

श्री काशी संस्कृत ग्रन्थमाला ४३

1467

हिन्दी  
**न्यायदर्शन**  
( वात्स्यायन-भाष्यसहित )

व्याख्याकार—  
आचार्य दुण्डिराज शास्त्री



चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी-१



काशी संस्कृत ग्रन्थमाला

४३

ॐ नमः

श्रीमन्महर्षिगोतमप्रणीतं

न्यायदर्शनम्

( वात्स्यायनभाष्यसहितम् )

न्यायाचार्य-श्रीपद्मप्रसादशास्त्रि-श्रीहरिरामशुक्लाभ्यां परिशोधितम्

तस्येदं

आचार्य-दुण्डिराजशास्त्रि-विनिर्मित'प्रकाशिका'हिन्दीव्याख्योपेतं

काशी-हिन्दू-विश्वविद्यालय-प्राध्यापक-

श्रीनारायणमिश्रसम्पादितं

द्वितीयं संस्करणम्



चौरवम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी-१

प्रकाशक : चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी

मुद्रक : विद्याबिलास प्रेस, वाराणसी

संस्करण : द्वितीय, सन् २०२६ वि०

मूल्य : १२

CO-OPERATIVE LENDING LIBRARY  
TAGORE LIBRARY

BUCKNOW UNIVERSITY.

S

181.412

G 60 N 2

283422

© चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस

गोपाल मन्दिर लेन,

पो० बा० ८, वाराणसी-१ ( भारतवर्ष )

फोन : ६२१४५

१३३  
ब्रि० १-२५

श्री

प्रधान शाखा

चौखम्बा विद्याभवन

चौक, पो० बा० ६६, वाराणसी-१

फोन : ६२०७६



THE  
KASHI SANSKRIT SERIES

43

ॐ

# NYĀYADARSANA

THE SŪTRAS OF GOTAMA

AND

BHĀṢYA OF VĀTSYĀYANA

Edited by

NYĀYĀCHĀRYA ŚRĪ PADMAPRASĀDA ŚĀSTRĪ

AND

NYĀYĀCHĀRYA ŚRĪ HARIRĀMA ŚUKLA

Second Edition

with

*The 'Prakāśikā' Hindi Commentary*

By

ĀCĀRYA DHUNDIRĀJA ŚĀSTRĪ

Edited by

ŚRĪ NĀRĀYAṆA MIŚRA

*Lecturer in Sanskrit, B. H. U., Varanasi.*

THE

CHOWKHAMBA SANSKRIT SERIES OFFICE

VARANASI-1

1970

© The Chowkhamba Sanskrit Series Office

Gopal Mandir Lane

P. O. Chowkhamba, Post Box 8

Varanasi-1 ( India )

1970

Phone : 63145

Second Edition

1970

Price Rs. 15-00

*Also can be had of*

**THE CHOWKHAMBA VIDYABHAWAN**

Publishers and Oriental Book-Sellers

Chowk, Post Box 69, Varanasi-1 ( India )

Phone : 63076

## प्रस्तावना

जीवेद्यादिविभेदभङ्गकुशलाः सन्तोऽथ सन्तीह चेत् ?

का हानिः ? नहि दर्शकेऽपमृषिते जायेत सदर्शनम् ।

कर्तृत्वं प्रतिषिध्यतामपि मतं तुल्यम्, तदुद्बोधतो

यत्रात्मा परमात्मनि प्रणिहितस्तद्दर्शनं दर्शनम् ॥ १ ॥

इस बलेश-बहुल संसार में उन्माद या यौवनोन्माद को छोड़कर सुखात्मकता की भावना का उद्भाचक कोई भी तत्त्वान्तर नहीं दीखता। समस्त भूमण्डल के विवेचकों की दृष्टि में यह जगत् यदि दुःखमात्रपूर्ण नहीं तो कम से कम दुःखमय तो अवश्य ही है। भौतिक जगत् में ही अपने विचार की पराकाष्ठा प्राप्त करनेवाले आधिभौतिक दार्शनिक भी इसकी दुःखमयता का अपलाप नहीं करते। जिसे साधारण दृष्टि से सुख समझा जाता है उसमें या उसके परिणाम में भी दुःख ही दुःख है। महाकवि कालिदास के निम्नलिखित श्लोक में सांसारिक सुख में दुःख के सम्पर्क का बहुत ही स्पष्ट पवम् मनोहर वर्णन है :—

औस्तुश्यमात्रमवसाययति प्रतिष्ठाः क्लिरनाति लब्धपरिपालनवृत्तिरेनम् ।

नातिश्रमापनयनाथ न च श्रमाय राज्यं स्वहस्तधृतदण्डमिवातपन्नम् ॥<sup>१</sup>

भारतीय दार्शनिक-परम्परा में इस जगत् की दुःखमयता तो और भी स्पष्टतर है। भगवान् बुद्ध ने भी अपने चार आर्यसत्त्वों में "सर्वं दुःखं दुःखम्" को अन्यतम माना है। जन-साधारण की स्थिति पर दृष्टिपात करने से भी इस तथ्य की पुष्टि होती है।

व्यावहारिक दृष्टि से विचार करने पर इस दुःख के दो ही कारण प्रतीत होते हैं अप्राप्ति तथा<sup>२</sup> अज्ञान। 'भोजन करने से तृप्ति होती है', 'स्त्रीसम्पर्क से कामवासना की शान्ति होती है' इत्यादि लौकिक ज्ञान के रहने पर भी यदि भोजन तथा स्त्री आदि की प्राप्ति नहीं होती तो लोगों को दुःख की कटु अनुभूति होती है। इसी प्रकार रोग की चिकित्सा-विधि पवम् उपयुक्त औषधि के ज्ञान के अभाव में भी दुःखानुभूति स्वाभाविक है। यद्यपि आसक्ति को भी सांसारिक दुःख का अन्यतम कारण माना जाता है तथापि मेरी दृष्टि में इसे स्वतन्त्र दुःखमूल मानना उचित नहीं है, क्योंकि व्यवहारिक तौर पर

१. ज० श० ५।६ ॥

२. ३०—परिणामतापसंस्कारदुःखैः गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः ॥

यो० सू० २।१५ ॥

सोभावा मर्यस्य पवन्तकैतत् सर्वेन्द्रियाणां जरयन्ति तेजः ।

अपि सर्वं जीवितमक्षयमेव तवैव बाहास्तव नृश्यतीति ॥

क० उ० १।१।२६ ॥

३. सभी प्रकार के दुःखों को सूचक-दृष्टि से तो, अज्ञानमूलक ही कहा जा सकता है। अतएव 'अविद्या हि सर्वानर्थवीजम्' कहा गया है। परन्तु यहाँ मध्यम दृष्टि से अप्राप्ति को अज्ञान से पूर्यकर रखा गया है।



आसक्ति मनुष्य को तभी दुःखी बना पाती यदि उसके साधन या विषय की प्राप्ति न होती हो। अतः आसक्तिजन्य दुःख को हम अप्राप्तिजन्य दुःख के अन्तर्गत ही मान सकते हैं।

दोनों ही प्रकार से होनेवाले दुःख के उत्कर्ष के तारतम्य का आधार है प्राप्य तथा श्रेय वस्तुओं का प्रिय, प्रियतर तथा प्रियतम होना। अध्ययन को ही अपना सर्वस्व समझने वाले सज्जनों को अध्ययन-प्रतिबन्ध से जितना अधिक दुःख होता है उतना दुःख उन्हें भोजन आदि के न मिलने से नहीं होता। किसी कामुक व्यक्ति को युवती की अप्राप्ति से जितना कष्ट होता है उतना अन्य किसी भी वस्तु की अप्राप्ति से नहीं। इसी तरह अन्य जिज्ञासु व्यक्ति की भी स्थिति है।

यहाँ यह विचारणीय है कि भोजन, पान, अध्ययन आदि के प्रति जीव का प्रेम देश-काल की मर्यादा से नियन्त्रित होता है। ये पदार्थ निरतिशय अथवा निरपेक्ष रूप में प्रिय नहीं हो सकते। पेट भर जाने के बाद उत्तम से उत्तम अथ पदार्थ की ओर दृष्टिपात करने की भी इच्छा नहीं होती। परन्तु जब जीव भूख से व्याकुल रहता है तब उसे सूखी रोटी भी यदि मिल जाय तो वह भी उसके लिए प्रियतम हो जाती है। देश-काल की मर्यादा से अतीत प्रेम तो केवल अपनी आत्मा में ही होता है न कि किसी अन्य तत्त्व में। जब जीव मयङ्कर कष्ट में पड़कर अपने मरण की कामना व्यक्त करता और कथञ्चित् प्राणान्त भी कर डालता तब भी अपनी आत्मा के क्लेश-मोक्ष की भावना ही उसके मन में जागरूक रहती है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि आत्मा के दुःखी रहने पर दुनिया की सारी चीजें दुःखमय और आत्मा के सुखी होने पर सुखमय हो जाती हैं। सांसारिक पदार्थों की प्रियता तथा अप्रियता का अन्वय-व्यतिरेक आत्मा की सुस्थिति तथा दुःस्थिति से है। महाकवि भारवि के निम्नलिखित श्लोक में इस मनोवैज्ञानिक दृष्टा का बहुत ही सुस्पष्ट चित्रण उपलब्ध होता है :—

आतपे धृतिमता सह वच्चा यामिनी-विरहिणा विहगेन ।

सेहिरे न किरणा हिमरश्मेर्दुःखिते मनसि सर्वमसद्यम्<sup>१</sup> ॥

महाकवि कालिदास ने भी इस दृष्टा का बहुत ही रोचक वर्णन अपने रूपक—विक्रमोर्वशीय<sup>२</sup> में किया है :—

पादास्त एव दशिनः सुखयन्ति गान्त्रं वाणास्त एव मदनस्य समाजुकलाः ।

संरम्भरुचमिव सुन्दरि यद्यदासीत्स्वरसङ्गमेन मम तत्तद्विहासुनीतम् ॥

इसी मनोवैज्ञानिक दृष्टा का चित्रण हमें आध्यात्मिक ग्रन्थों में भी मिलता है। इस सन्दर्भ में बृहदारण्यक<sup>३</sup> उपनिषद् का उपनिबन्ध अधिक स्पष्ट तथा आकर्षक है।

अब यह भी स्पष्ट हो जाता है कि यदि आत्मा सर्वाधिक प्रिय पदार्थ है तो आत्मा की अप्राप्ति तथा इसके अज्ञान से जितना अधिक कष्ट सम्भावित है उतना अधिक अन्य

१. किरात० ११३० ॥

२. विक्रमोर्वशीय—३१२० ॥

३. स होवाच—न वा भरे पर्युः कामाय पतिः प्रियो भवति आत्मनस्तु कामाय पतिः प्रियो भवति.....आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति ॥ बृ० आ० उ० ३।५।५ ॥

सुलना कीजिए :—

वित्तात् पुत्रः प्रियः, पुत्रात् पिण्डः, पिण्डात्तथेन्द्रियम् ।

इन्द्रियेभ्यः परः प्राणः, प्राणादाभा परः प्रियः ॥ (वार्त्तिकामृत)



किसी भी वस्तु की अप्राप्ति या अज्ञान से नहीं। अतः दुःखनिवृत्ति का सबसे प्रधान कारण है आत्मप्राप्ति एवम् आत्मज्ञान। यद्यपि आत्मा कोई प्राप्य पदार्थ नहीं है प्रत्युत पूर्वप्राप्त ही है तथापि अज्ञान-प्रयुक्त उसकी अप्राप्ति तथा ज्ञान-प्रयुक्त उसकी प्राप्ति ही विवक्षित है। अतएव हम कह सकते हैं कि दुःख के आत्यन्तिक तथा ऐकान्तिक उच्छेद के लिए आत्मज्ञान सर्वोच्च साधन है। उपनिषदों तथा अन्यास्य आध्यात्मिक ग्रन्थों में भी इसी भावना का स्पष्ट समर्थन किया गया है।

निरय-विभु आत्मतत्त्व का उपर्युक्त विज्ञान ही 'दर्शन' है।

इस आत्मतत्त्व का अर्थ स्वात्मा के साथ-साथ परमात्मा भी है। पारमार्थिक अथवा व्यावहारिक रूप में भी जीव से पृथक् ईश्वर की स्थिति के पक्षपाती दार्शनिक परमात्मा के साक्षात्कार को भी दुःखविमोच का प्रयोजक अवश्य मानते हैं। कम से कम ईश्वरा-

१. दूरात्सुदूरे तद्विद्वान्तिके च पर्यवस्त्वैव निहितं गुहायाम् ॥ मु० उ० ३:१७ ॥

२. (क) यदात्मानं विजानीयादहमस्मीति पूरुषः।

किमिच्छन् प्रस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् ॥ बृ० आ० उ० ४:४१२ ॥

(ख) य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति ॥ बृ० आ० उ० ४:४१३ ॥

(ग) तरति कोकमात्मवित् ॥ छा० उ० ७:१३ ॥

(घ) अक्षरीरं वावसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः ॥ छा० उ० ८:१२१ ॥

(ङ) एतद्यो वेद निहितं गुहायाम् सोऽविद्याग्रन्थि विकिरतीह सोम्य ॥

मु० उ० २:१११० ॥

(च) तमेवं विद्वानमृत इह भवति ॥ नृ० पू० उ० १:६ ॥

(छ) तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयत्ताय ॥

श्वे० उ० ३:६ ॥

(ज) विद्यया बिन्दतेऽमृतम् ॥ के० उ० १:२४ ॥

(झ) तं दुर्दर्शं गूढमनुप्रविष्टं गुहाहितं गङ्गरेष्ठं पुराणम् ।

अध्यात्मयोगाधिगमेन देवम् मत्वा धीरो हर्षकोकौ जहाति ॥

क० उ० १:२१२ ॥

(झ) ज्ञात्वा तं मृत्युमत्येति ॥ के० उ० ९ ॥

(ट) य एनं विदुरमृतास्ते भवन्ति ॥ म० ना० उ० १:११ ॥

(ठ) पर्याप्तकामस्य कृतात्मनस्त्वैव सर्वे प्रविलीयन्ति कामाः ॥

मु० उ० ३:१२ ॥

३. (क) इत्याचारदमाहिसादानस्वाध्यायकर्मणाम् ।

अथन्तु परमो धर्मो यशोगेमात्मदर्शनम् ॥ शा० स्मृ० १:६ ॥

(ख) गतासूनगतासूँश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ गीता० २:११ ॥

(ग) सर्वेषामपि चैतेषामात्मज्ञानं परं स्मृतम् ।

तद्ब्रह्म सर्वविद्यानां प्राप्यते स्मृतं ततः ॥ म० स्मृ० १:२८५ ॥

४. तुलना कीजिए:-

सम्यग्दर्शनसम्पन्नः कर्मभिर्न निश्चयते ।

दर्शनेन विहीनस्तु संसारं प्रतिपद्यते ॥ म० स्मृ० ६:७४ ॥

ब्रह्म<sup>१</sup> को तो मोक्ष-प्रयोजक तत्त्व सभी ईश्वरवादी दर्शनों में माना ही गया है। वैष्णव दर्शनों में तो मोक्षाधिगम में ईश्वर की कृपा को और भी अधिक महत्त्व दिया गया है। स्वात्मा तथा परमात्मा के साक्षात्कार की मोक्षसाधकता औपनिषद् सिद्धान्त से भी समर्थित है—'हे ब्रह्मणी वेदितव्यं'। इस विषय की पुष्टि पृष्ठ—७ की उद्धरण सं० २ में उल्लिखित अनेकानेक श्रुतिवाक्यों की पृथक्पृथक्ता से भी होती है।

भारतीय दर्शन के विभिन्न प्रवाहों में स्वात्मा तथा परमात्मा के स्वरूप तथा इनके ज्ञान-परिज्ञान के प्रकार के विषय में परस्पर-वैमन्य अक्षर्य ही उपलब्ध होता है, परन्तु दुःख-निवृत्ति (मोक्ष) के प्रसङ्ग में इनकी उपयोगिता सर्वसम्मत है। हाँ, इसना तो अवश्य है कि किसी सम्प्रदाय में ईश्वरज्ञान को तो किसी में स्वात्मज्ञान को मुख्य माना गया है। कहीं-कहीं आत्मा से पृथक् परमात्मा की सत्ता के मान्य न होने के कारण स्वात्मज्ञान तथा परमात्मज्ञान को पर्याय भी माना गया है।

उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि 'दर्शन' शास्त्र का मुख्य लक्ष्य है आत्मस्वरूप-प्रतिपादन। किन्तु आत्मस्वरूप के प्रतिपादन में स्पष्टता और उपदिश्यमान व्यक्तियों की प्रतिपत्ति में दृढ़ता लाने के लिए आत्मज्ञानोपयोगी अथवा आत्मज्ञान द्वारा मोक्षोपयोगी तत्त्वों का भी यथोचित विवरण किया जाना अनिवार्य हो जाता है। यतः आत्मा तथा मोक्ष के स्वरूप के विषय में भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय का सिद्धान्त भी स्वतन्त्र है इस लिए भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय में आत्मज्ञानोपयोगी तत्त्वों अथवा आत्मज्ञान द्वारा मोक्षोपयोगी तत्त्वों के स्वरूप तथा प्रकार में भी भिन्नता स्वाभाविक है।

### दर्शनों की संख्या

उपर्युक्त आत्मस्वरूपप्रतिपादन में प्रवृत्त 'दर्शन' शास्त्र की संख्या तथा स्वरूप का निश्चय करना असम्भव है। इस असम्भावना का लङ्केत महिम्नस्तोत्र के 'नानापथ'<sup>२</sup> शब्द से भी मिलता है। सम्मतितर्क के आधार पर भी यह बात प्रमाणित होती है कि

१. (क) तत्त्वेश्वरबोदनाभिव्यक्ताद्भुमादेव ॥ प० घ० सं०, पृ० १८ ॥

(ख) स्वर्गापवर्गयोगोर्गामानन्ति मनीषिणः।

यदुपास्तिमसावत्र परमात्मा निरूप्यते ॥ न्या० कु० १।२ ॥

'ईश्वरमननञ्च यद्यपि मिथ्याज्ञानोन्मूलनद्वारा नोपयोगि, तथापि स्वात्मसाक्षात्कार प्रवोपयुज्यते। यद्वाहुः—'स हि तत्त्वतो ज्ञातः स्वात्मसाक्षात्कारस्योपकरोति' इति। यद्वा—'श्रुत्या तदेतत्त्वे प्रमापिते तदनुपपत्त्या अदृष्टमेव तद्द्वारं कल्प्यते।' कु० प्र०, पृ० १२ ॥

(ग) ईश्वरप्रणिधानाद्वा ॥ यो० सू० १।२३ ॥

'प्रणिधानात् अक्तिविशेषात् आनर्जित ईश्वरः तमनुगृह्णाति अभिध्यानमात्रेण। तदभिध्यानादपि योगिन आसन्नतमः समाधिलाभः फलं च भवति' ॥ न्यासभाष्य ॥

(घ) ईश्वराब्रह्मप्रहादेवा पुंसामद्वैतवासना।

महाभयकृतत्राणा द्वित्राणां यदि जायते ॥ ख० ख० छा० १।२४ ॥

(ङ) सत्कर्मपरिपाकात् करुणानिधिनोदधृताः।

प्राप्य तीरतरुच्छायां विश्राम्यन्ति यथासुखम् ॥ प० द० १।३१ ॥

२. रुचीनां वैशिष्ट्याद्ब्रह्मकुटिलनानापथ्यमुपाम् ॥ म० स्तो० ७ ॥



दर्शन की संख्या का निश्चय करना असम्भव है। इसका विवरण गुणरत्न<sup>१</sup> तथा मणि-भद्र<sup>२</sup> आदि के कथन में भी मिलता है। महाभारत का 'मैको मुनिर्यस्य मतं न भिन्नम्' कथन से आपत्त प्रसिद्ध है ही। इसका समर्थन शुकनीतिसार से भी होता है<sup>३</sup>।

किन्तु 'शेखा-गवय-न्याय' से सम्मतितर्क में भिन्न-भिन्न मतों की ३६३ संख्या का उल्लेख किया गया है। इनमें १८० क्रियावादी-दर्शन, अक्रियावादी-दर्शन ८४, ध्यानात्मिक-दर्शन ६७ एवम् वैन्यिक-दर्शन ३२ प्रकार के माने गए हैं। क्रियावादी आदि दार्शनिकों का विस्तृत विवरण सम्मतितर्क की ध्याय्या में किया गया है। संक्षेप में गुणरत्न की पद-दर्शनसमुच्चयवृत्ति में भी इनका विवरण प्रस्तुत किया गया है।

किन्तु इस अनवधारणात्मक स्थिति से दुर्ह अव्यवस्था एवम् अक्षर्य के प्रतिरोध के लिए पीछे चलकर आचार्यों ने अपनी-अपनी दृष्टि से अन्तर्भाव की प्रक्रिया अपनाकर विभिन्न प्रकार की संख्याओं का प्रतिपादन किया है। स्पष्टता के लिए हम उनमें से प्रसिद्ध संख्याओं का संक्षिप्त विवरण नीचे प्रस्तुत कर रहे हैं :—

(क) सर्वसिद्धान्तसंग्रह में शङ्कराचार्य<sup>४</sup> ने (१) अक्षपाद, (२) कणाद, (३) कपिल, (४) जैमिनि, (५) व्यास, (६) पतञ्जलि, (७) गृह्यपति,<sup>५</sup> (८) आर्हत तथा (९) बुद्ध का दर्शन के प्रतिष्ठापक आचार्यों के रूप में परिगणन किया है। इनमें भी जैमिनि दर्शन के दो प्रभेदों—भाह सम्प्रदाय तथा प्राभाकर सम्प्रदाय एवम् बौद्ध दर्शन के चार उपभेदों—माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक तथा वैभाषिक का उल्लेख किया गया है। उपर्युक्त शाखाओं से अतिरिक्त श्रीमद्भागवत के 'भक्त-भूत-मार्ग' का भी उल्लेख मिलता है।

(ख) अग्निपुराण में (१) तर्कशास्त्र, (२) छणभङ्गवाद (बौद्ध सम्प्रदाय), (३) भूतस्थेन्यवाद (चार्वाकविशेष), (४) स्वप्रकाशज्ञानवाद (प्राभाकर सम्प्रदाय तथा जड़त्व वेदान्त?), (५) अनेकान्तवाद (जैनदर्शन), (६) शैवसिद्धान्त, (७) वैष्णवमत, (८) शाक्तसिद्धान्त, (९) सौरसिद्धान्त (१०) ब्रह्मकारणवाद तथा (११) सांख्यमत<sup>६</sup> का उल्लेख है। इनमें सौरसिद्धान्त प्रायशः ज्योतिःशास्त्र का पर्याय है।

१. नन्वत्र सर्वदर्शनवाच्योर्थो वक्तुं प्रकान्तः, स च संख्याऽतिक्रान्तः.....जैनादभ्य-दर्शनानाम् परसमयाऽपरनामधेयानाम् असंख्यातत्वात् ॥

गुणरत्न, पृ० ६० सं० वृत्ति, पृ० ९।

२. यद्यपि भेद-प्रभेदतया बहुनि दर्शनानि प्रसिद्धानि...अपरेषामपि दर्शनानामाम् तत्त्वदेवताप्रमणादिभिन्नतया बहुभेदाः प्रादुर्भवन्ति ॥ मणिभद्र, पृ० ६० सं० वृत्ति, पृ० ३।

३. विद्यः ह्यनन्ताश्च संख्यातुं नैव शक्यते ॥ शुकनीति ३।३।२३ ॥

४. ये शङ्कराचार्य आदि शङ्कराचार्य से भिन्न ही प्रतीत होते हैं, क्योंकि मद्रसूत्र के विवरण के प्रसङ्ग में इन्होंने आदि शङ्कराचार्य का 'भगवत्पाद' शब्द से उल्लेख किया है :—

भाष्यं चतुर्भिर्ध्यायैर्भगवत्पादनिर्मितम् ॥ सं० सि० सं० १।२२ ॥

५. ये गृह्यपति चार्वाकदर्शन के प्रतिष्ठापक माने जाते हैं।

६. तर्कज्ञानं मुनेः कस्य कस्यचित् छणभङ्गिका।

भूतचैतन्यता कस्य ज्ञानस्य सुप्रकाशता ॥

( ग ) दशश्लोकी में शङ्कराचार्य ने ( १ ) सांख्य, ( २ ) बौद्ध, ( ३ ) पाञ्चरात्र आगम, ( ४ ) जैन पंचम ( ५ ) मीमांसक के नामोत्प्लेख के साथ 'आदि' शब्द का प्रयोग किया है। व्याख्याकार मधुसूदन सरस्वती के अनुसार 'आदि' पद से ग्राह्य दर्शन है—( १ ) न्याय, ( २ ) वैशेषिक, ( ३ ) पानञ्जल, ( ४ ) त्रिद्विदमत, ( ५ ) पाशुपतमत, ( ६ ) बौद्ध, ( ७ ) चार्वाक तथा ( ८ ) आपनिषद् ( अद्वैत वेदान्त )। इनमें आपनिषद् के सङ्केत के विषय से तो कोई सन्देह ही नहीं है, चार्वाक के विभिन्न सम्प्रदायों का उल्लेख भी दशश्लोकी में मिलता है। मधुसूदन तथा उस पर शङ्करभाष्य के विशकलित सङ्केत से भी सरस्वती महाशय की व्याख्या प्रमाणित होती है।

( घ ) महाकवि राजशेखर ने अपनी काव्यमीमांसा में प्रमाणविष्ठा के अन्तर्गत मीमांसा ( जमिनीयदर्शन ) तथा सांख्य, न्याय, वैशेषिक, बौद्ध, लोकायत, आर्हत, शैवसिद्धान्त और पाञ्चरात्रागम का उल्लेख किया है। इस प्रकरण में 'बौद्धायः' के अतिरिक्त राजशेखर ने 'बौद्धसिद्धान्तीयः' का भी निर्देश किया है। उदाहरणों के स्वरूप पर दृष्टिपात करने से ऐसा प्रतीत होता है कि आदि पञ्च तात्त्विक हैं और अन्यपञ्च व्यावहारिक। इनसे अतिरिक्त राजशेखर ने कुछ अन्य सिद्धान्तों का भी सामान्यरूप में उल्लेख किया है।

आगे चलकर 'विरचना' ( कविमनीपानिमित्तं कथानन्त्रमथमात्रं वा विरचना ) के

प्रज्ञातस्थूलताशब्दानेकान्तत्वं तथार्हतः ।  
शैवचैव्यवशावनेयसौख्यसिद्धान्तिनां मतिः ॥  
जगतः कारणं ब्रह्म सांख्यानां सप्रधानकम् ।  
अस्मिन् सरस्वतीलोके सञ्जरन्तः परस्परम् ॥

अ० पु०, अ० ३२७, श्लोक, ३४—३६ ॥

१. न सांख्यं न बौद्धं न वा पाञ्चरात्रम्  
■ जैनं न मीमांसकादौर्मतं वा ॥ व० श्लो० ४ ॥

२. मि० दि०, पृ० १०६—११३; ३०७—३१७ ॥

३. न भूमिर्न तोयं न तेजो न वायुर्न अं नेन्द्रियं वा न तेषां समूहः ॥  
दशश्लोकी १ ॥

४. काव्यमीमांसा, अध्याय—८ ( पृ० ९६—१०१ ) ।

५. वही, अध्याय—८ ( पृ० ९८ ) ।

६. वही, अध्याय—८ ( पृ० १०१ ) ।

७. बौद्धायः—विवक्षापूर्वा हि शब्दास्तामेव विवक्षां सूचयेयुः ॥

वही, अध्याय—८ ( पृ० ९८ ) ।

८. बौद्धसिद्धान्तीयः—

कलिकृतकलुषाणि यानि लोके मयि निपतन्तु विमुष्यतां स लोकः ।

मम हि सुचरितेन सर्वसत्त्वाः परमसुखेन सुखावर्ता प्रयासुः ॥

वही, अध्याय, ८ ( पृ० १०१ ) ।



अन्तर्गत योगशास्त्र का भी उल्लेख मिलता है। द्वितीयाध्याय<sup>१</sup> में राजशेखर ने बौद्ध, भार्हत तथा लौकायतिक को पूर्वपक्षीय तर्क तथा सांख्य, न्याय और वैशेषिक को उत्तरपक्षीय तर्क कहा है।

( ३ ) सर्वमिदमाप्तप्रवेशक में 'सर्व' शब्द के प्रयोग होने पर भी केवल ( १ ) नैयायिक, ( २ ) वैशेषिक, ( ३ ) जैन, ( ४ ) बौद्ध, ( ५ ) सांख्य, ( ६ ) मीमांसक तथा ( ७ ) चार्वाक दर्शनों का विवरण प्रस्तुत किया गया है।

( ४ ) न्यायमञ्जरी में जयन्त भट्ट ने 'पटुतर्का'<sup>२</sup> का उल्लेख किया है और इसके अन्तर्गत ( १ ) सांख्य, ( २ ) जन, ( ३ ) बौद्ध, ( ४ ) चार्वाक, ( ५ ) वैशेषिक तथा ( ६ ) न्यायदर्शन का समावेश किया है। किन्तु यदा-कदाचित् इस ग्रन्थ में अन्यान्य दर्शन का भी सङ्केत मिलता है। इस 'पटुतर्का' को जयन्त भट्ट ने लोकप्रसिद्ध माना है जिससे ऐसा प्रतीत होता है कि इनकी दृष्टि में ये छः प्रकार ही उचित हैं। काश्यपमीमांसा<sup>३</sup> में राजशेखर ने भी आन्वीक्षिकी के अन्तर्गत उपर्युक्त 'पटुतर्का' का ही उल्लेख किया है।

( ५ ) हरिभद्र सूरि ने अपने पटुदर्शनसमुच्चय में छः दर्शनों<sup>४</sup> को ही मौलिक दृष्टि से माना है। किन्तु इनके पटुदर्शन के दो प्रकार हैं। प्रथम प्रकार में तो इन्होंने ( १ ) बौद्ध, ( २ ) नैयायिक, ( ३ ) सांख्य, ( ४ ) जैन, ( ५ ) वैशेषिक तथा ( ६ ) जैमिनीयदर्शनों का समावेश किया है। किन्तु आगे चलकर इनका कहना है कि यदि नैयायिक तथा वैशेषिक का पृथक्-पृथक् न मानकर एक ही मान लिया जाय तो दर्शनों में पटुत्व संख्या की पूर्ति के लिए लोकायतपक्ष का समावेश करना चाहिए।

( ६ ) निमवत्त सूरि के पटुदर्शनसमुच्चय में ( १ ) जन, ( २ ) मीमांसा, ( ३ )

१. वही, अध्याय—८ ( पृ० १०७ )।

२. द्विधा चान्वीक्षिकी पूर्वोत्तरपक्षाभ्याम्। अर्हद्भदन्तदर्शने लोकायतं च पूर्वः पक्षः, सांख्यं न्यायं वैशेषिकी च उत्तरः। त इमे पटु तर्काः। वही, अध्याय—२ ( पृ० १० )।

३. ६० दर्शन, परि० सख्या—५, पृ० १४१ ( शब्दोदा ) ॥

४. अस्यां जनतासु प्रसिद्धायामपि पटुतर्क्याम् ॥ न्या० म० ( भा०—१ ), पृ० ४ ॥

५. द्विधा चान्वीक्षिकी पूर्वोत्तरपक्षाभ्याम् - अर्हद्भदन्तदर्शने लोकायतं च पूर्वः पक्षः, सांख्यं न्यायवैशेषिकी च उत्तरः। त इमे पटु तर्काः ॥ का० मी०, अ० २ ( पृ० १० )।

६. दर्शनानि षडेवात्र मूलभेदव्यपेक्षया।

देवतातत्त्वभेदेन ज्ञानध्यानि भर्मापिभिः ॥ १० द० स० २ ॥

७. बौद्धं नैयायिकं सांख्यं जैनं वैशेषिकं तथा।

जैमिनीयं च नामानि दर्शनानाममून्यहो ॥ वही—३ ॥

८. नैयायिकमतादन्ये भेद वैशेषिकाः सह।

न सम्यग्गते मते तेषां पञ्चैवास्तिकवादिनः ॥

पटुदर्शनसंख्या तु पूर्यते तन्मते किल।

लोकायतमतक्षेपात्..... ॥ ४० द० स० ७८-७९ ॥

गुलना कीजिए - वैशेषिका पुनरश्मश्नुयाथिन एव ॥ न्या० म० ( भा० १ ), पृ० ४ ॥

तथा—योगे वैशेषिके तन्त्रे प्रायः साधारणी क्रिया—

—राजशेखर, प० द० समु० १२३ श्लो० ॥

बौद्ध, (४) सांख्य, (५) शैव तथा (६) नास्तिक-दर्शनों का विवरण प्रस्तुत किया गया है।

(३) सर्वदर्शनकौमुदी में<sup>१</sup> माधव सरस्वती ने प्रथमतः वैदिक तथा अवैदिक शास्त्राओं में सभी दर्शनों का विभाजन किया है। तत्पश्चात् उपविभाजन के क्रम में वैदिक दर्शनों के (१) वैशेषिक, (२) नैयायिक, (३) शब्दमीमांसा (व्याकरणशास्त्र), (४) पूर्वमीमांसा, (५) उत्तरमीमांसा, (६) रसेश्वरसांख्य (योगदर्शन), (७) निरीश्वर सांख्य का और अवैदिक दर्शनों के अन्तर्गत (१) बौद्ध—(क) माध्यमिक, (ख) योगाचार, (ग) सौत्रांतिक तथा (घ) वैभाषिक, (२) चार्वाक तथा (३) आर्हत दर्शनों का उल्लेख किया है। किन्तु उपसंहारक वाक्य में उन्होंने वैदिक-दर्शन के अन्तर्गत व्याकरण दर्शन का उल्लेख छोड़ दिया है।

(४) मल्लवारी राजशेखर सुरि ने अपने षड्दर्शनसमुच्चय में (१) जैन, (२) सांख्य, (३) जैमिनीय, (४) योग (न्याय), (५) वैशेषिक तथा (६) बौद्ध-दर्शनों का विवरण प्रस्तुत किया है। इनका कहना है कि नास्तिकों का तो कोई दर्शन ही<sup>२</sup> नहीं है।

(५) माधवाचार्य ने अपने सर्वदर्शनसंग्रह में (१) चार्वाक, (२) बौद्ध, जैन, (४) रामानुज, (५) पूर्णप्रज्ञ (माध्व), (६) नकुलीश पाशुपत, (७) शैव, (८) प्रत्यभिज्ञा, (९) रसेश्वर, (१०) वैशेषिक, (११) न्याय, (१२) जैमिनीय, (१३) पाणिनीय, (१४) सांख्य, (१५) योग तथा (१६) शाङ्करवेदान्त का उल्लेख किया है।

उपर्युक्त किसी भी ग्रन्थपुगम को सर्वथा पूर्ण नहीं माना जा सकता है। सबों में कुछ-कुछ पक्षपात तथा यदृच्छा का सम्बन्ध स्पष्ट है।

(६) याज्ञवल्क्यस्मृति<sup>३</sup> आदि में उल्लिखित विद्यास्थानों में आज के प्रसिद्ध दर्शनशास्त्रों के केवल दो ही सम्प्रदायों का उल्लेख है—(१) न्याय तथा (२) मीमांसा। कहीं-कहीं न्याय शब्द के स्थान में तर्क शब्द का प्रयोग मिलता है। इस आधार पर

१. स० दृ० कौ०, पृ० ४ ॥

२. अतो वैदिकदर्शनम् योगसांख्यपूर्वोत्तरमीमांसानैयायिकवैशेषिकभेदेन षोडशभिद्यते ॥ वही, पृ० ३ ॥

३. जैन सांख्यं जैमिनीयम् यौगं वैशेषिकं तथा ।

सौगतं दर्शनान्येषं नास्तिकं तु न दर्शनम् ॥ प० दृ० समु० ४ ॥

४. (क) पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राहमिभिताः ॥ या० स्मृ० १३ ॥

(ख) अहमि वेदाश्चत्वारो मीमांसा न्यायविस्तरः ॥

(यह श्लोक न्या० म० में 'अग्र्यत्रायुक्तम्'—प्रतीक के अन्तर्गत भाग—१, पृ० ४ पर उद्धृत हुआ है। परन्तु नै० च० के 'प्रकाश' टीकाकार नारायण भट्ट ने १४ वीं व्याख्या में मनु के नाम से इस श्लोक का उल्लेख किया है। वर्तमान मनुस्मृति में यह उपलब्ध नहीं होता है। विष्णुपुराण ३६।१२८ में भी न्याय तथा मीमांसा का उल्लेख किया गया है।)

५. उक्त या० स्मृ० के श्लोक में न्यायमञ्जरी, भाग—१, पृ० ४ पर 'न्याय' शब्द के स्थान में 'तर्क' पाठान्तर है। मिताक्षरा में भी 'न्यायः = तर्कविद्या' लिखा गया है।

महामहोपाध्याय डा० गङ्गानाथ झा जी का अनुमान है कि दर्शनशास्त्र के दो ही सम्प्रदाय प्राचीनतम हैं। यद्यपि 'न्याय' शब्द का प्रयोग मीमांसा के लिए भी प्रचलित है तथापि उपर्युक्त स्मृतिवाक्यों में न्याय शब्द मीमांसा के पर्याय के रूप नहीं प्रयुक्त हुआ है—यह प्रकरण भादि से स्पष्ट है। यह तर्कार्थक न्याय शब्द की परवर्ती व्याख्याओं के ऊपर दृष्टिपात करते हैं तो इसके अन्तर्गत न्याय<sup>१</sup> तथा वैशेषिक अथवा चार्वाक, सांख्य, आर्हत, बौद्ध, न्याय तथा वैशेषिकदर्शनों का समावेश भी मीमांसा शब्दार्थ के अन्तर्गत व्याकरणदर्शन, पूर्वमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा (वेदान्त) दर्शनों का समावेश किया जा सकता है। परन्तु यह कल्पना मूल स्मृतिकारों के लिए हुई थी या नहीं—यह निश्चय करना कठिन है।

283422

( ४ ) शुक्रनीतिसार में ( १ ) मीमांसा, ( २ ) तर्क, ( ३ ) सांख्य, ( ४ ) वेदान्त, ( ५ ) योग तथा ( ६ ) नास्तिक मत का लक्षणपूर्वक उल्लेख किया गया है। शुक्राचार्य ने यद्यपि नास्तिक मत के किसी प्रकारविशेष का उल्लेख नहीं किया है तथापि नास्तिकता की उनकी परिभाषा में—जो समष्टिरूप में ईश्वरकर्तृत्वप्रतिषेध और वेदाभ्यास्य पर आश्रित है—चार्वाक से अतिरिक्त का समावेश नहीं किया जा सकता है।

यद्यपि उपर्युक्त मत-मतान्तर से किसी एक पक्ष का निःसङ्कोच समर्थन प्राप्त करना कठिन-सा है तथापि कुछ व्यावहारिक मान्यताओं तथा उपर्युक्त मत-मतान्तर के अधिक सामञ्जस्य के आधार पर हम निम्नलिखित दार्शनिक सम्प्रदायों को मुख्य शास्त्राओं के रूप में मान सकते हैं :—

( १ ) चार्वाक, ( २ ) जैन, ( ३ ) बौद्ध, ( ४ ) वैशेषिक, ( ५ ) न्याय, ( ६ ) पूर्व-मीमांसा, ( ७ ) उत्तरमीमांसा, ( ८ ) सांख्य तथा ( ९ ) योग।

उपर्युक्त सम्प्रदायों के कई प्रकार के वर्गीकरण भी प्रचलित हैं :—

कुछ लोगों ने आस्तिक तथा नास्तिक रूपों में उपर्युक्त सम्प्रदायों का विभाजन माना है। आस्तिक शब्द के भी विभिन्न अर्थ हैं :—

( १ ) परलोक में विश्वास रखनेवाला,

१. यत्र व्यवस्थिता चार्थकक्षपना विधिभेदतः।

मीमांसा वेदवाक्यानां सैव न्यायश्च कीर्तितः ॥ शु० नी० ४।३।४६-४७ ॥

२. तर्कोपि द्विविधः वैशेषिक-नैयायिकभेदेन ॥ स० द० कौ०, पृ० ४ ॥

३. न्या० म० ( भा० १ ), पृ० ४ ॥

४. तन्त्र मीमांसा। सा च शब्दार्थभेदेन द्विविधा—व्याकरणमहाभाष्यादिरूपा शब्दमीमांसा, वेदवाक्यविचाररूपा स्वर्थमीमांसा। साऽपि द्विविधा—कर्मकाण्डविचार-रूपा पूर्वमीमांसा ज्ञानकाण्डविचाररूपा उत्तरमीमांसा। स० द० कौ०, पृ० ४ ॥

५. मीमांसा-तर्क-सांख्यान विद्वान्तो योग एव च।

इतिहासः पुराणानि स्मृतयो नास्तिकं मतम् ॥ शु० नी० ४।३।२८ ॥

६. युक्तिर्वलीधस्वी यत्र सर्वं स्वाभाविकं मतम्।

कस्यापि नेश्वरः कर्त्ता न वेदो नास्तिकं मतम् ॥ वही, ४।३।५४—५५ ॥

७. पा० सू० ४।४।६० पर कैयट का प्रदीप तथा काशिका आदि। म० स्मृ० ४।३।६३ की व्याख्या में कुल्लुक भट्ट के, पा० स्मृ० ४।२।६६ की मिताक्षरा तथा वीरमित्रोदय आदि

- ( २ ) वेद की प्रामाणिकता माननेवाला,<sup>१</sup>
- ( ३ ) ईश्वर में श्रद्धा रखनेवाला,<sup>२</sup>
- ( ४ ) कर्मफल में विश्वास रखनेवाला,<sup>३</sup>
- ( ५ ) आत्मा की दहादि से भिन्न सत्ता माननेवाला<sup>४</sup> और
- ( ६ ) युक्तियुक्त कहनेवाला ।<sup>५</sup>

उपर्युक्त अर्थों से अतिरिक्त एक समाहारामक अर्थ भी प्रसिद्ध है जिसका संकेत शुक्रनीतिसार तथा गुणरत्न ने किया है। रामायण में ( २।१०९ ) उपलब्ध नास्तिक-मत-वर्णन से भी यह बात सिद्ध होती है।

उपर्युक्त अर्थों में प्रथम, चतुर्थ, पञ्चम तथा षष्ठ अर्थों में कोई तान्त्रिक अन्तर नहीं प्रतीत होता है। परलोक में विरवास रखने का अर्थ परलोक की पदार्थ में भी विश्वास

व्याख्याओं के तथा शि० व० १७।७ की व्याख्या में ब्रह्मदेव एवम् मखिलनाथ के द्वारा किए गए नास्तिक शब्दार्थ से भी इस पक्ष का समर्थन होता है।

१. गीता, शा० भा० १८.४२; मन्त्रयमुक्तावली—२।११; वीरमित्रोदय—१।२६८ ॥ तद्वचिन्तामणि के मङ्गलवाक्य में 'प्रमत्तनास्तिक' के विपर्यय शिष्ट शब्द का प्रयोग किया गया है और उसका अर्थ किया गया है—स्वीकृतवेदप्रमाणभावः शिष्टः ( पृ० ४८, दरभङ्गा )। आलोक में पक्षधर मिश्र ने भी प्रकाशकार की सम्मति शिष्ट शब्द के उक्तार्थ के समर्थन के लिए उद्धृत की है :—'वेदानुमापकहेतौ शिष्टपक्षे वेदप्रामाण्याभ्युपगन्तुपरमिति प्रकाशः'। तं चि० आ०, पृ० १४ ( दरभङ्गा ) ॥

२. स० व० सं० में मीमांसकों के लिए नास्तिकशिरोमणेः ( पृ० २५५ ) शब्द के प्रयोग से यह बात स्पष्ट होती है।

३. समासादस्तितादृष्टिः फलं चास्तीति कर्मणाम् ॥ रत्नावली १।४४ ॥

असंयामेत्येकं दर्शनम्, नास्तीत्यपरम्—स्या० भा० १।१।२३ ॥

४. प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता ।

नामास्तिकपथे नेतुमर्थं यत्नः कृतो मया ॥ श्लो० बा० १० ( उपोद्घात ) ॥

इत्याह नास्तिन्यनिराकरिणुरास्तितां भाष्यकृदत्र युक्त्या । वही—५।१४८ ॥

हरिभद्र सूरि के कथन ( प० ६० स० ७७ ) का भी इस पक्ष से सम्बन्ध जोड़ा जा सकता है।

५. अत्रैके परिचोदयन्ति—नास्तिकाऽविशिष्टा माध्यमिकाः इति... नैवम्..... यथास्वरूपवादिनो हि नैव नास्तिकाः ।..... यथा हि कृत्तव्यं पुरुषमेकः सम्बन्धपरिज्ञातैव तद्विभक्तैरिति तं भिन्ना व्याचष्टे—चौर्यमनेन कृतमिति, अपरस्तु साक्षाद्वृत्ता तूपयति, तत्र यद्यपि वस्तुनो नास्ति भेदः तथापि परिज्ञादभेदादेकस्तत्र मृषावादीऽयुष्यते अपरस्तु सत्यवादीति, एकश्च अथलसा च अपुण्येन च सम्यक् परीक्षमाणो युज्यते नाऽपरः । एवम् इहापि यथावद्विदितवस्तुस्वरूपाणाम् माध्यमिकानां ब्रह्मतमवगच्छतां च वस्तु-स्वरूपाभेदेऽपि यथावद्विदितवस्तुस्वरूपेनास्तिकैः सह ज्ञानाभिधानयोनास्ति साम्यम् ॥

प्र० प०, पृ० १५६-५७ ॥

६. शु० नी०—४।३।५४—५५ ॥

७. नास्तिकवादानाम् = जीवपरलोकपुण्यपापाद्यस्तित्ववादिनाम् ।

गुणरत्न—व० व० स० पृ० २९९ ॥



रखना है । अन्यथा परलोक में विश्वास रखने का क्या अर्थ होगा ? परलोकी पदार्थ आत्मा से अतिरिक्त क्या होगा ? अतः प्रथम तथा पञ्चम की तार्किक एकता तो स्पष्ट है । चतुर्थ की एकता भी सुस्पष्ट ही है, क्योंकि परलोक की प्राप्ति के लिए कर्मफल में विश्वास अनिवार्य है । पण्ड के साथ सामान्यवैशेषात्मक सम्बन्ध मानना तो कम से कम निर्विघ्न है ही ।

वेद की प्रामाणिकता माननेवालों को नास्तिक कहने की परम्परा बहुत पुष्ट नहीं है । साधारणतः 'नास्तिकों वेदनिन्दकः' कथन के आधार पर ही लोग आस्तिक शब्द का अर्थ वेदप्रामाण्यवादी मानते आ रहे हैं । परन्तु नास्तिक शब्द के पर्याय के रूप में वहाँ वेदनिन्दक शब्द का प्रयोग मानना उचित नहीं । यद्यपि कुल्लूक भट्ट की व्याख्या से भी कुछ विभ्रम ही प्रसृत होता है तथापि साक्षात् मनुस्मृति<sup>१</sup> तथा अन्यत्र<sup>२</sup> ग्रन्थों में भी नास्तिक से भिन्न वेदनिन्दक के उल्लेख से ही यह स्पष्ट है कि वेदनिन्दक तथा नास्तिक शब्द पर्याय नहीं हैं । तीसरी व्याख्या तो और भी मूल-शिथिल है । अतः हम चार्वाक से अतिरिक्त सभी दार्शनिक सम्प्रदायों को आस्तिक तथा चार्वाक को नास्तिक कहना अधिक उपयुक्त समझते हैं । अतएव उपर्युक्त उद्धरणों तथा भामती आदि ग्रन्थों में चार्वाक के लिए ही नास्तिक शब्द का प्रयोग उपलब्ध होता है ।

आस्तिक तथा नास्तिक के रूप में उपर्युक्त विभाजन से अतिरिक्त शाश्वतवाद अथवा आत्मवाद एवम् उच्छेदवाद अथवा अनात्मवाद के रूप में भी उपर्युक्त सम्प्रदायों का वर्गीकरण प्रचलित है । चार्वाक तथा बौद्ध को छोड़कर सभी सम्प्रदाय प्रथम वर्ग के हैं । किन्तु आत्मवाद तथा अनात्मवाद के रूप में किए जानेवाले वर्गीकरण की अपेक्षा शाश्वतवाद तथा उच्छेदवाद के रूप के सम्पादित वर्गीकरण अधिक उपयुक्त तथा उचित प्रतीत होता है ।

उपर्युक्त सम्प्रदायों में वैशेषिक, न्याय, सांख्य, योग, पूर्वमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा वेद की प्रमाण मानते हैं और चार्वाक, बौद्ध तथा जैन वेद को प्रमाण नहीं मानते हैं । वेद को प्रमाण मानने में युक्तियों का विवरण यथावसर किया जाएगा ।

वेदप्रामाण्यवादी दार्शनिकों के भी दो रूप हैं—तर्कप्रधान एवम् शब्दप्रधान । जो सम्प्रदाय वेद की प्रामाणिकता का निर्धारण भी तर्क ( अनुमान ) के आधार पर करते उन्हें हम तर्कप्रधान ( परतः प्रामाण्यवादी ) और जो सम्प्रदाय वेद को स्वतःप्रमाण मानते उन्हें हम शब्दप्रधान कह सकते हैं । इस दृष्टि से वैशेषिक तथा न्याय को तर्क-प्रधान कहना स्पष्ट है ।

१. परलोकी पदार्थ आत्मा इत्युच्यते ॥ न्या० सू०, पृ० ५४९ ॥

२. म० स्मृ० २।११ ॥

३. नास्तिक्यं वेदनिन्दां च—मही, ४।१६३ ॥

४. नास्तिक्यं व्रतलोपश्च..... ।

स्वाध्यायाभिसुतस्यागः... ॥ या० स्मृ० ३।२३६-२३९ ॥

शुश्रूषालीकनिर्वन्धो वेदनिन्दा अधीतस्य त्यागः...नास्तिकता कुशीलता... ॥

मिताक्षरा-( ३।२३४-२३२ ॥ ) में उद्धृत बृहद्विष्णुवचन ॥

### वेद की प्रामाणिकता में तर्क का महत्त्व

वेदवाक्य के तात्पर्य-निर्धारण में तर्क का उपयोग परमावश्यक है। अन्यथा वेद की समुचित व्याख्या करना भी असम्भवप्राय है। अतः एव मनु का भी वचन है :—

आप धर्मोपदेशं च वेदशास्त्राविरोधिना ।

यस्तर्कणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः ॥

यद्यपि उपर्युक्त मनुवचन में प्रयुक्त तर्क शब्द का अर्थ साधारणतः वाक्य-शास्त्र—पूर्व सीमांसा<sup>१</sup>—माना जाता है तथापि सीमांसा शब्द के अर्थ—पूजित<sup>२</sup> विचार—पर दृष्टि-पात करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि उक्त तर्कशब्दार्थ सीमांसा केवल पूर्वसीमांसा-दर्शन तक ही सीमित नहीं है। ( किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि तर्क शब्द का प्रयोग पूर्वसीमांसा के लिए होता ही नहीं )।

हमने अतिरिक्त शब्दानिश्चय के कारण अनुमान ( तर्क ) के आधार पर वेदवाक्यार्थ की प्रामाणिकता का निर्धारण तो तर्क निर्भर है ही।

यद्यपि कई आचार्यों ने तर्क की उपयोगिता का खण्डन<sup>३</sup> किया है—ऐसा प्रतीत होता है तथापि पूर्वापर ग्रन्थसम्बन्ध तथा अन्यान्य आचार्यों के वचन के सामग्र्य के आधार पर उनका तात्पर्य यही प्रतीत होता है कि आगमनपेक्ष तर्क निरूपयोग है। अथवा यह कहा जा सकता है कि आगममात्रवेष पदार्थ के विषय में केवल तर्क के आधार पर

१. म० स्मृ० १२।१०६ ॥

२. धर्म प्रतीयमाने तु चेदेन करणात्मना ।

इतिकर्तव्यताभागं सीमांसा पूरयिष्यति ॥ ( भट्ट ) ॥

विषयो वेदवाक्यानाम् पदार्थः प्रतिपाद्यते ।

परीक्षकार्पितैश्शक्यास्तैर्विवेक्तं न तु स्वतः ॥ त० शा० १।३।१ ॥

सीमांसाशास्त्रतेजोभिर्विशेषेणोज्ज्वलीकृते ।

वेदार्थज्ञानरत्ने मे वृणात्तीव विजृम्भते ॥ श्लो० वा० ९ ( उपोद्घात ) ॥

विचारमन्तरेणाव्यवस्थितवेदवाक्यार्थानवधारणात् सीमांसा वेदवाक्यार्थविचारार्त्तिका वेदाकरस्येतिकर्तव्यतामनुविभ्रतीति विद्यास्थानतां प्रतिपद्यते ॥

न्या० म० ( भा-१ ), पृ० ३ ॥

३. पूजितविचारचनो सीमांसाशब्दः । परमपुरुषार्थहेतुभूतसूक्ष्मतमार्थनिर्णयफलता विचारस्य सूक्ष्मता ॥—भामती ( ब्र० सू० १।१।१ ) ।

अतएव तं चि० आदि ग्रन्थों में भी सीमांसा शब्द का प्रयोग उक्त अर्थ में ही तात्पर्यप्रकरण आदि में किया गया है ।

४. यत्नेनानुमितोप्यर्थः कुशलंरनुमातुमिः ।

अभियुक्ततरैश्चैरन्वयैवोपपाद्यते ॥ वाक्यपदीय १।३४ ॥

अवस्थादेशकालानाम् भेदाद्विज्ञासु व्यक्तिषु ।

भावानामनुमानेन प्रसिद्धिरनिदुर्लभा ॥ वाक्यपदीय १।३२ ॥

५. म० स्मृ० १२।१०६ ॥

अत आगमवशेन आगमानुपारितर्कवशेन च चेतनं ब्रह्म जगतः कारणं प्रकृतिश्चेति स्थितम् ॥ ब्र० सू० शां० भा० २।१।११ ॥

इस विषय में क० उ० १।२।८-९ पर शां० भा० भी द्रष्टव्य है ।

मन-माने ढंग से निर्णय कर लेना उचित नहीं है। किन्तु यदि कोई पदार्थ आगमवेद्य नहीं है तो उसकी सिद्धि के लिए प्रत्यक्षादि प्रमाणों की तरह तर्क (अनुमान) का भी उपयोग निराबाध है। अन्यथा आगम से अतिरिक्त प्रमाण मानने का अर्थ ही क्या होगा ?

वस्तुतः यह समझना चाहिए कि तर्क कभी भी निरूपयोग नहीं होता। निरूपयोगिता कुतर्क की होती है। यदि तर्क वस्तुतः तर्क हो तो उससे आगमप्रामाण्य का समर्थन होता है न कि विरोध, क्योंकि दो प्रमाणों में परस्पर विरोध की कोई सम्भावना नहीं होती। यदि कहीं दो प्रमाणों में परस्पर विरोध हीखता हो तो यह समझना चाहिए कि किसी एक प्रमाण में वस्तुतः प्रमाणत्व नहीं है। तर्क के प्रमाण होने के कारण ही मनु-स्मृति में भी 'धर्मनिर्णायिका' 'दशावरा परिपत्' में 'हेतुक' शब्द से तात्त्विक का 'त्रैविध्य' से पृथक् परिगणन किया गया है।

### आत्मज्ञान में तर्क का स्थान

आत्मज्ञान में 'मनन' का महत्त्व तो धूर्ति-सिद्ध है। तर्क को ही औपनिषद् शब्दावली में 'मनन' कहा जाता है। मनन के बिना आत्मा के विषय में असम्भावना की निवृत्ति नहीं हो पाती है। 'नैषा तर्केण मतिरापनेया' इत्यादि कथन का तात्पर्य कुतर्क से है न कि सतर्क से—यह विषय स्पष्ट कर दिया जा चुका है।

उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि आत्मज्ञान के लिए तर्क एक परमावश्यक तत्त्व

१. केवलागमगम्यैर्धैर्यवत्तर्काद्विषये न साध्यादिवत् साधर्म्यवैधर्म्यमात्रेण तर्कः प्रवर्तनीयः ॥ भासती २।१।११ ॥

२. अर्थे श्रुत्येकगम्ये हि श्रुतिमेवाद्वियामहे ।

मानान्तरावगम्ये तु तद्वशात्तद्व्यवस्थितिः ॥ भासती ( प्र० सू० १।१।२३ ) ॥

३. बुद्ध्यारोहाय तर्करचेक्षपेक्षेत तथा सति ।

स्वानुभूत्यनुसारेण तर्क्यतां मा कुतर्क्यताम् ॥ प० वृ० ६।३० ॥

४. न मानयोविरोधोऽस्ति..... ॥ न्या० कु० ३।१९ ॥

५. त्रैविध्यो हेतुकस्तर्का नैरुक्तो धर्मपाठकः ।

प्रथमाश्रमिणः पूर्वे परिचक्ष्याहशावरा ॥ म० स्मृ० १२।१११ ॥

६. आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः ।

सू० आ० उ० ४।५५ ॥

७. युक्त्या सम्भावितवानुसन्धानं मननं तु तत् ॥ प० वृ० १।५३ ॥

न्यायचर्चयमीशस्य मननमपदेशभाक् ।

उपासमैव क्रियते श्रवणानन्तरागता ॥ न्या० कु० १।३ ॥

आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च ।

त्रिधा प्रकल्पयन् प्रज्ञां लभते योगमुत्तमम् ॥

श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यमोपपत्तिभिः ।

मत्वा च सततं ध्येय एते दर्शन-हेतवः ॥

८. तर्कः सम्भावनार्थस्य..... ॥ प० वृ० ७।१०२ ॥

९. क० उ० १।२।९ ॥

२. न्या० भू०



है। अतएव तर्क का विशद विवरण करनेवाला न्याय-वैशेषिक शास्त्र मूर्धन्य स्थान प्राप्त करने योग्य है। रामायण में की गई आन्वीक्षिकी की निन्दा<sup>१</sup> को भी आन्वीक्षिक्याभास से ही सम्बद्ध समझना चाहिए, क्योंकि पदार्थ आन्वीक्षिकी का धर्मशास्त्र से कोई विरोध नहीं हो सकता। यह तथ्य आन्वीक्षिकी शब्द के अर्थ<sup>२</sup> पर दृष्टिपात करने से भी प्रमाणित होता है।

तर्कशास्त्र की शाखाओं में प्रथम स्थान रखनेवाली दो शाखाएँ हैं—वैशेषिक तथा न्याय<sup>३</sup>। इन दोनों शाखाओं में भी वैशेषिकशास्त्र प्रमेयप्रधान है और न्यायशास्त्र प्रमाणप्रधान। यद्यपि प्रमेय ही मुख्य है तथापि अपवर्ग प्रमेय (अपवर्ग<sup>४</sup>) की प्रतिपत्ति प्रामाणानपेक्ष नहीं हो सकती है। यही कारण है कि 'मनन' को तरवसाधारकार का एक अत्यावश्यक अङ्ग माना गया है।

यहाँ यह भ्रम नहीं करना चाहिए कि प्रमेय में सर्वप्रथम आत्मा के सत्वज्ञान की अपेक्षा अपवर्ग को अधिकतर महत्त्व देना अनुचित है, क्योंकि अपवर्ग आत्मस्वरूपाधिगम से अतिरिक्त पदार्थ<sup>५</sup> नहीं है।

उपर्युक्त शास्त्रीय दृष्टि से भिन्न लौकिक दृष्टि से भी तर्क शास्त्र का महत्त्व अत्यधिक है, क्योंकि तर्कशक्ति से रहित व्यक्ति वैमन्यदिन व्यवहार का समुचित निर्वाह भी नहीं हो पाता। अतएव हम निष्कर्ष पर पहुँच जाते हैं कि न्यायशास्त्र मानव-समाज की गतिविधि को व्यवस्थित करने में सर्वप्रथम स्थान रखता है। न्यायभाष्य का निम्नलिखित श्लोक अचरितः सत्य है :—

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।

आश्रयः सर्वधर्माणो विशोद्देशो प्रकीर्त्तिता ॥<sup>६</sup>

धर्मादिनिर्णय में तर्कशास्त्र—न्यायशास्त्र—के महत्त्व को समझने के लिए न्यायमञ्जरी का प्रारम्भिक अंश भी दृष्टव्य है।

न्यायसूत्र के निर्माता तथा उनका समय

यद्यपि वर्तमान न्यायसूत्र के पहले भी न्यायशास्त्र (तर्कशास्त्र) के प्रसार का अपेक्षा नहीं किया जा सकता तथापि सम्प्रति उपलब्धमान न्यायशास्त्रीय साहित्य में न्यायसूत्र ही प्रथम मौलिक ग्रन्थ है।

१. धर्मशास्त्रेषु मुख्येषु विद्यमानेषु दुर्बुधाः।

बुद्धिमान्वीक्षिकीग्राह्य निरर्थं प्रवृत्तिं ते ॥ भा० रा० २।१००।१९ ॥

२. प्रत्यक्षागमाभ्यामोक्षितस्यान्वीक्षणमन्वीक्षा, तथा प्रवर्तते इति आन्वीक्षिकी न्यायविद्या न्यायशास्त्रम्। यत्पुनरनुमानं प्रत्यक्षागमविरुद्धं न्यायाभासः सः इति ॥

न्या० भा० १।१।१ ॥

३. तुलनीयः—तर्कोऽपि द्विविधो वैशेषिकनैयायिकभेदेन ॥

सर्वदर्शनकौमुदी, पृ० ४ ॥

४. प्रमेयेषु अपवर्ग एव मूर्धाभिषिक्तः ॥ न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, पृ० ३५ ॥

५. स्वरूपेण व्यवस्थानमात्मनो मोक्ष इति मोक्षविद्। तन्नात्मस्वरूपमेव कीदृक् इति चिन्तयन्, न पृथक् मोक्षस्वरूपम् ॥ न्यायमञ्जरी, पृ० ८० (प्रमेयप्रकरण)।

६. न्या० भा० १।१।१ ॥

इस न्यायसूत्र के रचयिता का क्या नाम है—इस प्रश्न का समाधान विरकाल से विप्रतिपक्ष रहा है। पञ्चपुराण, स्कन्दपुराण, नैषधीयचरित, विश्वनाथकृति आदि ग्रन्थों में गोतम को न्यायशास्त्र का प्रवक्ता बतलाया गया है; जब कि न्यायभाष्य, न्यायवार्त्तिक, तात्पर्यटीका तथा न्यायमञ्जरी आदि ग्रन्थों में अक्षपाद को। डॉ० सतीशचन्द्र विद्याभूषण तथा डॉ० सुरेन्द्रनाथ दामगुप्त आदि विद्वान् अक्षपाद को गोतम से भिन्न व्यक्ति मानते हैं। किन्तु इस भिन्नता में कोई प्रमाण नहीं है। अक्षपाद तथा गोतम एक ही व्यक्ति हैं।

डॉ० विद्याभूषणजी न्यायसूत्रप्रणेता अक्षपाद का समय लगभग १५० ई० मानते हैं। प्रो० जेंकोर्वा के अनुसार न्यायसूत्र की रचना २००—५०० ई० के बीच मानी गई है। श्री महादेव राजाराम बोदाल के अनुसार गोतम का न्यायसूत्र ई० पू० पञ्चमश तक के अन्त अथवा ई० पू० चतुर्थ शतक के प्रारम्भ की रचना है।

म० म० प० हरप्रसाद शास्त्रीजी अक्षपाद को बुद्धपूर्वकालिक न्यायशास्त्र-प्रतिष्ठाता मानते हैं। किन्तु इनके अनुसार वर्तमान न्यायसूत्र—जो गोतम की कृति है—की रचना महायान बौद्धसम्प्रदाय के बाद प्रायशः २०० ई० में मानी जा सकती है।

प्रो० गाँव महाशय का कथन है कि १००—३०० ई० के प्रसिद्ध सांख्यशास्त्र पञ्चशिख न्यायसूत्र से परिचित थे। अतएव न्यायसूत्र की रचना ईस्वीय वर्ष के प्रारम्भ से कुछ पहले अवश्य हुई होगी।

प्रो० सुआली ३००—३५० ई० के बीच न्यायसूत्र की रचना मानते हैं।

प्रो० सेरवास्की का मत है कि न्यायसूत्र में विज्ञानवाद का उल्लेख है। अतएव न्यायसूत्र की रचना ५०० ई० से पूर्व हुई होगी।

डॉ० गङ्गानाथ झाजी के न्यायभाष्य के भाङ्गलानुवाद की प्रस्तावना में म० म० डॉ० गोपीनाथ कविराज जी ने अनेकानेक युक्तियों से सही निष्कर्ष निकाला है कि ई० पू० षष्ठ शतक में ही न्यायसूत्र की रचना हुई थी। यही मत, प्रारम्भ में, विद्याभूषणजी का भी था। किन्तु म० म० डॉ० उमेश मिश्र जी ई० पू० पञ्चम शतक में न्यायसूत्र की रचना मानते हैं। इन मत-मतान्तरों के विषय में History of Indian Philosophy, Vol. II. (पृ० २४—२७) द्रष्टव्य है।

यतः न्यायसूत्र का स्वरूप विरकाल तक अश्वस्थित रहा है अतएव इसमें किसी सम्प्रदाय के लक्षण या उल्लेख की मौलिकता के निश्चय के अभाव में सम्प्रदायान्तर के उल्लेखादि के आधार पर इसके निर्माणकाल का निर्णय बहुत उपपन्न नहीं है।

अक्षपादप्रणीत न्यायसूत्र की उपलब्ध व्याख्याओं में सर्वप्राचीन है वास्त्यायन<sup>१</sup>

१. History of Indian Philosophy, Vol. II, P. 27.

२. भाष्यकार का नाम वास्त्यायन है—इस विषय में निम्नलिखित प्रमाण है :—

(क) योऽक्षपादसृष्टिं न्यायः प्रत्यभाद्वृत्ताम्बरम् ।

तस्य वास्त्यायन इदं भाष्यजातमवर्णयत् ॥ (न्या० भा० के अन्त में)।

(ख) यदक्षपादप्रतिभो भाष्यं वास्त्यायनो जगौ ॥

न्यायवार्त्तिक, पृ० ५६० (चौखम्बा)।

किन्तु भाष्यकार का यह नाम भोत्रप्रयुक्त है।

का 'भाष्य'। भाष्यकार का दूसरा नाम पञ्चलस्वामी है। कुछ लोग वात्स्यायन को कौटिल्य से अभिन्न मानने के पक्ष में हैं। परन्तु 'आन्वीक्षिकी' शब्द की कौटिल्यसम्मत व्याख्या तथा न्याय-भाष्यकारसम्मत व्याख्या में विसंगति के आधार पर यह मत उचित नहीं प्रतीत होता है।

डॉ० विण्डिस तथा म० म० डॉ० गोपीनाथ कविराज जी के अनुसार वात्स्यायन के न्यायभाष्य से ही यह प्रमाणित है कि सूत्र तथा भाष्य के मध्य में न्यायसूत्र पर एक वास्तविक भी था। परन्तु भाष्य के लक्षण में 'स्वपदानि च वर्ण्यन्ते' के समावेश के आधार पर म० म० डॉ० उमेश मिश्र जी का कथन है कि न्यायभाष्य में उपलब्ध वास्तविकताकार वाक्य भाष्यकार के ही संक्षिप्त वाक्य हैं, वास्तविक नहीं।

इस प्रसङ्ग में कुछ विषय विवेचनीय हैं। वर्धमानोपाध्याय के अनुसार 'भाष्य' शब्द सूत्रार्थप्रधान व्याख्या का पर्याय प्रतीत होता है। प्राचीन परम्परा में सूत्रार्थप्रधान व्याख्या को 'वृत्ति' कहा जाता था एवं वास्तविक की व्याख्या को भाष्य। किन्तु यदि भाष्य में वास्तविकों की व्याख्या के साथ-साथ सूत्रों की भी व्याख्या उपलब्ध हो तो उसे 'महाभाष्य' कहा जा सकता है।

ऐसी स्थिति में यह स्पष्ट है कि यदि न्यायभाष्य में सूत्र तथा वास्तविकों की व्याख्या हो तो इसे महाभाष्य भी कहने में आपत्ति नहीं होनी चाहिए थी। किन्तु ऐसी प्रसिद्धि नहीं है। अतः न्यायभाष्य में वास्तविकों का समावेश असम्भव सा लगता है। वर्धमानोपाध्याय-योक्त लक्षण की दृष्टि में रखकर यदि न्यायभाष्य को भाष्य कहा जाय तब वास्तविकों के समावेश की सम्भावना भी बनी ही रहती है। यदि 'सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र...' आदि परिभाषा के आधार पर इसे भाष्य माना जाय तब तो इसमें वास्तविकों का समावेश नहीं मानना ही उचित है, जैसा डॉ० मिश्रजी का भी मत है। मुझे तो इसी परिभाषा के आधार पर न्यायभाष्य को भाष्य कहना उपयुक्ततर प्रतीत हो रहा है और इसलिए मेरी दृष्टि में न्यायभाष्य में वास्तविकों का सम्मिश्रण प्रामाणिक नहीं है।

जहाँ तक यह समस्या है कि भाष्य वास्तविकों के व्याख्यान को कहा जाता है, सूत्रों के व्याख्यान को नहीं इसके समाधान में इतना ही पर्याप्त है कि यह परम्परा निरपवाद

१ अथ भगवताऽक्षपादेन निःश्रेयसहेतौ शास्त्रे प्रणीते ऋगुपादिते च भगवता पञ्चल-  
स्वामिना... ॥ तात्पर्यटीका, पृ० १ (चौखम्बा)।

न्यायभाष्यकार के नामान्तर की विवेचना के लिए न्यायवास्तविक की म० म० विन्ध्य-  
रवरी प्रसाद जी की भूमिका (पृ० ८०—८६) देखनी चाहिए।

२. डॉ० गङ्गानाथ झा जी द्वारा कृत न्यायभाष्य के आङ्ग्लानुवाद की प्रस्तावना।

३. सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र पदैः सूत्रानुसारिभिः।

स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः॥

४. H. Story of Indian Philosophy, Vol. II, P. 35.

५. सूत्रमुद्धिस्थीकृत्य तत्पाठनियमं विनापि तद्व्याख्यानं भाष्यम् ॥

न्यायनिबन्धप्रकाश।

६. सूत्रार्थप्रधानो ग्रन्थो वृत्तिः ॥ पद्मअरी, पृ० ४, भाग-१ (प्राच्यभारती)।

७. इस विषय के विरोध विवरण के लिए काशिका की प्रस्तावना (चौखम्बा—१९६९),  
पृ० ७४—७५ दृश्य है।



नहीं है। अतएव ब्रह्मसूत्र आदि पर लिखे गए व्याख्यानो को शाङ्करभाष्य, रामानुज-भाष्य आदि कहा जाता है। न्यायभाष्य भी इसी पक्ष का अन्यतम उदाहरण है।

अतएव न्यायभाष्य से पहले न्यायसूत्र पर कोई व्याख्या लिखी गई थी या नहीं—यह विषय सन्दिग्ध है। पश्चान्तर का उपन्यास तो बहुधा मनःकरण के आधार पर भी शास्त्रीय ग्रन्थों में किया गया मिलता है। अतः यह भी अकाट्य प्रमाण नहीं है।

डॉ० सतीशचन्द्र चिन्माषण<sup>१</sup> के अनुसार वात्स्यायन का समय ४०० ई० के भास-पास है। परन्तु डॉ० उमेश मिश्र<sup>२</sup> जी का कथन है कि यह मत निराधार है। उमेश मिश्र जी वात्स्यायन को ई० पू० द्वितीय शतक में सञ्जात मानते हैं।

इस न्यायभाष्य के महत्व में यही प्रबल प्रमाण है कि उद्योतकर, वाचस्पति, वदय-नाचार्य, वर्धमानोपाध्याय तथा शङ्कर मिश्र जैसे महान् तार्किकों द्वारा इस पर व्याख्या तथा उपव्याख्याएँ लिखी गईं। इसकी भाषा अत्यन्त प्राचीन है तथा शैली भी जटिल है। अतएव आज के युग में इस भाष्य की हिन्दी व्याख्या की अत्यावश्यकता आ पड़ी। पं० दुषिंदराज शास्त्रीजी ने हिन्दी व्याख्या में इसी आवश्यकता की पूर्ति की है। इस व्याख्या में न्यायवार्तिक तथा सांख्यटीका आदि का पर्याप्त उपयोग किया गया है जिससे विषय अत्यन्त स्पष्ट हो गया है। अतएव यह व्याख्या छात्रों के लिए अशुपयोगिनी है।

इस नवीन एवम् सम्योचित संस्करण के लिए चौखम्बा प्रकाशन के अध्यक्ष धन्य-वादार्ह हैं।

आशा है कि आज के आलोचनशील विद्वान् इस संस्करण का स्वागत कर प्रकाशक के संस्कृत ग्रन्थों के प्रकाशन में वर्तमान अनुराग को और भी समृद्ध करेंगे।

संस्कृत-पालि-विभाग,  
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी  
श्रीजानकी विद्याहृदयचम्री २०२६

चिनीत  
श्री नारायण मिश्र

१. History of Indian Logic, P. 115.

२. History of Indian Philosophy, Vol. II, PP. 35—36.



## सभाष्यन्यायदर्शन-विषयसूची

### प्रथमाध्याय का प्रथम आह्निक

प्रामाण्यग्रहणोपाय तथा प्रमाणफल का निरूपण	५०
ज्ञातव्य पदार्थ	१
तत्त्वज्ञानार्थनिरूपण	३
असत् के अस्तित्व की प्रमाण से उपलब्धि	४
बोधन पदार्थों का उद्देश	५
'तत्त्वज्ञान' तथा 'निःश्रेयसाधिगम' शब्दों में समासप्रदर्शन	५
संज्ञादि पदार्थों के 'प्रमेय' से पृथक् निरूपण की आवश्यकता	६
प्रयोजनपदार्थनिरूपण	८
वितण्डा की व्याख्या की आवश्यकता	९
इष्टान्त पदार्थ का व्याख्यान तथा इसके पृथग्बचन की उपपत्ति	१०
सिद्धान्तपदार्थ का निरूपण तथा इसके पृथग्बचन की अपेक्षा	११
पञ्चावयवनिरूपण तथा इनके पृथग्बचन की आवश्यकता	१२
तर्क का स्वरूप, इसकी प्रमाणानुप्राप्तता एवं इसके पृथग्बचन की आवश्यकता	१३
निर्णयपदार्थ-निरूपण	१३
बाध-निरूपण	१४
निग्रहस्थानों से पृथक् हेत्वाभासों की व्याख्या का प्रयोजन	१५
छल, जाति तथा निग्रहस्थान पदार्थों के पृथग्बचन का प्रयोजन	१५
'आग्नीषिक्ती' का सर्वज्ञास्वाप्नप्रयोगित्व	१६
तत्त्वज्ञान तथा निःश्रेयसाधिगम में हेतुहेतुमत्ताव का प्रतिपादन	१७
मिथ्याज्ञान का स्वरूप तथा उसके परिणाम	१८
दोषनिरूपण	१९
प्रवृत्तिनिरूपण	२०
जन्मनिरूपण	२०
दुःखनिरूपण	२१
तत्त्वज्ञानस्वरूपनिर्देश	२२
शास्त्र की त्रिविध प्रवृत्ति	२३
प्रमाण-विभाग	२४
प्रमाण-फल-निरूपण	२५
प्रमाणसामान्यलक्षण	२६
प्रमाणसम्बन्ध-व्यवस्था	२७
प्रत्यक्षलक्षण	२८
प्रत्यक्षकारण-वर्णन	२९



प्रत्यक्षसूत्रपदकृत्य	३८
मन का इन्द्रियत्व	३२
अनुमानलक्षण तथा अनुमान-प्रमेदनिरूपण	३३
उपमानलक्षण	३७
शब्दलक्षण	३९
शब्दप्रमाणद्वैविध्य-निरूपण	४०
प्रमेयविभाग	४२
आत्मानुमापक हेतुओं को व्याख्या	४४
शरीरनिरूपण	४७
इन्द्रियनिरूपण	४८
इन्द्रियों का भौतिकत्व	५०
भूत के नाम	"
'अर्थ'-निरूपण	"
बुद्धि-लक्षण	५१
मनःसाधक हेतु	५३
प्रवृत्तिलक्षण	५४
दोषलक्षण	५५
प्रेमभाषलक्षण	५६
फललक्षण	५७
दुःखलक्षण	५८
अपवर्गलक्षण	५९
मोक्ष में निम्नसुखाभिव्यक्ति का पूर्वपक्ष तथा उसका समाधान	६०
संशयलक्षण	६७
संशय का ज्ञेयस्थत्व तथा ज्ञातृस्थत्व भेदों से भेदद्वय	७१
प्रयोजनलक्षण	"
दृष्टान्तलक्षण	७२
सिद्धान्तसामान्यलक्षण	७३
सिद्धान्तविभाग	"
सर्वतन्त्रसिद्धान्तनिरूपण	७५
प्रवृत्तन्त्रसिद्धान्तलक्षण	७५
अधिकरणसिद्धान्तनिरूपण	७६
अभ्युपगमसिद्धान्तनिरूपण	७७
पञ्चावयवविभाग	७९
दशावयववाद तथा उसका खण्डन	८०
प्रतिज्ञालक्षण	८१
हेतुलक्षण तथा हेतु-प्रभेद	८२
उदाहरणलक्षण	८३
उदाहरण का अन्वय तथा व्यतिरेक भेदों से द्वैविध्य	८५
द्विविध उपनयननिरूपण	८७

निगमननिरूपण	८८
अवयवपञ्चकप्रयोजन	९१
तर्कनिरूपण	९२
तर्क की लक्ष्यज्ञानार्थता	९४
निर्णयपदार्थनिरूपण	९५

### प्रथमाध्याय का द्वितीय आह्निक

वादनिरूपण	९९
जल्पनिरूपण	१०२
वितण्डानिरूपण	१०४
हेत्वाभासविभाग	१०५
सव्यभिचारनिरूपण	"
धिरुद्धनिरूपण	१०७
प्रकरणसमनिरूपण	१०८
साध्यसमनिरूपण	११०
कालातीतनिरूपण	११२
छल-लक्षण	११४
छल भेद	११५
वाक्छलनिरूपण	"
सामान्यच्छलनिरूपण	११८
उपचारच्छलनिरूपण	११९
वाक्छल तथा उपचारच्छल में अभिज्ञता का प्रतिपादक पूर्वपक्ष	१२२
उक्त पूर्वपक्ष का खण्डन	"
जातिनिरूपण	१२४
निग्रहस्थाननिरूपण	१२५
निग्रहस्थान के बहुत्व का उपपादन	१२६

### द्वितीयाध्याय का प्रथम आह्निक

( संशय-परीक्षाप्रकरण )	१२८
संशय की असत्ता का प्रतिपादक पूर्वपक्ष	"
उक्त पूर्वपक्ष का निराकरण	१३२
संशयपरीक्षा के प्राथमिकत्व का उपपादन	१३९
प्रमाणसामान्यपरीक्षा	"
प्रत्यक्षलक्षणपरीक्षा के प्रसङ्ग में प्रत्यक्षलक्षण की अनुपपत्ति की आशङ्का	१४०
उक्त आशङ्का का समाधान	१४२
प्रत्यक्ष के अनुमानान्तर्भाव की आशङ्का	१४०
उक्त आशङ्का का निराकरण	१४३
अवयवविसाखप्रतिपादन	"
अवयवविविषयक सन्देह	१४६

उक्त सन्देह का एकत्वादिविशिष्ट पदार्थ के प्रत्यक्षत्व के आधार पर निराकरण सेनावनादि के समान अवयवसमूह के भी एकत्वादि-विशिष्ट रूप में प्रत्यक्ष की आशङ्का तथा उसका निराकरण	१७७ १७९
परिमाणो-ज्ञान से भी अवयवसमूहातिरिक्त अवयवी की सिद्धि ( अनुमानपरीक्षाप्रकरण )	१८२
अनुमान की प्रामाणिकता में पूर्वपक्ष	१८८
उक्त पूर्वपक्ष का निराकरण ( वर्तमानकालपरीक्षा )	१९०
वर्तमानकाल के साथ में पूर्वपक्ष	१९१
उक्त पूर्वपक्ष का निराकरण ( उपमानपरीक्षाप्रकरण )	१९२
उपमान की अतिरिद्धि की आशङ्का तथा उसका खण्डन	१९८
अनुमान में उपमान के अन्तर्भाव का प्रतिपादक पूर्वपक्ष	१९९
उक्त पूर्वपक्ष का खण्डन ( शब्दसामान्यपरीक्षाप्रकरण )	२००
शब्द की अनुमानगतार्थता की आशङ्का तथा उक्त आशङ्का का निरास	२०२
प्राप्तिरूप शब्दार्थसम्बन्ध की अनुपपत्ति	२०६
सामयिक शब्दार्थसम्बन्ध की उपपत्ति ( शब्दविशेषपरीक्षाप्रकरण )	२०८
वैदिक शब्द की अप्रामाणिकता का पूर्वपक्ष तथा उसका निराकरण	२१०
ब्राह्मण वाक्यों के तीन प्रकार	२१६
विधिवाक्यस्वरूपनिरूपण	२१७
अर्थवादनिरूपण	"
अनुवादस्वरूप-निरूपण	२२०
अनुवाद तथा पुनरुक्त में अमेद् की आशङ्का एवम् उसका खण्डन	२२१
वेदप्रामाण्यसाधक हेत्वन्तरनिरूपण	२२२

### द्वितीयाध्याय का द्वितीय आह्निक

#### ( प्रमाणचतुष्टयपरीक्षा प्रकरण )

ऐतिह्य, अर्थापत्ति, सम्भव तथा अभाव के पृथक् प्रमाण होने के कारण प्रमाण- चतुष्टय की अनुपपत्ति का पूर्वपक्ष	२२७
उक्त ऐतिह्यादि प्रमाणों का शब्दादि प्रमाणों में अन्तर्भाव का प्रतिपादन	२२८
अर्थापत्ति में प्रमाणत्वाभाव का प्रतिपादक पूर्वपक्ष तथा उसका निराकरण	२३०
अभाव में प्रमाणत्वाभावप्रतिपादक पूर्वपक्ष तथा उसका खण्डन	२३३
( शब्दाऽनित्यत्वपरीक्षाप्रकरण )	
शब्दस्वभावविषयक विभिन्न पूर्वपक्ष	२३७
शब्दानित्यप्रतिपादक उत्तरपक्ष	२३८
शब्दानित्यत्ववादी पूर्वपक्ष तथा उसका खण्डन	२५५

( शब्दपरिणामपरीक्षाप्रकरण )

वर्णारम्भक शब्द में व्याकरणनिर्देशानुसारी-विकार के अस्माभावस्य के कारण	२६३
वर्णनित्यत्व का प्रतिपादक पूर्वपक्ष तथा उसका निराकरण	२६१
पद की परिभाषा	२६२
पदार्थविषयक संशय	२६२
व्यक्ति का पदार्थत्व-प्रतिपादक पक्ष	२६२
व्यक्तिपदार्थत्वपक्ष का खण्डन	२६४
व्यक्ति-प्रतीति में औपचारिकत्व तथा उपचार के आधारों का निरूपण	२६५
आकृतिपदार्थवाद तथा उसका निराकरण	२६७
जातिपदार्थवाद तथा उसका खण्डन	२६८
व्यक्ति, आकृति तथा जाति की समष्टि में पदार्थत्व का प्रतिपादक सिद्धान्तपक्ष	२६९
व्यक्ति की परिभाषा	२७०
आकृतिनिरूपण	२७१
जातिनिरूपण	२७२

तृतीयाध्याय का प्रथम आह्निक

इन्द्रियव्यतिरिक्त आत्मा के विषय में संशय एवम् उसका निराकरण	२७३
शरीरव्यतिरिक्त आत्मा के विषय में संशय तथा उसका निवारण	२७५
देहादिव्यतिरिक्त आत्मा के निरूपण के प्रसङ्ग में चक्षुरद्वैतपरीक्षण	३०४
देहादिव्यतिरिक्त आत्मसाधक हेतुओं की मनःसाधकत्वप्रयुक्त अर्थान्तरणा का प्रतिपादक पूर्वपक्ष	३१३
उक्त पूर्वपक्ष का खण्डन	"
आत्मनित्यत्वपरीक्षा	३१६
प्रसङ्गात् नवजात शिशु के रागादि का पूर्वजन्मानुभूत विषयानुचिन्तनजन्यत्व	३१७
आत्मनित्यत्वसाधक हेतुवन्तर	३२०

( शरीरपरीक्षाप्रकरण )

मानवादि शरीर में पृथिन्युपादानकत्व-प्रतिपादन	३२९
उक्त शरीर में भूतत्रयोपादानकत्व, भूतचतुष्टयोपादानकत्व तथा भूतपञ्चकोपादान-कत्व का निराकरण	३३०

( इन्द्रियपरीक्षाप्रकरण )

इन्द्रिय के भौतिकत्व में संशय	३३३
इन्द्रिय का सांख्यसम्मत आहङ्कारिकत्व और विभुत्व	३३४
सांख्यमत का खण्डन	३३५
चाक्षुषरश्मि की स्थापना	"
इन्द्रियार्थसंस्पर्श में ज्ञानकारणत्व का उपपादन	३४५

( इन्द्रियमानात्वपरीक्षाप्रकरण )

स्वर्गिन्द्रियभिन्न इन्द्रिय का प्रतिषेधक पूर्वपक्ष तथा उसका निराकरण	३५३
पौंख बाह्येन्द्रिय की स्थापना	३५८
यस्य इन्द्रिय में प्रतिनियत गुणग्राहकता का उपपादन	३६४



( अर्थपरीक्षाप्रकरण )

पृथिव्यादि द्रव्यों में रूपादि गुणों की सत्ता का यथायोग्य निरूपण ३६५

तृतीयाध्याय का द्वितीय आह्निक

( बुद्धयनित्यत्वपरीक्षाप्रकरण )

बुद्धि की अनित्यता में संशय ३७७

सांख्यसम्मत बुद्धिनित्यत्व का निराकरण ३७८

वृत्ति तथा वृत्तिमात्र में अभेद का खण्डन ३८१

मन के अविभूतत्व का उपपादन ३८३

प्रसङ्गात् क्षणभङ्गवाद का उत्थापन तथा उसका निराकरण ३८७

प्रसङ्गात् सांख्यसम्मत परिणामवाद का खण्डन ३९१

( बुद्धि के आत्मगुणत्व की परीक्षा )

बुद्धि में बहिरिन्द्रियगुणत्व तथा अर्थगुणत्व का निरास ३९४

बुद्धि में मनोगुणत्व का निराकरण ३९६

बुद्धि के आत्मगुणत्व में शङ्का तथा उसका समाधान ३९८

एक काल में अनेक स्मृतियों की आपत्ति तथा इसके अनेकानेक-समाधान ४००

आत्मा में हृत्कादि गुणों के समवाय का प्रतिपादन ४११

भूतेन्द्रियादि में बुद्धिसमवायित्व का प्रतिषेध ४१३

स्मरणकर्तृत्व का आत्मनिष्ठत्व-प्रतिपादन ४२२

स्मृति के निमित्तों का विवरण ४२२

बुद्धि के उत्पन्न-विनाशित्व का निरूपण ४२५

बुद्धि के शरीरगुणत्व का खण्डन ४३१

( मनःपरीक्षाप्रकरण )

प्रतिशरीर मन के एकत्व का पूर्वपक्षनिरासपूर्वक प्रतिपादन ४३९

मन के अणुत्व का निरूपण ४४३

शरीरोत्पत्ति में अदृष्ट की कारणता का उपपादन ४४५

इस प्रसङ्ग में भूतमात्रजन्मत्वप्रतिपादक नास्तिकमत तथा उसका खण्डन ४४५

शरीर में अदृष्टप्रयुक्त प्रायःआत्मनित्यत्व का उपपादन ४५०

अकर्मनिमित्त शरीरोत्पत्तिरूप सांख्यमत का निराकरण ४५२

इसी प्रसङ्ग में जैनमत का खण्डन ४५६

चतुर्थाध्याय का प्रथम आह्निक

प्रवृत्तिपरीक्षण ४६३

दोषपरीक्षण ४६४

धैराणिकदोषनिरूपण ४६५

मेघभावपरीक्षण ४६९

मेघभावविषयक सांख्यमत का सयुक्तिक खण्डन ४७१

व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति का सप्रमाण उपपादन ४७३

बौद्धसम्मत अभावकारणवाद तथा उसका खण्डन ४७६

अद्वैत वेदान्तसम्मत ( अविद्योपहित ) ईश्वर में जगत् की उपादानकारणता का सयुक्तिक खण्डन	४७७
ईश्वर की निमित्तकारणता तथा ईश्वर के स्वरूप का निरूपण	४८०
धार्वाकसम्मत आकस्मिकवाद ( कार्यकारणभावाभाव ) का निराकरण तथा कार्यकारणभाव का उपपादन	४८२
सर्वानित्यत्ववाद तथा उसका खण्डन	४८५
सर्वनित्यत्ववाद तथा उसका निराकरण	४८७
सर्वपृथक्त्ववाद तथा उसका निरास	४९३
सर्वशून्यतावाद तथा उसका खण्डन	४९६
संक्षयैकान्तवाद तथा उनका निराकरण	५०४
( फलपरीक्षाप्रकरण )	
वैदिक कार्य के पारलौकिक फल के विषय में संशय तथा उसका निराकरण	५०८
साध्यसम्मत सत्कार्यवाद तथा उसका खण्डन	५१२
प्रीति का फलत्वनिरूपण	५१५
( दुःखपरीक्षाप्रकरण )	
दुःख में सुखाभावात्मकत्व का प्रतिषेध तथा उसकी भावरूपता का व्यवस्थापन	५१६
अन्य शरीरादि की औपचारिक दुःखरूपता का प्रतिपादन	५१८
( अपवर्गपरीक्षाप्रकरण )	
अपवर्ग की असम्भावना का प्रतिपादक पूर्वपक्ष तथा उसका सयुक्तिक निराकरण	५२२
अपवर्ग में क्लेशसन्तति के अत्यन्तोच्छेद का उपपादन	५२६

### चतुर्थाध्याय का द्वितीय आह्निक

( तत्त्वज्ञानोत्पत्तिप्रकरण )	
तत्त्वज्ञानविषयनिरूपण	५४२
तत्त्वज्ञानफलनिरूपण	५४६
हेयोपादेयसंज्ञाविवेचन	५४७
( अवयविप्रकरण )	
अवयवविषयक संशय तथा उसका निराकरण	५५०
अवयवभावसाधक हेतुओं का उद्घाटन तथा उनका खण्डन	५५२
अवयवी न मानने पर अनुपपत्ति	५६०
सर्वाभावात्मक प्रलय का खण्डन	५६१
परमाणुस्वरूपनिरूपण	५६२
परमाणु के निरवयवत्व में पूर्वपक्ष तथा उसका खण्डन	५६२
बाह्यार्थभङ्ग-निराकरण	५७०
तत्त्वज्ञानहेतुनिरूपण	५८२
समाधि की अनुपपत्ति का खण्डन	५८३
अपवर्ग के प्राप्त्यर्थ यम-नियमादि का अनुष्ठान	५८८
( तत्त्वज्ञानपरिपालनप्रकरण )	
तत्त्वज्ञानपरिपालनार्थ जस्य तथा वितण्डा के प्रयोग की आवश्यकता	५९१

## पञ्चमाध्याय का प्रथम आह्निक

२५ प्रकार की जातियों का परिगणन	५९४
साधर्म्यसम तथा वैधर्म्यसम का सविस्तर विवरण तथा उनका समाधान	५९५
उत्कर्षसम आदि छ' जातियों का निरूपण तथा उनका समाधान	६००
प्राप्तिसम तथा अप्राप्तिसम का निरूपण तथा समाधान	६०४
प्रसङ्ग तथा प्रतिद्वन्द्वान्तसम के लक्षण एवं उनका समाधान	६०५
अनुत्पत्तिसम का लक्षण तथा उसका समाधान	६०८
संशयसम का लक्षण तथा उसका उत्तर	६०९
प्रकरणसम का लक्षण तथा उसका समाधान	६११
अहेतुसम का लक्षण तथा उसका समाधान	६१३
अर्थापत्तिसम का लक्षण तथा उसका समाधान	६१६
अविशेषसम का लक्षण तथा उसका उत्तर	६१७
उपपत्तिसम का लक्षण तथा उसका उत्तर	६२०
उपलब्धिसम का लक्षण तथा उसका समाधान	६२१
अमुपलब्धिसम का लक्षण तथा उसका समाधान	६२३
जनित्यसम का निरूपण तथा उसका उत्तर	६२६
नित्यसम का लक्षण तथा उसका समाधान	६२८
कार्यसम का लक्षण तथा उसका उत्तर	६३०
पट्पत्तीनिरूपण	६३२

## पञ्चमाध्याय का द्वितीय आह्निक

निग्रहस्थान के विभाग	६४०
प्रतिज्ञाहानिनिरूपण	६४१
प्रतिज्ञान्तरनिरूपण	६४३
प्रतिज्ञाविरोधनिरूपण	६४४
प्रतिज्ञासंन्यासनिरूपण	६४५
हेत्वन्तर-निरूपण	६४५
अर्थान्तर-निरूपण	६४७
निरर्थक-निरूपण	६४८
अविज्ञातार्थ-निरूपण	६४९
अपार्थक-निरूपण	"
अप्राप्तकाल-निरूपण	६५०
अयून-निरूपण	६५१
अधिक-निरूपण	"
पुनरुक्त-निरूपण	६५२
अननुभाषण-निरूपण	६५३
अज्ञान-निरूपण	६५४
अप्रतिभा निरूपण	"

चिन्तेषु-निरूपण	६५५
मतानुज्ञा-निरूपण	"
पर्याप्तयोऽप्योपेक्षण-निरूपण	६५६
निरनुयोऽप्यानुयोम-निरूपण	६५७
अपसिद्धान्त-निरूपण	"
हेत्वाभास ( का मिश्रहृद्यानत्व ) निरूपण	६५९
परिधिष्ट में व्यायसूचीनिबन्ध	६६१

वस्तुन्तरस्य भाष्येऽस्मिन् प्रतिपक्षि-निरूपणात् ।

विषयाणामियं सूची स्थूलदृष्ट्यैव साधिता ॥

( सम्पादकः )

---





॥ श्रीः ॥

# न्यायदर्शनम्

वात्स्यायनभाष्यसहितहिन्दीव्याख्योपेतम्।

अथ प्रथमाध्याये प्रथमाह्निकम्

प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत्प्रमाणम् ।

श्री गणेश शारदा सह श्री गुरु चरण सरोज ।

चन्दन करि न्यायभाष्य का रचूं भाषाव्याख्यान ॥

पदार्थोद्देश प्रकरण

वास्तविक तथा नास्तिक दर्शनों में से द्वैत तथा अद्वैतवादि जिनके मत में क्रम से प्रमाण तथा प्रमेय का व्यवहार सत्य है अथवा मायिक तथा सांश्रुतिक है संपूर्ण दर्शनकारों को अपने-अपने मन से सिद्ध होने वाले प्रमेय ( जानने योग्य ) पदार्थों की सिद्धि करने में प्रमाणों की आवश्यकता होती है। ससार के लौकिक व्यवहार भी प्रत्यक्षादि प्रमाणों के बिना नहीं हो सकते। ईश्वर कारण महर्षि गौतम ने अपने मन की प्रमेय पदार्थों की सिद्धि में विशेषकर अनुमान प्रमाण-रूप न्याय के पूर्वोक्त तथा उत्तराह्नों के सहित वादादि कथा द्वारा साधक प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अन्वयव, तर्क, निगम, वाद, जरूप, वितण्डा, छल, जाति, नियत, स्थान ऐसे षोडश ( सोलह ) पदार्थ माने हैं जिनमें प्रमाण ही प्रमेयों के साधक होते हैं। इन सर्वत्र सिद्धान्त के अनुसार प्रमाण पदार्थ ही को मुख्यता देते हुए उक्त सोलह पदार्थों में प्रमाण को प्रथम (प्रधान) स्थान दिया है, यह स्पष्ट है। इसी बात की पुष्टि के लिये सांख्यकारिकाकार ईश्वरकृष्ण विद्वान् ने 'प्रमेयसिद्धिः प्रमाणादि' ऐसा कारिका के अन्त में कहा है। अतः 'प्रमाण प्रमेय' इत्यादि गौतमप्रणीत प्रथम सूत्र की भूमिका रचते हुए महर्षि वात्स्यायन प्रमाण पदार्थ की प्रधानता प्रत्यक्ष, उपमान आदि और प्रमाणों से सिद्ध होने योग्य न होने के कारण अनुमान प्रमाण से प्रमाण पदार्थ में सप्रयोजनता की सिद्धि करते हुए उसमें प्रधानता सिद्ध करते हैं— 'प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत्प्रमाणम्' इन प्रथम व्याख्या करने योग्य भाष्य में। इस अनुमान में प्रमाण सामान्य पक्ष है, अर्थवत्ता ( अर्थ का अव्यभिचार ) साध्य है, एवं 'प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यात्' यह हेतु है, जिससे प्रत्यक्षादि प्रमाण, प्रयोजन ( अर्थ का व्यवभिचार न होना रूप ) सहित है, प्रत्यक्षादि प्रमाणों से अर्थों ( पदार्थों ) का ज्ञान होने पर प्रवृत्ति में सफलता होने से ऐसा अनुमान का आकार जानना चाहिये। इस अनुमान से प्रमाण पदार्थ प्रमेयादि पन्द्रह पदार्थों से श्रेष्ठ है, अतः महर्षि गौतम ने उसे प्रथम स्थान दिया है यह सिद्ध होता है। किन्तु यहां पर ऐसा पूर्वपक्षो आक्षेप कर सकता है कि प्रमाणादि पदार्थों के तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस प्राप्त होता है वह गौतम मुनि का प्रथम सूत्र में कहना प्रमत्त नही

प्रमाणमन्तरेण नार्थप्रतिपत्तिः, नार्थप्रतिपत्तिमन्तरेण प्रवृत्तिरामर्त्यम् ।  
प्रमाणेन स्वत्वयं ज्ञाताऽर्थमुपलभ्य तमर्थमभीप्सति जिहासति वा ।

तस्येप्साजिहासाप्रयुक्तस्य समीहा-प्रवृत्तिरित्युच्यते ।

सामर्थ्यं पुनरस्याः फलेनाऽभिसम्बन्धः । समीहमानस्तमर्थमभीप्सन्  
जिहासन् वा तमर्थमाप्नोति जिहासति वा ।

हो सकता, क्योंकि कथार्थ ज्ञान की कारणतारूप प्रमाणता प्रामाण्य निश्चय से ही सिद्ध होगी, किन्तु यह प्रामाण्य का निश्चय अपने से, अपने किसी से अथवा पर (दूसरे) से होगा। यह प्रश्न यहाँ ही सकता है। जिसमें अपने स्वरूप को न जानने वाले सबेदन (ज्ञान) से अपने में प्रामाण्य का निश्चय नहीं हो सकने के कारण प्रथम पक्ष नहीं हो सकता। और अपने किसी से मानें तो ज्ञानका ग्रहण होने पर भी उसके प्रामाण्य का ग्रहण न हो सकेगा। यदि स्वप्रकाश मानें तो भी यह ज्ञान है ऐसा ग्रहण हो सकेगा न कि उसके प्रामाण्य का। अतः द्वितीय पक्ष भी असम्भव है। यदि तृतीय पक्ष से पर को या उसके ज्ञान को प्राप्त माना जाय तो यह भी नहीं हो सकता, क्योंकि स्वयं जब उसमें प्रामाण्य का निश्चय नहीं है तो वह प्रवर्तक पूर्वज्ञान में प्रामाण्य का निश्चय कैसे करा सकेगा। यदि हममें स्वयं प्रामाण्य मानें तो प्रथम ने क्या अपराध किया है कि उसमें स्वयं प्रामाण्य न माना जाय। अतः प्रथम प्रामाण्य के ग्रहण का असम्भव होने के कारण तत्त्वके अधीन प्रमाणता का निश्चय होना कठिन है और प्रमाणता के ग्रहण न होने से प्रमाणधीन प्रमेय पदार्थों का निश्चय नहीं हो सकता, नह्यान् उक्त को हरने वाले तत्त्वक सर्प के मस्तक के मणि के उपदेश के समान यह न्यायशास्त्र का उपदेश भी करने के लिये अशक्य होने के कारण व्यर्थ है, एवं मोक्ष के भागी आत्मादि प्रमेयों को प्रथम कहना ही युक्त है। यह भी पूर्व पक्षी आक्षेप यहाँ कर सकता है। इन दोनों का समाधान करने के लिये ही यह भूमिका-भाष्य व्याख्यान महर्षि का है, जिसमें प्रामाण्य ग्रहण के उपाय के कहने से शास्त्र का प्रयोजन होने के कारण शास्त्र व्यर्थ नहीं है यह सूचित होता है। अथवा प्रमाण एवं प्रवृत्ति इन दोनों में कौन (समर्थ) बलवान है, शिष्टों की इस जिहासा के होने पर लोक-व्यवहार के अनुसार दोनों ही समर्थ हैं यह उक्त भाष्य सूचित करता है। अथवा प्रमाण, प्रमेय, प्रमाता तथा प्रमिति इन चारों में एवं हेय, ज्ञान, आदि चतुर्गों में भी प्रमाण ही प्रधान है यह दिखाने के लिये उक्त भूमिका भाष्य है ऐसा टीकाकारों के मन से मित्र होता है। उक्त व्याख्येय भाष्य में प्रमाण को प्रवृत्तिजनकता दिखाई है वह साक्षात् नहीं है किन्तु अर्थ के ज्ञान के द्वारा यह सूचित करने के लिये 'प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तिः' ऐसा कहा है जिससे उक्त अनुमान प्रमाण ही प्रामाण्य का ग्राहक है यह मित्र होता है। इस न्यायशास्त्र में प्रमाण शब्द प्रायः ज्ञान के कारण को कहता है जो प्रतीयते अनेन इमं व्युत्पत्ति से बोध्य है जिसका प्रमिति फल है। किन्तु कहीं-कहीं प्रमिति (ज्ञान) का भी वाचक है, जिसमें पुनः का प्रयत्न फल है। किन्तु इस भाष्य में अग्रिम व्याख्या के अनुसार कारण वाचक है, यह मित्र होता है।

उक्त व्याख्यान योग्य संक्षिप्त भाष्य की भाष्यकार स्वयं व्याख्या करते हैं कि बिना प्रमाण के पदार्थ का ज्ञान नहीं होता, और बिना अर्थ के ज्ञान की प्रवृत्ति में सामर्थ्य (सफलता) नहीं होती। क्योंकि प्रमाण से ही पदार्थ को ज्ञाना पुरुष प्राप्त कर उस पदार्थ को प्राप्त करना चाहता है अथवा त्याग करना चाहता है। उस प्राप्ति तथा त्याग की इच्छा से प्रेरित पुरुष को समीहा (प्रयत्न) की प्रवृत्ति ऐसा कहते हैं। उस प्रवृत्ति का फलके साथ सम्बन्ध होने को ही सामर्थ्य कहते हैं।

अर्थस्तु सुखं सुखहेतुश्च, दुःखं दुःखहेतुश्च । सोऽयं प्रमाणार्थोऽपरि-  
सङ्ग-येयः, प्राणभृद्देहस्यापरिसङ्ग-येयत्वान् । अर्थवति च प्रमाणे प्रमाता प्रमेयं  
प्रमितिरित्यर्थवन्ति भवन्ति ।

कस्मात् ? अन्यतमापायेऽर्थस्यानुपपत्तेः । तत्र यस्येप्साजिहासाप्रयुक्तस्य  
प्रवृत्तिः स प्रमाता, स येनार्थं प्रमिणोति तत्प्रमाणं, योऽर्थः प्रमीयते तन्  
प्रमेयं, यन् अर्थविज्ञानं सा प्रमितिः, चतसृषु चैवंविधास्वर्थतत्त्वं परिसमाप्यते ।

किं पुनस्तत्त्वम् । ततश्च सद्भावोऽसत्तत्त्वाऽसद्भावः । सत्सदिति गृह्यमाणं  
यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं भवति । असत्ताऽसदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं  
तत्त्वं भवति ।

कथमुत्तरस्य प्रमाणेनोपलब्धिरिति ? । सत्युपलभ्यमाने तदनुपलब्धेः

क्योंकि प्रयत्न करने वाला प्राणी उस पदार्थ को प्राप्त करने अथवा त्याग करने की इच्छा  
करता हुआ उस पदार्थ को प्राप्त करता है अथवा त्याग करता है । वह अर्थ संसार में सुख,  
दुःख का कारण, दुःख तथा दुःख का कारण इस प्रकार चार प्रकार का है । किन्तु यह प्रमाण से  
सन्निहित होनेवाला उक्त चारों प्रकार का अर्थ अपरिसंख्येय गणना के अयोग्य अर्थात्  
( अनियत ) है । क्योंकि प्राणियों के विशेष अपरिसंख्येय ( गणना के योग्य नहीं है ) और  
उक्त अनुमान से प्रमाण में सप्रयोजनता सिद्ध होने के कारण ही, प्रमाता ( ज्ञाता ), प्रमेय  
( विषय ) तथा प्रमिति ( ज्ञान ) ये तीनों भीअर्थवान् ( सप्रयोजन ) हैं, यह सिद्ध होता है ।

ऐसा क्यों ? उत्तर—अन्यतम ( अत्यन्त साधक प्रमाण ) के न रहने पर अर्थ की सिद्धि  
के न होने से । उक्त प्रमाणादि चतुष्टय में से पदार्थ के प्राप्त होने को तथा त्याग करने की  
इच्छा से जिसकी प्रवृत्ति होती है उसे प्रमाता कहते हैं । तथा वह प्रमाता पुरुष जिसके द्वारा  
जानने योग्य विषय ( अर्थ ) को जानता है उसे प्रमाण, एवं जो पदार्थ जाना जाता है उसे प्रमेय  
( जानने योग्य विषय ) तथा जो पदार्थ का विशेषरूप से ज्ञान होता है वह प्रमिति कहानी है ।  
इन प्रमाणादि चतुष्टय में पदार्थ का तत्त्व ( वास्तविक ज्ञान ) समाप्त होता है ( अर्थात् किन्ती  
पदार्थ को प्रमाण से जानने में इन चारों से अतिरिक्त किसी दूसरे की आवश्यकता नहीं होती,  
क्योंकि इसीसे वह उस पदार्थ का ज्ञान अथवा उपादान करने का निश्चय कर लेता है । )

प्रश्न—वह पदार्थ का तत्त्व क्या है ? उत्तर—सत् ( भावरूप पदार्थ ) का सद्भाव ( वर्तमान  
होना अर्थात् प्रमाण का विषय होना ) तथा असत् ( अभावरूप पदार्थ ) का, असद्भाव  
( वर्तमान न होना अर्थात् निषेध प्रमाण का विषय होना ) ही पदार्थों का तत्त्व होता है । क्योंकि  
यह सत् यह सत् है, भावरूप असत् पदार्थ है इस प्रकार जाना जाता हुआ जैसा उसका स्वरूप  
है यदि विपरीत ( अभावरूप ) न हो तो वह उस भावरूप पदार्थ का तत्त्व कहलाता है । और  
यह असत् है यह असत् है ( अर्थात् नहीं है ) इस प्रकार अभावरूप से जाना हुआ जैसा उक्त  
अभावरूप है यदि उसके विपरीत ( भाव रूप ) न हो तो वह उस अभाव पदार्थ का तत्त्व  
( वास्तविक स्वरूप ) कहलाता है ।

प्रश्न—( दूसरे ) अभावरूप पदार्थ की प्रमाण से उपलब्धि ( ज्ञान ) कैसे होता है ( अर्थात् )  
भाव पदार्थ का प्रमाण आदक हो सकता है किन्तु असत् पदार्थ का वह आदक कैसे होगा ?

उत्तर—सत् ( भावरूप ) पदार्थ को उपलब्धि ( ग्रहण ) होने के समय ही, उस असत्



प्रदीपवत् । यथा दर्शकेन दीपेन दृश्ये गृह्यमाणे तदिव यन्न गृह्यते, तन्नास्ति, यद्यभविष्यदिदमिव व्यज्ञास्यत, विज्ञानाभावात्नास्तीति, एवं प्रमाणेन सन्ति गृह्यमाणे तदिव यन्न गृह्यते, तन्नास्ति, यद्यभविष्यदिदमिव व्यज्ञास्यत, विज्ञानाभावात्नास्तीति, तदेवं सतः प्रकाशकं प्रमाणमसदपि प्रकाशयतीति ।

सद्यः खलु षोडशधा व्यूढमुपदेक्ष्यते । तासां खल्यासां सद्धिधानाम्—

प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्प-  
वितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानानिःश्रेयसा-  
धिगमः ॥ १ ॥

( अवर्तमान ) पदार्थ का भी ग्रहण प्रदीप के समान होता है । जिस प्रकार दिखाने वाले दीप से दिखाने वाले घट का ग्रहण होने के ही समय उसके समान जो दूसरा पद आदि पदार्थ नहीं दिखाना, वह पद नहीं है, यदि होता तो घट के समान वह भी जाना जाता, घट का पद के समान ज्ञान न होने के कारण वह नहीं है वह भी दीप ही से जाना जाता है, इसी प्रकार प्रमाण से सत् ( भाव ) पदार्थ के ग्रहण के समय में ही जो पदार्थ भावपदार्थ के समान गृहीत नहीं होता, वह नहीं है, यदि होता तो इस भावपदार्थ के समान जाना जाता, ज्ञान न होने के कारण दूसरा भावपदार्थ नहीं है यह भी प्रमाण ही से सिद्ध होता है । इस कारण सत् ( वर्तमान ) भावपदार्थ को प्रकाशित करना हुआ प्रत्यक्षादि प्रमाण असत् ( न रहने वाले ) पदार्थ को प्रकाशित करता है । केवल विशेषता यही है कि सत् पदार्थ स्वतन्त्ररूप से प्रमाण का विषय होता है और असत् पदार्थ निषेध के द्वारा प्रमाण का विषय होता है । प्रमाण से सत् पदार्थ की उपलब्धि के द्वारा निषेधपूर्वक असत् की उपलब्धि कैसे होता है इसी विषय को माध्यकार ने प्रदीप दृष्टान्त द्वारा ऊपर स्पष्ट किया है । सत् पदार्थ के अधीन प्रकाश होने के कारण असत् की भाष्यकार ने उपेक्षा नहीं की है, किन्तु अनन्त सत् प्रमाणादि गंगा का बालू आदि पदार्थों में से प्रमाणादि षोडश पदार्थों के तत्त्व ज्ञान से ही निःश्रेयस की प्राप्ति होती है, न कि गंगा की बालू आदिकों के तत्त्वज्ञान से इस कारण इस न्यायशास्त्र में प्रमाणादिकों का ही उद्देश्य, लक्षण तथा परीक्षा की है ।

जो सत् पदार्थादिभेद से संक्षेप में उपदेश किया जायगा, उन षोडश सत् प्रकार के पदार्थों में से —

**पदपदार्थ—**प्रमाण-प्रमेय-संशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्तावयवतर्क-निर्णय-वाद-जल्प-  
वितण्डा-हेत्वाभास-छल-जाति-निग्रहस्थानानां = १ प्रमाण, २ प्रमेय, ३ संशय, ४ प्रयोजन,  
५ दृष्टान्त, ६ सिद्धान्त, ७ अवयव, ८ तर्क, ९ निर्णय, १० वाद, ११ जल्प, १२ वितण्डा, १३  
हेत्वाभास, १४ छल, १५ जाति तथा १६ निग्रहस्थान नामक षोडश सत् पदार्थों के, तत्त्वज्ञानाद्य =  
वास्तविक ज्ञान से, निःश्रेयसाधिगमः = मोक्ष की प्राप्ति होती है ॥ १ ॥

**भावार्थ—**गीताम संहिता से चलाये हुए न्यायशास्त्र के अनुसार प्रमाण आदि उपरोक्त षोडश पदार्थों के तत्त्वज्ञान से ( यथार्थज्ञान से ) स्वर्गापवर्गादिरूप निःश्रेयस ( कल्याण की प्राप्ति ) होती है ॥ १ ॥

निर्देशो यथावचनं विग्रहः । चार्थे द्वन्द्वसमासः । प्रमाणादीनां तत्त्वमिति शैषिकी पट्टी । तत्त्वस्य ज्ञानं निःश्रेयसस्यऽधिगम इति कर्मणि पञ्चम्यौ । न एतावन्तो विद्यमानार्थाः, येषामविपरीतज्ञानार्थमिहोपदेशः । सोऽयमनवयवेन तन्त्रार्थ उद्दिष्टो वेदितव्यः । आत्मादेः खलु प्रमेयस्य तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः । तच्चैतदुत्तरमूत्रेणाऽनूयत इति ।

**भाष्यव्याख्या—**निर्देश (लक्षणमूत्र) में आगे जैसे वचन लिखे हैं उनके अनुसार इस उद्देश (नाम कातन) सूच में भी विग्रह करना । (अर्थात् आगे कहे जाने वाले प्रमाणादिकों के लक्षण सूत्रों में जो एकवचन, द्विवचन तथा बहुवचनों के भेदों के चङ्ग का प्रयोजन है वही इस प्रामाण्य दश सूच में भी है, इस कारण इस प्राम सूच में भी समान का विग्रह करने में भिन्न भिन्न लक्षणानुसार 'प्रमाणानि प्रमेयं च' इत्यादि वचन भेद लेना चाहिये । यह भाष्यकार का अभिप्राय है ) वह नामान्तर चकार के अर्थ में अर्थात् इतरेतरद्वन्द्व ऊपर कहे अनुसार करना । यहाँ वार्तिक तथा तात्पर्य टीका में 'सर्वपदार्थ प्रधानद्वन्द्व समास करना' ऐसा कहा है (यहाँ पर वार्तिककार भास्कराज मुनि ने न्यायवार्तिक में 'चाभेद्वन्द्वसमास' इस भाष्य का निर्देश 'यथावचनं विग्रह' इस भाष्य की पूर्व में योजना की है ) । प्रमाण आदि षोडश पदार्थों का 'तत्त्वज्ञानान्' इस समान्य पद के एकदेश 'तत्त्व' में सम्बन्ध होने के कारण 'प्रमाणादिकों' का तत्त्व इस प्रकार 'शैषिकी' पट्टी विभक्ति है, (अर्थात् इसमें षट् प्रकार के कर्ता आदि काग्यों के अर्थ की विवेक्षा न होने के कारण यह 'शैष' (सम्बन्ध सामान्य) के अर्थ में पट्टी विभक्ति है ) । 'तत्त्वज्ञानान्' इस समान्य पद में 'तत्त्वस्य' (तत्त्व का) ज्ञान (ज्ञान) तथा 'निःश्रेयसाधिगमः' इस समस्त पद में 'निःश्रेयसस्य अधिगमः' निःश्रेयस की प्राप्ति यह दोनों कर्म विभक्ति के अर्थ में पट्टी विभक्ति है (अर्थात् ज्ञान का विषय षोडश पदार्थों का पूर्व प्रदर्शित तत्त्व तथा अधिगम (प्राप्ति) का विषय मोक्ष है यह इस भाष्य से सूचित होता है । ( बिना तत्त्वस्य ज्ञान इस उक्त कर्म में पट्टी विभक्ति के तत्त्व तथा ज्ञान का प्रतिपाद्य प्रतिपादकभाव है यह ज्ञान न होगा, और बिना 'निःश्रेयसस्य अधिगमः' इस कर्मणि पट्टी के निःश्रेयस प्राप्ति करने की इच्छा रखनेवाले मोक्ष प्राप्त करने की इच्छा का विषय है यह ज्ञान नहीं होगा । यह भाष्यकार का गूढ़ आशय है ) । (यहाँ पर 'पट्टी' इसके आगे 'गमकतया समास' ऐसा भी दूसरी पुस्तकों में विशेष पाठ भाष्य में है ) । वे इतने षोडश विद्यमान (सद्रूप) पदार्थ हैं । जिनका विपरीत (मिथ्या) ज्ञान न होने के लिये ये गौतम महर्षि ने न्यायशास्त्र दर्शन के प्रथम सूत्र में उपदेश किया है वह यह षोडश पदार्थों का वर्णन सम्पूर्ण न्यायशास्त्र का विषय है, अर्थात् इसी में सम्पूर्ण न्यायशास्त्र समावेश है वह जानना चाहिये । (अर्थात् वदश, लक्षण तथा परीक्षा ऐसे तीन भाष्यकार ने आगे शास्त्र के अवयव कहे हैं, जिनमें एक उद्देशरूप अवयव से कहा हुआ शास्त्र का विषय, लक्षण तथा परीक्षारूप दो अवयवों से पूर्णरूप से जानना चाहिये ऐसा यहाँ पर भाष्यकार का आशय है ) । यद्यपि सम्पूर्ण प्रमाण आदि षोडश पदार्थों के ज्ञान से अपवर्ग (मोक्ष) होता है, तथापि जिस आत्मा, शरीर, इन्द्रियादि आगे वर्णन किये जाने वाले द्वादश प्रमेय पदार्थों के विपरान ज्ञान (मिथ्या ज्ञान) से संसार में बन्धन का कारण है उन्हीं के तत्त्वज्ञान से साक्षात् मुक्ति की प्राप्ति होती है इस आशय से आगे भाष्यकार कहते हैं कि आत्मा, शरीर इत्यादि जानने योग्य (प्रमेय) पदार्थों के यथार्थ ज्ञान से ही निःश्रेयस (मोक्ष) की

हेयं तस्य निर्वर्तकं, हानमात्यन्तिकं, तस्योपायोऽधिगन्तव्य इत्येतानि चत्वार्यर्थपदानि सम्यग्बुद्ध्या निःश्रेयसमधिगच्छति ।

तत्र संशयादीनां पृथक्चनमनर्थकम्—संशयादयो यथामम्भवं प्रमाणेषु प्रमेयेषु चान्तर्भवन्तो न व्यतिरिच्यन्त इति ? सत्यमेतत् । इमास्तु चतस्रो

प्राप्ति होनी है ( अतएव 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो, मन्तव्यो निद्रिध्यामितव्यः' आत्मा को ही देखना, सुनना तथा अनुमान से मनन करना एवं निद्रिध्यासन ( सदा ध्यान ) करना चाहिये ऐसा छुति में वर्णन किया है । ) ( सूत्रकार ने स्वयं इस विषय को क्यों नहीं कहा ? ऐसी शंका यहाँ पर हो तो, उसके समाधानार्थ भाष्यकार कहते हैं कि )—वह यह विषय सूत्रकार स्वयं द्वितीय सूत्र में वर्णन करेंगे । अर्थात् मोक्ष की इच्छा करने वाले प्राणी के लिये संसार में हेय ( त्याग योग्य ) क्या है तथा उसका संपाद्य क्या है १, तथा अत्यन्तिक ( अत्यन्त होने वाली ) हान ( हानि ) क्या है २, उस अत्यन्त हानि का उपाय क्या है ३, एवं अधिगन्तव्य प्राप्त करने योग्य क्या है ४, इन चार अर्थ पद ( आर्थ शब्द ) से कहे जाने वालों को अच्छी तरह जानकर प्राणी मोक्ष को प्राप्त होना है । यह संपूर्ण विषय द्वितीय सूत्र में विस्तार से सूत्रकार कहेंगे । ( जिसमें हेय ( त्याग योग्य ) है दुःख, एवं उसकी उत्पादक है अविद्या, लुब्धा तथा धर्म एवं अधर्म, हेय-दुःखादिकों को हानि का करना ही हान है, जो आत्मादि प्रमेय विषयों का वास्तविक ज्ञान है । उसका 'उपाय' है शास्त्र । और 'अधिगन्तव्य' प्राप्त करने योग्य है मोक्ष । )

'प्रमाण तथा प्रमेय दो ही पदार्थों के वर्णन करने से शास्त्र की आवश्यकता पूर्ण हो सकती है क्योंकि प्रमाण से प्रमाता पुरुष आत्मा शरीर आदि द्वादश प्रकार के प्रमेय पदार्थों का वास्तविक ज्ञान प्राप्त कर क्या हेय है, क्या उपादेय है यह जान कर हेय के हानि स्वरूप उपादेय ( ग्रहण योग्य ) का ग्रहण करेगा, तो फिर संशय से लेकर निग्रह स्थानपर्यन्त अवशिष्ट चौदह पदार्थों के पृथक् वर्णन को इस न्यायशास्त्र में क्या आवश्यकता है' इस आशय से आगे भाष्यकार पूर्वपक्ष दिखाने हैं कि—इस शास्त्र के उपरोक्त उद्देशरूप प्रथम सूत्र में संशय से लेकर निग्रह स्थानपर्यन्त पदार्थों का पृथक्-पृथक् पदों से प्रतिपादन करना निरर्थक ( निष्प्रयोजन ) है, क्योंकि लिंग रूप से किसी अर्थ के सार्थक होने के कारण प्रमाणों में तथा जानने योग्य होने से प्रमेयों में इस प्रकार ( यथासमय ) अन्तर्भाव को प्राप्त हो सकने के कारण संशयादि चतुर्दश अवशिष्ट पदार्थ भिन्न नहीं हो सकते ॥ इस पूर्वपक्ष का समाधान भाष्यकार इस प्रकार करते हैं कि—( यह पूर्वपक्षों का कहना सत्य है, किन्तु आन्वीक्षिकी १, वेदव्याख्या २, वार्ता ३, तथा दण्डनोति ४, ऐसी प्रसिद्ध जो चार विचार्य हैं जिनकी महर्षियों ने प्राणियों के अनुग्रह के लिए पृथक्-पृथक् व्यापार वाली कहा है । जिसमें यह चतुर्थ ( चौथी ) न्यायविद्या नामक आन्वीक्षिकी विद्या है । ( जिनमें मुख्य-रूप से ब्राह्मणों के लिये अग्निहोत्र, आहवनीय आदि प्रस्थान ( व्यापार ) प्रधान है । वह है प्रथम ऋग्वेद, यजु तथा सामवेद रूप त्रयी विद्या । दूसरी मुख्यरूप से वैश्यों के लिये हल, शकट, क्षेत्र आदि प्रस्थान वाली वार्ता नामक विद्या है और तीसरी है मुख्यरूप से क्षत्रिय वर्ण के लिये, स्वामी, मंत्री, दुर्ग ( किला ), राज, तुल्य, शत्रु, मित्र, उदासीन आदि पदार्थ प्रधान वाली दण्डनोति नाम की विद्या । अतः उपरोक्त तीन विद्याओं के समान न्यायविद्या ( आन्वीक्षिकी ) का भी संशयादि न्यायिक पदार्थों का वर्णन प्रस्थान भेद दिखाने के लिये आवश्यक है इसी आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि—इस आन्वीक्षिकी विद्या के और विद्याओं के समान संशयादि

विद्याः पृथक्प्रस्थानाः प्राणभृतामनुग्रहायोपदिश्यन्ते । यासां चतुर्थीचमान्वी-  
क्षिकी न्यायविद्या । तस्याः पृथक्प्रस्थानाः संशयादयः पदार्थाः । तेषां पृथक्-  
चनमन्तरेणाध्यात्मविद्यामात्रमियं स्यात्, यथोपनिषदः । तस्मात् संशया-  
दिभिः पदार्थः पृथक् प्रस्थाप्यते । तत्र नानुपलब्धे न निर्णीतेऽर्थे न्यायः  
प्रवर्तते, किं तर्हि ? संशयितेऽर्थे । यथोक्तं—‘विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थवि-  
धारणं निर्णयः’ ( अ० १ आ० १ सू० ४१ ) इति । विमर्शः—संशयः । पक्ष-  
प्रतिपक्षा—न्यायप्रवृत्तिः । अर्थाविधारणं—निर्णयस्तत्त्वज्ञानमिति । स चायं  
किंस्वादिति वस्तुविमर्शमात्रमनवधारणं ज्ञानं संशयः प्रमेयेऽन्तर्भवन्नेवमर्थ  
पृथगुच्यते ।

चतुर्दश अवशिष्ट पदार्थों का वर्णन भिन्न प्रस्थान दिखाने के लिये किया गया है, यदि संशयादिकों  
का पृथक् वर्णन इसमें न हो तो उपनिषदों के समान यह आन्वीक्षिकी विद्या भी केवल अध्यात्म  
विद्या होने के कारण जहाँ में ही इसका अन्तर्भाव होने से उपरोक्त प्रसिद्ध चार विद्याओं का वर्णन  
असंगत हो जायगा । इस कारण संशयादि पदार्थों से इस विद्या के चतुर्थ विद्या की सिद्धि के  
लिये पृथक् (भिन्न) प्रस्थान का वर्णन किया गया है । यहाँ पर ‘संशयादि भेद की आन्वीक्षिकी विद्या  
अनुसरण करती है, ऐसा नातिककार का मत है यद्यपि संशयादिक का पूर्वपक्षी के कथनानुसार  
यथासमय प्रमाण तथा प्रमेयों में अन्तर्भाव हो सकता है तथापि इस न्यायशास्त्र में अनेक  
विषयों का वर्णन है यह सूचित करने के लिये संशयादियों का पृथक् वर्णन किया गया है ऐसा  
स्वोत्तरकार का आशय है ) । उनमें से प्रथम संशय पदार्थ के पृथक् ग्रहण का प्रयोजन दिखाते  
हुए भाष्यकार कहते हैं कि—उन संशयादियों में से सामान्य रूप से नहीं जाने हुए ( अज्ञान )  
तथा निश्चित पदार्थ में न्याय ( परार्थ अनुमान ) की वाद कथा में प्रवृत्ति नहीं होती । प्रश्न ‘तो  
किसमें होंगे ? उत्तर—सन्दिग्ध पदार्थ में, क्योंकि आगे ‘विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थविधारण  
निर्णयः’ अर्थात् संशयपूर्वक न्याय प्रवृत्ति से अर्थ के अवधारण ( निश्चय ) को निर्णय कहते हैं  
ऐसा प्रथमाध्याय, प्रथमाह्निक के ४१ वें सूत्र में स्वयं सूत्रकार कहेंगे । इस सूत्र में विमर्श शब्द  
का अर्थ है संशयः पक्षप्रतिपक्ष शब्द का अर्थ है न्यायप्रवृत्ति तथा अर्थाविधारण शब्द का  
अर्थ है निर्णय अर्थात् तत्त्वज्ञान ( वास्तविक ज्ञान ) और वह यह ‘क्या है’ इस प्रकार पदार्थ  
का विमर्शमात्र सामान्यरूपमात्र से ज्ञान होना निश्चयरूप न होने के कारण संशय नामक  
ज्ञान कहाता है, जिसका स्वरूप जानने योग्य होने के कारण प्रमेय पदार्थ में अन्तर्भाव हो  
सकने पर भी इसलिये ( तत्र निश्चय के लिये ) पृथक् न्यायशास्त्र में कहा गया है । ( अर्थात्  
पक्षता नियामक धर्म से निश्चित तथा साध्यधर्म से सन्दिग्ध धर्मी ( पक्ष ) में न्याय ( अनुमान  
प्रयोग ) की प्रवृत्ति होती है, अतः जल्प तथा वितण्डा कथा में सदेह की अपेक्षा न होने के कारण  
संशय की वादकथा रूप न्याय अनुमान में ही आवश्यकता है यह सिद्ध होता है इसी कारण  
उपरोक्त सूत्र में संशय को न्याय का प्रवर्तक सूत्रकार ने कहा है यह यहाँ पर भाष्यकार का  
अभिप्राय है ) । इसी कारण ‘तत्र नानुपलब्धे न निर्णीतं प्रवर्तते । किन्तु संशयिते न्याय-  
शब्दज्ञं तेन संशयः ।’ ऐसे अभियुक्त ( प्राचीन नैयायिकों ) के भी वचन इस विषय में प्रमाण  
जानना चाहिये ।



अथ प्रयोजनम्—येन प्रयुक्तः प्रवर्तते, तत् प्रयोजनम् । यमर्थमर्भीप्सन् जिहासन् वा कर्मीरभते । तेनाऽनेन सर्वं प्राणिनः सर्वाणि कर्माणि सर्वाश्च विद्या व्याप्ताः, तदाश्रयश्च न्यायः प्रवर्तते । कः पुनरयं न्यायः ? प्रमाणैरर्थ-परीक्षणं न्यायः । प्रत्यक्षागमाश्रितमनुमानं साऽन्वीक्षा । प्रत्यक्षागमाभ्या-मीक्षितस्याऽन्वीक्षणमन्वीक्षा, तथा प्रवर्तत इत्यान्वीक्षिकी-न्यायविद्या-न्यायशास्त्रम् । यत् पुनरनुमानं प्रत्यक्षागमविरुद्धं न्यायाभासः स इति ।

कम प्राप्त प्रयोजन पदार्थ के पृथक् वर्णन का प्रयोजन दिखाने हुए भाष्यकार प्रथम इसका स्वरूप दिखाने हैं कि—जिससे प्रेरणा पाकर प्राणी किसी कार्य में प्रवृत्त होता है उसे प्रयोजन कहते हैं । जिस किसी अर्भीष्ट पदार्थ की प्राप्ति की इच्छा करता हुआ अथवा द्वेष योन्व अनिष्ट पदार्थ के त्याग करने की इच्छा करता हुआ प्राणी किसी को आरंभ करता है उस इन प्रयोजन से समार के संपूर्ण प्राणी, संपूर्ण समार के कर्म, संपूर्ण विषयों व्याप्त हैं, ( अर्थात् बिना प्रयोजन के किसी भी समार के प्राणि के कर्म तथा विद्या नहीं हैं ) । तथा प्रयोजन की उद्देश कर ही न्याय की प्रवृत्ति होती है इसी कारण प्रयोजन न्यायका भी मूल है । प्रश्न—वह न्याय क्या है ? उत्तर—प्रमाणों से अर्थ की परीक्षा करना न्याय कहा जाता है । ( संपूर्ण प्रमाणों के व्यापार से अर्थ के अधिगति ( ज्ञान ) को न्याय कहते हैं ) इस प्रकार वार्तिककार को उक्त भाष्य की व्याख्या है । तथा प्रत्यक्षादि प्रमाणमूलक प्रतिज्ञादि पंचावयवरूप प्रमाणों से अर्थ ( लिङ्ग + हेतु ) की परीक्षा को न्याय कहते हैं ऐसी तात्पर्यटीकाकार वाचस्पति मिश्र की व्याख्या है । ) निहित ( दुष्ट ) तर्क से उत्पन्न परीक्षा को हटाने के लिये भाष्यकार ( आगे कहते हैं कि )—प्रत्यक्ष तथा आगम प्रमाण के अविरुद्ध अनुमिति ज्ञान का कारण ही अनुमान प्रमाण होत है, और उसी को अन्वीक्षा कहते हैं, ( क्योंकि सर्वज्ञ क्षुति तथा स्मृतियों के वर्तों स्वयं देखे हुए विषय की क्षुतिस्मृतिरूप आगम प्रमाण से जिज्ञासुओं को दिखाने हैं, और उस क्षुति तथा स्मृतियों को पट कर प्रमाण पुरुष वाक्यक ( विचार में समर्थ ) हो कर जल्प तथा वितण्डा कथा द्वारा प्रतिपक्षियों का खण्डन कर उन्हें विषय का दर्शन कराते हैं ) इस प्रकार प्रत्यक्ष तथा आगम के द्वारा देखे हुए विषय के पक्षान ईक्षण की अन्वीक्षा कहते हैं, और उससे प्रवृत्त होने के कारण इस शास्त्र को आन्वीक्षिकी, न्यायविद्या तथा न्यायशास्त्र ऐसा भी कहते हैं और जो अनुमान प्रत्यक्ष अथवा आगम ( शब्द ) प्रमाण के विरुद्ध हो उसे न्यायाभास ऐसा कहते हैं ( अर्थात् वह अनुमान सत्य नहीं होता किन्तु दुष्ट होता है ) । तात्पर्य टीकाकार ने प्रत्यक्ष शब्द उपमान का भी सूचक है ऐसा कहा है । ( वार्तिककार ने यहाँ ऐसी समालोचना की है कि यदि अनुमान प्रमाण से जाने हुए विषय का प्रत्यक्ष तथा आगम से अनुसन्धान किया जाय तो वह विषय अत्यन्त स्पष्ट हो जाता है और जिस विषय में परस्पर एकता न रखने वाले प्रत्यक्षादि भिन्न भिन्न प्रमाणों का प्रयोग किया जाता है वह केवल लाभ, मत्कार इत्यादि फल देने वाला होने के कारण प्रयादमात्र कहाना है । और जो अनुमान, प्रत्यक्ष तथा आगम प्रमाण के विरुद्ध होता है उसे न्यायाभास कहते हैं जैसे बहि शीतल है, कार्य होने से पट के समान, इसमें जिस विषय (शीतता) का प्रयोग किया है वह विषय उष्णता के प्रत्यक्ष से वाधित होने के कारण इस अनुमान का प्रत्यक्ष से विरोध है । तथा नर ( मनुष्य ) का मर्मक वा कपाल दुग्ध है, प्रणी वा अंग होने से, शय क्षुत्ति आदि के समान यह अनुमान आगम विरुद्ध होने से प्रमाण नहीं है क्योंकि शास्त्र में हड्डियों को अशुद्ध कहा है ।

तत्र वादजल्पौ सप्रयोजनौ । वितण्डा तु परीक्ष्यते । वितण्डया प्रवर्तमानो  
वैतण्डिकः । स प्रयोजनमनुयुक्तो यदि प्रतिपद्यते ? सोऽस्य पक्षः सोऽस्य सि-  
द्धान्त इति वैतण्डिकत्वं जहाति । अथ न प्रतिपद्यते ? नायं लौकिको न परीक्षक  
इत्यापद्यते । अथापि परपक्षप्रतिषेधज्ञापनं प्रयोजनं ब्रवीति ? एतदपि तादृगेव-यो  
ज्ञापयति यो जानाति येन ज्ञाप्यते यश्च ज्ञाप्यते एतच्च प्रतिपद्यते यदि ? तदा  
वैतण्डिकत्वं जहाति । अथ न प्रतिपद्यते ? परपक्षप्रतिषेधज्ञापनं प्रयोजनमित्ये-  
तदस्य वाक्यमन्तर्धकं भवति । वाक्यसमूहश्च स्थापनाहीनो वितण्डा, तस्य

इत्यदि इस विषय में अधिक विशेष बार्तिक में ही पाठकों को देख लेना चाहिये । ( पूर्व  
ग्रंथ में संपूर्ण कर्म तथा विद्या, एवं प्राणी प्रयोजन से व्याप्त हैं ऐसा कह आये हैं, उनमें प्रत्येक  
पदार्थ में प्रयोजन है यह दिव्याने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि :—उनमें से तत्त्वज्ञान ही  
वादकथा का प्रयोजन है और जल्प का विजय प्रयोजन है यह हो सकता है किन्तु वितण्डा में  
केवल परपक्ष का खण्डनमात्र होने के कारण तथा वितण्डा कथा से प्रवृत्ति भी होती है इस कारण  
उसमें प्रयोजन है अथवा नहीं वह सदेह होने से उसकी परीक्षा ( विचार ) करना आवश्यक है । इस  
कारण वितण्डा में प्रयोजन की परीक्षा की जानी है । जिसमें वितण्डा नामक कथा से प्रवृत्त होने वाले  
पुरुष को वैतण्डिक कहते हैं । उसे यदि उसकी वितण्डा कथा के प्रयोजन का प्रदन किया जाय  
कि तुम्हारी कथा का कोई प्रयोजन है अथवा नहीं । यदि वह प्रयोजन मान ले तो वही प्रयोजन  
उसका पक्ष तथा वही सिद्धान्त होने के कारण वह वैतण्डिकत्व को छोड़ देगा । और यदि  
नहीं मानता तो, वह न लोक व्यवहार को जानने वाला ( लौकिक ), तथा परीक्षक ( शास्त्र को  
जानने वाला ) भी नहीं है यह आपत्ति आ जायगी । यदि वह प्रतिवादी के पक्ष के निषेध को  
ज्ञापन, जानना ही अपनी वितण्डा का प्रयोजन कहे ( माने ), तो यह भी पूर्वोक्त के समान ही  
है । क्योंकि उस ज्ञापन में जो जानता है, जो जानता है, जिससे जानाया जाता है और जो जाना भी  
जाता है, इन चारों आवश्यक विषयों को यदि मानता है, तो फिर भी वह वैतण्डिकत्व ( वितण्डा  
कथा कर्तृत्व ) को छोड़ देता है । और यदि नहीं मानता तो 'दूसरे के पक्ष के निषेध को जानना  
वितण्डा कथा का प्रयोजन है' यह वैतण्डिक का वाक्य-व्यर्थ हो जाता है क्योंकि स्थापनाहीन  
वाक्यसमूह को ही वितण्डा कथा कहते हैं । उस वाक्यसमूह के अर्थ को यदि वह मानता है,  
तो वही उसका स्थापना योग्य पक्ष हो जाता है । और यदि नहीं मानता तो व्यर्थ होने के कारण  
केवल प्रलाप ( बड़बड़ करना ) हो जाता है, जिससे वितण्डा कथा का स्वरूप नष्ट हो जाता है ।  
( वितण्डा कथा में सर्वथा प्रयोजन है ऐसा मालूम पड़ता है ) क्योंकि वैतण्डिकता की उपरोक्त  
प्रकार से हानि होने के भय से वैतण्डिक अपने पक्ष की स्थापना नहीं करता । इससे उसका  
कोई पक्ष ही नहीं है ऐसा शका नहीं हो सकती, क्योंकि वार्तिककार भारद्वाज ने न्यायवार्तिक  
में ऐसा कहा है—कि केवल परपक्ष का खण्डन ही वितण्डा नहीं कहा जाता, किन्तु पक्ष को मान कर  
जो उसकी स्थापना नहीं करता वह वैतण्डिक होता है । 'प्रतिवादी के हेतु में दोष देने से  
वैतण्डिक पर पक्ष सिद्ध हो अथवा नहीं, वह अपने पक्ष की सिद्धिरूप प्रयोजन से ही पर ( प्रतिवादी )  
के साधन का खण्डन करता है' ऐसी यहाँ तात्पर्यटीकाकार वाचस्पति मिश्र ने समाजोचना  
की है ( उपरोक्त 'यो ज्ञापयति' जो जानाता है, इस वाक्य से वैतण्डिक का ग्रहण तथा 'यो जानति'  
जो जानता है इस वाक्य से उसका विरोधी प्रतिवादी पुरुष का ग्रहण एवं 'येन ज्ञाप्यते' जिससे

यद्यभिधेयं प्रतिपद्यते ? सोऽस्य पक्षः स्थापनीयो भवति । अथ न प्रतिपद्यते ? प्रलापमात्रमनर्थकं भवति, वितण्डात्वं निवर्तत इति ।

अथ दृष्टान्तः प्रत्यक्षविषयोऽर्थः—यत्र लौकिकपरीक्षकाणां दर्शनं न व्यावृत्त्यते । स च प्रमेयम् । तस्य पृथक्वचनं च—तदाश्रयावतुमानागमा—तस्मिन् सति स्यातामनुमानागमावसति च न स्याताम् । तदाश्रया च न्यायप्रवृत्तिः । दृष्टान्तविरोधेन च परपक्षप्रतिषेधो वचनीयो भवति दृष्टान्तमभाधिना च स्वपक्षः साधनीयो भवति । नास्तिकश्च दृष्टान्तमभ्युपगच्छन्नास्तिकत्वं जहाति ।

अनाया जाता है इस वाक्य से वैतण्डिक ने दिये हेतुओं का ग्रहण, तथा 'यद्य्वाप्यने' जो जताया जाता है इस वाक्य से प्रतिपक्ष ( विरुद्धपक्ष ) को खण्डन का ग्रहण करना चाहिये । यदि वैतण्डिक इन दोनों को मानता है तो यह मानना ही उसका पक्ष हो जाती है जिससे वैतण्डिकत्व का हानि हो जाती है ऐसी वहाँ खोजोत्तार ने समालोचना की है । वहाँ भाष्यकार की वितण्डा कथा को परीक्षा से कोई प्रयोजन उसका यद्यपि प्रतीत नहीं होता, तथापि ( वितण्डया तु प्रदर्शनम् ) वितण्डा कथा द्वारा वैतण्डिक की प्रवृत्ति होती है इस प्रतिज्ञा वाक्य से वितण्डा कथा से प्रवृत्ति होना ही उसका प्रयोजन है ऐसा मानने से कोई दोष नहीं प्रतीत होता । अतः वितण्डा कथा भी सप्रयोजन है ऐसा सिद्ध होता है ।

इस प्रकार प्रयोजन के पृथक् वचन का विस्तारपूर्वक वर्णन करने के पश्चात् कम प्राप्ति दृष्टान्त पदार्थ के पृथक् वचन के प्रयोजन को दिखाने हुए भाष्यकार प्रथम उसका स्वरूप दिखाने हैं कि—प्रत्यक्ष के विषय अर्थ को दृष्टान्त कहते हैं—अर्थात् जिस अर्थ के विषय में लोक व्यवहार तथा शास्त्र दोनों को जानने वालों की दृष्टि का व्याघात नहीं होता अर्थात् लौकिक तथा शास्त्रिक दोनों जिस विषय को मानते हैं वह दृष्टान्त कहलाता है । वह भी प्रमेय ( जानने योग्य ) है । दृष्टान्त के बल से ही अनुमान तथा आगम प्रमाण से किसी भी विषय की सिद्धि होती है, क्योंकि दृष्टान्त के रहने पर अनुमान तथा आगम प्रमाण होते हैं, और दृष्टान्त के न होने पर वे नहीं होते, ( अर्थात् बिना दृष्टान्त के अनुमान तथा आगम ( शास्त्र ) प्रमाण अपने विषय को सिद्ध नहीं कर सकते । यहाँ पर 'जो दृष्टान्त होता है वह ऐसा होता है, न कि जो ऐसा होता है वह दृष्टान्त होता है' ऐसी तात्पर्य टीकाकार की व्याख्या है । 'वह वह दृष्टान्त उपलब्धि का विषय होने के कारण प्रमेय है' ऐसी चार्तिककार की व्याख्या है । दृष्टान्त के प्रमेय होने पर भी जिस कारण उसे लेकर ही अनुमान तथा आगम होते हैं इस कारण दृष्टान्त को पृथक् कहा गया है इस प्रकार भाष्य में योजना कर लेनी चाहिये, आगे दूसरे दृष्टान्त के पृथक् वचन का प्रयोजन दिखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि—दृष्टान्त के आश्रय से ही न्याय ( स्वार्थ तथा परार्थानुमान ) की प्रवृत्ति होती है, तथा दृष्टान्त के विरोध से ही प्रतिपक्ष ( विरुद्ध पक्ष ) का निषेध कहा जाता है अर्थात् प्रत्यक्षता का खण्डन भी किया जाता है, एवं दृष्टान्त के अनुसार पक्ष में उपसंहार करने रूप दृष्टान्त की समाधि से ही अपने पक्ष की स्थापना भी होती है । तथा वेद को प्रमाण न मानने वाला, वेदनिन्दक, क्षणभंगवादी बौद्ध नास्तिक यदि दृष्टान्त की मने तो उसको नास्तिकता छोड़ना पड़ेगा ( अर्थात् दृष्टान्त के कथन करने में प्रथम देखें हुए व्यक्ति तथा उसके धर्मों का भी प्रदर्शन किया जाता है अतः वह यदि क्षणभंगवादी बौद्ध दृष्टान्त के वह तो उस स्थिर दृष्टान्त के ग्रहण से वह जो व्याघात दोष होगा अर्थात् स्थिर दृष्टान्त के बल से पदार्थों

अनभ्युपगच्छन् किमाधनः परमुपालभेतेति । निरुक्तेन च दृष्टान्तेन शक्यम-  
भिधातुं—‘साध्यसाधर्म्यात् तद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् (अ० १ आ० १ सू-  
३६) । तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम्’ (अ० १ आ० १ मू० ३७) इति ।

अस्त्ययमित्यनुज्ञावमानोऽर्थः सिद्धान्तः । स च प्रमेयम् । तस्य पृथक्वचनं-  
सत्सु सिद्धान्तभेदेषु वादजल्पवितण्डाः प्रवर्तन्ते, नातोऽभ्ययेति ।

साधनीयार्थस्य यावति शब्दसमूहे सिद्धिः परिसमाप्यते, तस्य पञ्चावयवाः  
प्रतिज्ञादयः समूहमपेक्षयाऽवयवा उच्यन्ते । तेषु प्रमाणसमवाय-आगमः प्रतिज्ञा ।  
हेतुरनुमानम् । उदाहरणं प्रत्यक्षम् । उपनयनमुपमानम् । सर्वेषामेकार्थसमवाये

में क्षणिकता सिद्ध न हो सकेंगी । और इस दोष के कारण के लिये यदि दृष्टान्त न माने तो  
किस साधन के बल पर वह स्थिर पदार्थवादी पर ( प्रतिवादी ) का खण्डन करेगा तथा उक्त  
प्रकार के दृष्टान्त को मानने ही के कारण ‘साध्य के साधर्म्य से पक्ष के धर्म को रखने वाला  
दृष्टान्त साधर्म्य उदाहरण, एवं साध्य के वैधर्म्य से उसके विपरीत पक्ष के धर्म को न रखने वाला  
दृष्टान्त वैधर्म्य उदाहरण कहा जाता है, इस प्रकार प्रथमाध्याय के प्रथम पाद के ३६ तथा ३७  
के सूत्रों में वर्णन किये हुए दोनों दृष्टान्त विशेषरूप उदाहरणों का लक्षण करना सूत्रकार का सगन  
हो सकेगा (इन पूर्वोक्त कारणों से दृष्टान्त के प्रमेय होने पर भी उसे पृथक् पदार्थ माना गया है )

इस प्रकार दृष्टान्त के पृथक् वचन के प्रयोजन का वर्णन कर कमप्राप्त सिद्धान्त के पृथक्  
वचन का प्रयोजन कहते हैं कि—यह प्रमाण का विषय अर्थ है इस प्रकार प्रमाणजन्य  
ज्ञान के पश्चात् स्वीकार किये हुए अर्थ को सिद्धान्त नामक पदार्थ कहते हैं । वह भी प्रमेय  
( जानने योग्य है ) । भिन्न भिन्न चार्वाक, सौम, सौगत, जैन, आर्हन्, दिग्भर ऐसे नास्तिकों के  
पर बाह्य तथा आस्तिकों के न्याय, वैशेषिक, सांख्य, पातंजल, जैमिनि, बादरायण नामक वैदिक  
पट्ट सिद्धान्त भेदों के रहने से ही, वाद, जल्प तथा वितण्डा नाम की तीन प्रकार की कथा  
हो सकती हैं, बिना सिद्धान्त भेदों के नहीं हो सकती । इस कारण सिद्धान्त नामक पदार्थ का  
षोडश पदार्थों में पृथक् वर्णन किया गया है ।

( कमप्राप्त अवयव नामक पदार्थ के पृथक् कहने का भाष्यकार इस प्रकार प्रयोजन वर्णन  
करते हुए आगे कहते हैं कि )—पञ्चावयव परार्थानुमान से सिद्ध करने योग्य साध्य धर्म  
विशिष्ट धर्म अथवा धर्मविशिष्ट साध्य धर्मरूप अर्थ की जिनने शब्दों के समुदाय  
में सिद्धि समाप्त होती है ( पूर्ण होती है ) उस शब्दों के समूहरूप अवयवों के पंच प्रतिज्ञा,  
हेतु, उदाहरण, उपनय तथा निगमन नाम के शब्द समुदाय की अपेक्षा से अवयव बड़े होते  
हैं ( इस व्याख्यायोग्य ( भाष्य ) की स्वयं व्याख्या करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं  
कि )—उक्त पांच प्रतिज्ञादि अवयवों में आगे कहे हुए प्रकार से प्रत्यक्षादि चारों प्रमाणों का  
समवाय ( एकत्र होना ) है । क्योंकि पर्वत बहिर्वाला है इत्यादि प्रतिज्ञा शब्द प्रमाणरूप है,  
धूम आदि उस प्रतिज्ञा का साधक हेतु अनुमान प्रमाण है जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि  
अवश्य रहता है जैसे महानस ( रसोई के घर ) में इत्यादि उदाहरण प्रत्यक्ष प्रमाण है । तथा  
महानस के समान बहिर्वाला से युक्त धूम वाला यह पर्वत भी है यह उपनयन ( उपसहार )  
वाक्य उपमान प्रमाण है उक्त चार वाक्य रूप अवयवों में कहे हुए प्रत्यक्षादि चारों प्रमाणों  
का बहिरूप एक अर्थ को सिद्ध करने में सामर्थ्य है यह ‘इस कारण पर्वत बहिर्वाला है’



सामर्थ्यप्रदर्शनं निगमनमिति । सोऽयं परमो न्याय इति । एतेन वादजन्य-  
वितण्डाः प्रवर्तन्ते नातोऽन्यथेति । तदाश्रया च तत्त्वव्यवस्था । ते चैतन्न्ययथाः  
शब्दविशेषाः सन्तः प्रमेयेऽन्तर्भूता एवमर्थं पृथगुच्यन्त इति ।

तर्को न प्रमाणासङ्गृहीतो, न प्रमाणान्तरं, प्रमाणानामनुयाहकस्तत्त्वज्ञानाय  
कल्पते । तस्योदाहरणम्—किमिदं जन्म कृतकेन हेतुना निर्वर्त्यते, आहोस्विद-  
कृतकेन ? अधाकस्मिकमिति । एवमविज्ञानेऽर्थे कारणोपपत्त्या ऊहः प्रवर्तते  
यदि कृतकेन हेतुना निर्वर्त्यते ? हेतुच्छेदादुपपन्नोऽयं जन्मोच्छेदः । अथाऽ-  
कृतकेन हेतुना ? ततो हेतुच्छेदस्याऽशक्यत्वादनुपपन्नो जन्मोच्छेदः । अथाऽ-  
कस्मिकम् ? अतोऽकस्मान्निर्वर्त्यमानं न पुनर्निर्वर्त्यतीति निवृत्तिकारणं  
नोपपद्यते, तेन जन्मानुच्छेद इति । एतस्मिन्स्तर्कविषये कर्मनिमित्तं जन्मनि

ऐसा निगमन वाक्यरूप अवयव दिखता है । वह यह उक्त प्रकार का पांच अवयवरूप शब्दों  
का समुदाय परम ( अत्र ) न्याय ( परार्थानुमान ) होता है । ( हममें विपरीत ज्ञानों ( विप्रतिपन्न )  
पुरुष को प्रतिपादन करना ही परम शब्द का अर्थ है, अर्थात् उनके प्रत्यक्षादि प्रमाणों में  
विप्रतिपन्न पुरुष को पर्वत दिक्कें में बहि की सिद्धि में दृढ़ विश्वास नहीं हो सकता, किन्तु उक्त  
रीति से प्रतीक्षादि समुदाय शब्दों में एकवाक्यता को प्राप्त होने से बाण ( पञ्चावयव समूह रूप )  
यह अनुमान विप्रतिपन्न पुरुष को भी पर्वत में बहि की सिद्धि का विश्वास करा देने है ) तथा  
इसी शब्द समूहरूप अवयव वाले परम न्याय से वाद, उत्पन्न तथा वितण्डा नाम की तीन प्रकार  
की कथा होती है इसके बिना नहीं हो सकता है । तथा विवाद विषयों में निश्चयस्वरूप व्यवस्था  
भी इन अवयव वाक्य समूहरूप नाम से ही होती है । ये वे पूर्वोक्त प्रतिज्ञादि पांच अवयव  
यद्यपि शब्दविशेषरूप होने से प्रमेय पदार्थों में अन्तर्गत हो सकते हैं, तथापि उपरोक्त दोनों  
कारणों से षोडश पदार्थों में पृथक् पदार्थ गौतम महर्षि ने माना है ।

( कमप्राप्त तर्क नामक पदार्थ के पृथक् वचन के प्रयोजन का वर्णन करने हुए उसका स्वरूप  
साध्यकार इस प्रकार कहते हैं कि—तर्क नामक न्यायशास्त्र में वर्णन किया पदार्थ प्रत्यक्षादि  
चार प्रमाणों में संगृहीत नहीं है अर्थात् उनमें अन्तर्भाव नहीं है, तथा उनसे निम्न पांचवां  
दूसरा प्रमाण भी नहीं है, किन्तु उक्त प्रत्यक्षादि प्रमाणों द्वारा सिद्ध होने वाले विषय की सिद्धि  
का अनुग्रहक अर्थात् चक्षुर्गन्धिय में द्रव्य के समान सहायक होने से विषय के वास्तविक ज्ञान  
होने में समर्थ होता है । उस तर्क का उदाहरण इस प्रकार है कि यह जो प्राणिमात्र का जन्म  
( शरीरान्तर सम्बन्ध ) होता है वह किसी कार्य ( अनित्य ) हेतु से होता है अथवा अकृत का ( नित्य )  
हेतु से होता है अथवा आकस्मिक ( बिना कारण ) स्वयं ही होता है ! इस प्रकार सदिग्ध जन्म  
रूप अर्थ ( विषय ) में कारण का उपपत्ति से अर्थात् सम्भावित कारण तथा उनके कार्यों के विचार  
में हम प्रकार ऊह ( विचार ) प्रयुक्त होता है कि यदि कार्य हेतु से जन्म होता है, तो अनित्य  
कारण के उच्छेद ( नाश ) हो सकने के कारण इस जन्म का उच्छेद ( नाश ) हो सकता है और  
यदि नित्य कारण से जन्म होता हो तो उस नित्य कारण का उच्छेद न होने से जन्म का उच्छेद  
( नाश ) न हो सकेगा ( अर्थात् जो कार्य नहीं होता वह नित्य होता है, और जन्म का कारण नो  
नित्य है इसका कारण हेतु का नाश होना अशक्य है ) यदि जन्म बिना कारण के अस्मात् स्वयं  
होता हो तो बिना कारण के होने वाला पुनः न होगा, क्योंकि पूर्वजन्म के निवृत्त होने का  
कोई कारण नहीं है, जिससे जन्म का उच्छेद न होगा । इस प्रकार के ऊह ( तर्क ) के सादृश्य

प्रमाणानि प्रवर्तमानानि तर्केणाऽनुगृह्यन्ते, तत्त्वज्ञानविषयस्य विभागान् तत्त्वज्ञानाय कल्पते तर्क इति । सोऽयमित्थम्भूतस्तर्कः प्रमाणसहितो वादे साधनायोपालम्भाय चाऽर्थस्य भवतीत्येवमर्थं पृथगुच्यते प्रमेयान्तर्भूतोऽपीति ।

निर्णयस्तत्त्वज्ञानं प्रमाणाणां फलं, तद्वसानो वादः । तस्य पालनाथ जल्पवितण्डे । तावैतौ तर्कनिर्णयो लोकयात्रां बहत् इति । सोऽयं निर्णयः प्रमेयान्तर्भूत एवमर्थं पृथगुद्दिष्ट इति ।

वादः खलु नानाप्रवक्तृकः प्रत्यधिकरणसाधनोऽन्यतराधिकरणनिर्णयावसानो वाक्यसमूहः पृथगुद्दिष्ट उपलक्ष्यार्थम् । उपलक्षितेन व्यवहारस्तत्त्वज्ञानाय भवतीति । तद्विशेषौ जल्पवितण्डे तरवाध्यवसायसंरक्षणार्थमित्युक्तम् ( अ० ४ आ० २ सू० ५० ) ।

विषय में व्यापार करने वाले 'जन्म कर्मों से होना है' इत्यादि प्रमाण उपरोक्त तर्क से अनुगृहीत होने हैं अर्थात् तर्क उक्त प्रमाणों को तत्त्वज्ञान में सहायता करता है, तथा तत्त्वज्ञान के विषय (जन्म) का विवेचन करने से जन्म विषय में वास्तविक कर्म निमित्त जन्म होता है । यह सिद्ध करने में भी तर्क समर्थ होता है । उस इस प्रकार के तर्क पदार्थ का वादकथा में प्रमाण सहित प्रयोग करने से विषय की सिद्धि तथा निषेध दोनों होते हैं इस कारण यद्यपि वह भी प्रमेयों में अन्तर्गत है तथापि पृथक् गौतम महर्षि ने उसका वर्णन किया है ।

( क्रमप्राप्त निर्णय पदार्थ के पृथक् ग्रहण करने का प्रयोजन दिखाते हुए भाष्यकार उसका स्वरूप ऐसा कहते हैं कि )—पदार्थ के वास्तविक ज्ञान को निर्णय कहते हैं, जो प्रत्यक्षादि प्रमाणों का फल होता है तथा निर्णयपर्यन्त ही वादकथा होती है और निर्णय की रक्षा के लिये ही जल्प तथा वितण्डा यह दोनों कथा होती है । ( यहाँ पर प्रमाणों के इस पद से प्रतिज्ञादि पंचावयव वाक्य सूचित होता है, क्योंकि उसमें तर्क सहित चार प्रमाणों का सम्बन्ध होता है । वस्तुतः तर्कपूर्वक तत्त्व निश्चय ही निर्णय कहा जाता है । तर्क की सहायता ही से प्रत्यक्षादि प्रमाण भी निर्णय का फल होता है ऐसी वाचस्पति मिश्र ने आलोचना की है ) । आगे भाष्यकार कहते हैं कि—यह दोनों तर्क तथा निर्णय ही के बल से लोक व्यवहार का निर्वाह होता है । अतः इस निर्णय पदार्थ के प्रमेय के अन्तर्गत होने पर भी षोडश पदार्थों में महर्षि गौतम ने पृथक् उपदेश किया है ।

( क्रमप्राप्त वादकथा नामक पदार्थ के पृथक् उपदेश के प्रयोजन को कहने के लिये भाष्यकार उसका स्वरूप ऐसा कहते हैं कि )—जिसमें अनेक वक्ता हों तथा उनके अपने-अपने विषय के साधक हेतु भी हों एवं दोनों में से किसी एक पक्ष में ही अन्त में निर्णय हो तो ऐसे वचन-समुदाय की वादकथा कहते हैं । जिसका ज्ञान होने के लिये पृथक् उपदेश महर्षि ने किया है । क्योंकि उपलक्षित ( जाने हुए ) वादकथा से होनेवाला लौकिकादि व्यवहार वास्तविक ज्ञान कर सकता है । और उसी वादकथा के जल्प तथा वितण्डा विशेष ( भेद ) हैं, क्योंकि आगे चतुर्थाध्याय के द्वितीयाह्निक के 'तत्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीज प्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टक-शाखावरणवत्' अर्थात् बीज के अङ्गुरों की रक्षा के लिये जिस प्रकार काँटों की शाखाओं का घेरा चारों तरफ से बाँध दिया जाता है, उसी प्रकार वास्तविक पदार्थ के ज्ञान की रक्षा के लिये जल्प तथा वितण्डा कथा की जाती है, इस आशय के पचासवें सूत्र में महर्षि गौतम ने

निग्रहस्थानेभ्यः पृथगुद्दिष्टा हेत्वाभासा वादे चोदनीया भविष्यन्तीति । जल्प-  
वितण्डयोस्तु निग्रहस्थानानीति । छलजातिनिग्रहस्थानानां पृथगुपदेश उप-  
लक्ष्णार्थमिति । उपलक्षितानां स्ववाक्ये परिवर्जनं छलजातिनिग्रहस्थानानां  
परवाक्ये पर्यनुयोगः । जातेष्वपरेण प्रयुज्यमानायाः सुलभः समाधिः, स्वयं  
च सुकरः प्रयोग इति ।

स्वयं कहा है । यहाँ पर अंगों को हानि तथा अधिकता (वादकथा का विशेष होता है) (छल,  
जाति, (असदुत्तर) तथा निग्रहस्थानों का प्रयोग होने के कारण जल्प कथा में विशेष है । एवं  
प्रतिपक्ष (विरुद्धपक्ष) की स्थापना से हीन (रहित) जल्प कथा को ही वितण्डा कथा कहते हैं ।  
विषयों के भेद से भी इन दोनों में भेद है, क्योंकि वादकथा शिष्य, जिज्ञासु आदि के लिये होना  
है, और (शिष्यमाण) पराजित करने योग्य के लिये जल्प तथा वितण्डा कथा होती है ऐसा  
वार्तिककार ने विचार किया है ।

(कमप्राप्त निग्रहस्थान के अन्तर्गत भी हेत्वाभासों को उनसे अलग (पृथक्) कर, उनके  
चौदश पदार्थों के पृथक् वचन का प्रयोजन कहते हुए भाष्यकार ऐसा कहते हैं कि) — वाद नामक  
कथा में हेत्वाभासों (हेतु दोषों) का उद्घावन (कहना) हो सकता है इस कारण निग्रहस्थानों  
से गौतम महर्षि ने हेत्वाभासों का पृथक् उद्देश किया है तथा जल्प और वितण्डा इन दोनों  
कथाओं में तो निग्रहस्थानों का (उद्घावन) होता है अर्थात् प्रकट किये जाते हैं । अतः जल्प  
और वितण्डा यह दोनों कथा पृथक् नहीं हैं । उन इन छल, जाति तथा निग्रहस्थान इन तीनों  
का ज्ञान होने के लिये गौतम महर्षि ने चौदश पदार्थों में पृथक् उपदेश किया है, क्योंकि इनके  
स्वरूप का ज्ञान होने से वादी तथा प्रतिवादी अपने वाक्य में इनका त्याग, तथा पर (दुम्नरे) अपने  
प्रतिपक्षा के वाक्य में प्रश्न कर सकते हैं । एवं पर (प्रतिवादी) से प्रयोग की हुई जाति का  
सुलभता से समाधान हो सकता है और स्वयं भी वादी सुलभता से प्रयोग कर सकता है । इस  
प्रकार संशयादि पदार्थों के पृथक् उद्देश का प्रयोजन समाप्त हुआ । (यहाँ भाष्य में 'चोदनीयाः' के  
स्थान पर 'द्वैशनीयाः' ऐसा पाठ वार्तिककार को संमत है ऐसा मालूम होता है) । (तथा यहाँ  
पर भाष्यकार वात्स्यायन के संमत हेत्वाभासों के पृथक् उपदेश करने के कारण में वार्तिककार का  
अश्रद्धा भी सूचित होती है जो एकदेशि से वर्णन किये भाष्य के तात्पर्य से भाष्य ही में है — ऐसा  
वाचस्पति मित्र तथा उदयनाचार्य का कहना है । क्योंकि तात्पर्यटीकाकार वाचस्पति मित्र  
को यहाँ पर ऐसा भाष्य का संमत अर्थ है कि हेत्वाभास दोषों के उद्घावन तथा वादकथा का  
नवनिर्णय ही मुख्य प्रयोजन है वादी का विजय करना नहीं है । क्योंकि एक वादकथा में  
संपूर्ण निग्रह स्थानों का उद्घावन नहीं ही हो सकता । हेत्वाभास ऐसे निग्रहस्थान हैं जो कि  
वादकथा से सर्वथा उद्घावन योग्य होते हैं । इसी कारण इनको महर्षि ने पृथक् उपदेश  
किया है । ऐसा होने से यह सिद्ध होता है कि वादकथा में सर्वथा उद्घावना की योग्यता होने से  
ही हेत्वाभासों को पृथक् उपदेश करने की योग्यता है, न कि पृथक् उपदेश करने की योग्यता  
होने की । वादकथा में उद्घावना करने की योग्यता के साथ परस्पर में व्याहत है — जैसा कि एक-  
देशी ने उद्घावन किया है — ऐसा उदयनाचार्य ने यहाँ पर तात्पर्य परिशुद्धि में आलोचना  
की है । ऊपर दिखाए हुए 'स्वयं भी जाति का ज्ञान होने से प्रयोग सुलभता से किया जा सकता  
है ।' इस भाष्य का यह तात्पर्य है कि — पर (प्रतिवादी) ने जाति का प्रयोग करने पर (प्राज्ञिक)  
प्रश्न करने वालों को वादी यह कहेगा कि इसने (प्रतिवादी) ने जाति का प्रयोग किया है ।

सेयमान्त्रीक्षिकी प्रमाणादिभिः पदार्थैर्विभज्यमाना—

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।

आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तता ॥

तदिदं तत्त्वज्ञानं निःश्रेयसाधिगमश्च यथाविद्यं वेदितव्यम् । इह स्वध्या-

नव ने प्राश्निक उससे ऐसा प्रश्न करेंगे कीन सी तथा कैसी जाति है ? जिस पर जाति के स्वरूप को जानने वाला हो इस प्रकार ऐसी जाति है ऐसा कह सकता है इस कारण जाति का प्रयोग करना सुलभ होया—ऐसा यहाँ वातिककार ने विचार किया है । 'सुकर प्रयोग है' इस भाष्य का जातिरूप असदुत्तर का ज्ञान ( जानना ) तथा ज्ञापन ( जनाना ) ऐसा दोनों रूप, एवं अपने वाक्य में जाति का त्याग करना भी अर्थ यहाँ लेना चाहिये । अतः यह सारांश निकलता है कि नशय आदि चतुर्दश पदार्थों का यद्यपि प्रमाण तथा प्रमेय पदार्थ में अन्तर्भाव हो सकता है तथापि पूर्व प्रदर्शित प्रकार से विद्या—न्यायविद्या के प्रस्थान भेद के दिखाने के लिये महर्षि गोतम ने उन्हें पृथक् पदार्थ माना है ।

आगे भाष्यकार उक्त प्रकार से षोडश पदार्थों के वर्णन का पृथक् वर्णन करने का प्रयोजन दिव्याकर षोडश पदार्थों का वर्णन करने वाले न्यायशास्त्र का और शास्त्रों से अधिक महत्त्व यह दिखाने हुए कहते हैं कि—वह यह प्रमाणादि षोडश पदार्थों का जिसने विभाग किया है पूर्व-प्रदर्शित प्रकार से आन्वीक्षिकी नाम से प्रसिद्ध न्यायदर्शनशास्त्र आह्निक आदिकों में न्यायशास्त्र की जाने वाली और अन्य दूसरी विद्याओं के स्वरूप का प्रकाशक होने के कारण अन्धकार में पदार्थों को दिखाने वाले दीप के समान कार्य करने से दीपक है तथा संपूर्ण कर्मों के जो इतर ( दूसरे ) शास्त्रों में विषयरूप से गृहीत हैं उनका उपाय रूप है, अर्थात् इसी न्यायशास्त्र में प्रकाशित किये हुए अर्थों की दूसरी विद्या के विषयरूप से ग्रहण करती हैं । वह यह न्यायविद्या संपूर्ण धर्मों की आश्रय है अर्थात् संपूर्ण दूसरे शास्त्र द्रव्य, गुण तथा कर्म पदार्थों की आश्रय कर ही विधि तथा निवेधों का वर्णन करते हैं, जो द्रव्यादि पदार्थ समान तंत्र वैशेषिक में प्रसिद्ध न्याय विद्या से ही वास्तविक रूप से जाने जा सकते हैं । 'संपूर्ण विद्याओं में पुरुष को प्रवृत्त करने वाले जो 'धर्म' हैं उनका यह न्यायशास्त्र आश्रय है', अतः धर्म के द्वारा विद्याओं का ही यह शास्त्र आधार है ऐसी वाचस्पति मिश्र ने 'आश्रयः सर्वधर्माणां' इस पद्यांश की यहाँ व्याख्या की है । ( आगे है ऐसी वाचस्पति मिश्र ने 'आश्रयः सर्वधर्माणां' इस पद्यांश की यहाँ व्याख्या की है । )

आगे भाष्यकार कहते हैं कि—वह यह षोडश पदार्थों का न्यायशास्त्र में कहा हुआ तत्त्वज्ञान, संपूर्ण अष्टादश प्रकार की विद्याओं से उत्पन्न होने पर भी उस-उस शास्त्र में अभिमत निःश्रेयस का साधक हो सका है, जिते संपूर्ण विद्याओं से पृथक् ज्ञान लेना चाहिये, ( जैसे वेदत्रयी में अग्निहोत्र, आदिकों का तत्त्वज्ञान होने से स्वर्गरूप निःश्रेयस की प्राप्ति, तथा वाला विद्या में पृथ्वी आदि का कण्टकादि रहित होना तत्त्वज्ञान तथा धान्यादि प्राप्ति निःश्रेयस ( सुख ) लिया जाता है, एवं दण्डनीति में साम, दान, भेद, दण्ड आदि का वास्तविक ज्ञान तत्त्वज्ञान, तथा उससे राजा का पृथिवी विजयरूप निःश्रेयस लिया जाता है । ) इसी प्रकार, इस प्रस्तुत अध्यात्म विद्या में आत्मादिरूप प्रमेय पदार्थों का ज्ञान तत्त्वज्ञान और उससे निःश्रेयस ( भात्यभितक ऐकान्तिक दुःख निवृत्ति रूप ) अपवर्ग ( मोक्ष ) फल की प्राप्ति ही निःश्रेयसाधिगम होनी है । यहाँ पर न्यायशास्त्र से तथा भिन्न शास्त्रों से भी तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस के प्राप्ति होने के कारण साद्वैतदोष आने से इसके कारण के लिये 'तदिदं' इत्यादि वास्तविक आश्रय है ऐसा तात्पर्यटीका में वाचस्पति मिश्र ने



स्मविद्यायामात्मादितत्त्वज्ञानं तत्त्वज्ञानम् । निःश्रेयसाधिगमोऽपवर्गप्राप्तिरिति ॥ १ ॥

कहा है। 'सर्व' का (संपूर्ण विषयों का) संपूर्ण विद्याओं में कथन नहीं होना, यह आम्बीक्षिकी नाम की विद्या संपूर्ण कियाओं की आश्रय है और स्वर्य भी कुछ विषयों का आधार लेती है ऐसी तात्पर्य परिशुद्धि में उदयनाचार्य ने यही ममालोचना की है, अर्थात् पुरुषों को प्रवृत्त करने रूप कियांम और दूसरी विद्याओं का यह न्यायविद्या उपकार करती है ऐसा उदयनाचार्य का आशय है। (यहाँ पर 'यथाविद्यं' इस भाष्य के पद से जिस शास्त्र में जो विषय प्रधानरूप से कहा गया है वह उसी शास्त्र से जानना चाहिये ऐसा सूचित होता है, जिससे भाष्यकार का पक्षपान रहित होना भी प्रगट होता है। इन गौतम महर्षि ने प्रथम सूत्र में वर्णन किये षोडश पदार्थों में संपूर्ण प्रमेय आदि पञ्चदश पदार्थों के वास्तविक स्वरूप, ज्ञान तथा सांसारिक संपूर्ण व्यवहारों के साधक होने के कारण सबसे प्रथम उद्देश किया है। प्रमाण की अपेक्षा करने के कारण प्रमाण के अनन्तर मशयादिकों के प्रथम अपवर्ग के साधक होने से (अत्यन्त) प्रकाशमान होने से दूसरा प्रमेय पदार्थ महर्षि ने उपदेश किया है। प्रमाणादिकों के भी निर्णय करने में सशय तथा प्रयोजन नामक दो पदार्थों के क्रम से पूर्व तथा उत्तर अंग होने के कारण अपेक्षा होनेसे प्रमेय के पश्चात् प्रथम सशय पदार्थ का उद्देश कर पश्चात् प्रयोजन पदार्थ का उद्देश किया है। प्रमाणों से भा निर्णय होने में दृष्टान्त मूल होता है अतः प्रयोजन के पश्चात् दृष्टान्त नामक पदार्थ का महर्षि ने उद्देश किया है। दृष्टान्त के धर्म का प्रस्तुत पक्ष में उपसंहार होने से एक सिद्धान्त स्थिर होता है। अतः दृष्टान्त के पश्चात् सिद्धान्त नामक पदार्थ का षोडश पदार्थों में उद्देश किया गया है। परार्थानुमान नामक परमन्याय के प्रतिष्ठा आदि पात्र अवयव सिद्धान्त के दृष्टान्तों की सिद्धि के साधक होते हैं इस कारण सिद्धान्त के पश्चात् अवयवों का उद्देश किया है। प्रतिष्ठा आदि पांच अवयव तर्कों की अपेक्षा रखते हैं, अतः अवयवों के पश्चात् तर्क उद्देश षोडश पदार्थों में रक्खा गया है। उस पञ्चावयवरूप न्याय से निर्णय का ज्ञान होता है, अतः तर्क के पश्चात् निर्णय का उद्देश किया है। निर्णय के उद्देश से ही वाद नामक कथा में प्रवृत्ति होती है। अतः निर्णय के पश्चात् वाद पदार्थ का तथा प्रतिवादों को मात्सर्य से पराजित करने के लिये किये जाने वाले जल्प का विना मात्सर्य (डाह) से किये जाने वाले वाद के पश्चात् जल्पकथा का उद्देश किया है। जल्पकथा से वितण्डाकथा में पक्ष के स्थपनारूप अर्धभाग के न रहने के कारण जल्पकथा के पश्चात् वितण्डाकथा का उद्देश किया गया है। वितण्डाकथा में दिये हुए संपूर्ण पक्ष के साधक हेतुओं की दूषित किया जाता है। अतः वितण्डा के पश्चात् हेतुभासों का उद्देश किया गया है। वितण्डाकथा करने वाले का छल से भी खाडन करता है अतः वितण्डा के पश्चात् छल पदार्थ उद्देश किया गया है। छल तथा जाति में पुरुष के अमामर्थ्य का साधक होना समान होने पर भी तथा असत् (गवाह) उत्तर होना समान होने पर भी निगृहीत न होने वाले को निगृहीत (पराजित) करना समान होने पर भी जाति नामक असत् उत्तर अपने ही पक्ष का घातक होने के कारण छल के पश्चात् जाति पदार्थ का उद्देश महर्षि ने किया है। वादकथा की समाप्ति का कारण होने के कारण निग्रहस्थान नामक पदार्थ का महर्षि गौतम ने षोडश पदार्थों के सबसे अन्त में उद्देश किया है। ऐसी षोडश प्रमाणादि न्यायशास्त्र के पदार्थों के क्रम से उद्देश करने की सन्नति जाननी चाहिये ॥ १ ॥

तन् स्वलुनिःश्रेयसं किं तत्त्वज्ञानानन्तरमेव भवति ? नैत्युच्यते, किं तर्हि ?  
तत्त्वज्ञानान्—

दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरा-  
पायादपवर्गः ॥ २ ॥

तत्रात्माद्यपवर्गपर्यन्तप्रमेये मिथ्याज्ञानमनेकप्रकारकं वर्तते । आत्मनि तावन्-  
नास्तीति, अनात्मान्-आत्मेति, दुःखे—सुखमिति, अनित्ये—नित्यमिति,

इस प्रकार प्रथम सूत्र में स्वाध्यास के उद्देश्य अपवर्ग के निरूपण के पश्चात् द्वितीय सूत्र में अपवर्ग के साथ शास्त्र में वर्णन किये विषयों का सम्बन्ध दिखाने हुए भाष्यकार प्रथमपूर्वक समाधान करते हुए कहते हैं कि—यह प्रथम सूत्र में कहा हुआ निःश्रेयस क्या पदार्थों के तत्त्वज्ञान के पश्चात् ही होता है ? नहीं ऐसा कहे, तो कैसे होता है ? अर्थात्—( यहाँ पर पूर्वोक्त चार प्रकार के तत्त्वज्ञान में से जो चतुर्थ अल्प तत्त्वज्ञान है उसके ठीक उत्तर काल ही में निःश्रेयस होता है अथवा विलम्ब से ? इस संशय के समाधानार्थ भाष्यकार सूत्र के साथ अवतरण भाष्य का सम्बन्ध लेकर इस आशय से उत्तर करने हैं कि मिथ्याज्ञान ( जिसका अनेक वर्णन किया जायगा ) अनेक प्रकार के होने से, प्रमेय पदार्थ जो आत्मा आदि द्वादश प्रकार के हैं उनके अज्ञान के क्रम से नष्ट होने पर लोकसृष्टि तथा परमसृष्टि ऐता दो प्रकार का निःश्रेयस क्रम से होता है, यह अवतरण भाष्य का आशय है ॥ २ ॥

पद पदार्थ—दुःख जन्म प्रवृत्ति दोष मिथ्याज्ञानानां = दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष तथा मिथ्या-  
ज्ञानों में से, उत्तरोत्तरापाये = उत्तर २ ( आगे आगे के ) पदार्थों का अपाय ( निवृत्ति ) होने पर,  
तदनन्तरापायात् = उनके पूर्व २ पदार्थों का अपाय ( निवृत्ति ) होने से, अपवर्गः = अपवर्गों  
( मोक्ष ) होता है ॥ २ ॥

भावार्थ—तत्त्वज्ञान तथा मिथ्याज्ञान का परस्पर विरोध होने के कारण तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञानरूप मूल कारण के निवृत्त होने पर उससे राग-द्वेष-दि दोषों के निवृत्त हो जाने से पुण्य-पापरूप दस प्रकार का वायिक, मानसिक तथा शारीरिक प्रवृत्तियों के निवृत्त होने पर उसके कार्यरूप जन्म ( सत्तारान्तर सम्बन्ध, कर्म होने से दुःख का आत्यन्तिक तथा ऐकान्तिक निवृत्तिरूप अपवर्ग ( मोक्ष ) होता है ॥ २ ॥

( इस प्रकार अवतरण भाष्य के साथ साथ, सूत्र की सगति से अपवर्ग का क्रम दिखाकर उस तत्त्वज्ञान से नष्ट होने वाले द्वादश प्रकार के आत्मा आदि प्रमेय विषय के मिथ्याज्ञान का वर्णन करते हुए भाष्यकार २ सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—यह द्वादश प्रकार के प्रमेय विषयक मिथ्याज्ञान में आत्मा से लेकर अपवर्ग नामक प्रमेय तक प्रमेय पदार्थों में अनेक प्रकार का मिथ्याज्ञान होता है । ( जिसमें सूक्ष्मशरीर शरीर के मत में आत्मा नहीं है, यह आत्मरूप प्रमेय में मिथ्याज्ञान है, तथा शरीर एवं इन्द्रियादिकों की ही लोक व्यवहारानुसार चार्वाकों ने आत्मा माना है, मत. उनके मत से शरीरादिकों से भिन्न व्यापक नित्य केवल बोझ आत्मा नहीं है यह भी मिथ्याज्ञान है ) इस प्रकार आत्मरूप प्रमेय में मिथ्याज्ञान के समान आत्मा से भिन्न शरीरादि-  
रूप अनात्माओं में ( चार्वाक मत से ), शरीरादिय ही आत्मा है यह भी आत्मरूप प्रमेय विषय में ही मिथ्याज्ञान होता है, तथा दुःख देने वाले पदार्थों को सुख देने वाला है ऐसा मानना, एवं

अत्राणे-त्राणमिति सभये-निर्भयमिति, जुगुप्सिते-अभिमनमिति, हातव्ये-  
अप्रतिहातव्यमिति, प्रवृत्तौ-नाऽस्ति कर्म, नाऽस्ति कर्मफलमिति, दोषपु-नायं  
दोषनिमित्तः संसार इति, प्रेत्यभावे-नास्ति जन्तुर्जीवो वा-सन्त्य आत्मा वा,  
यः प्रेत्यान्, प्रेत्य च भवेदिति, अनिमित्तं जन्म, अनिमित्तो जन्मोपरम  
इत्यादिमान् प्रेत्यभावः, अनन्तश्चेति, नैमित्तिकः सन्नकर्मनिमित्तः प्रेत्यभाव इति,  
देहेन्द्रियबुद्धिवेदनासन्तानोच्छेदप्रतिसन्धानाभ्यां निरात्मकः प्रेत्यभाव इति,  
अपवर्ग-भीष्मः स्वत्वयं सर्वकार्योपरमः-सर्वविप्रयोगोऽपवर्गं बहु भद्रकं लुप्यन्  
इति कथं बुद्धिमान्सर्वसुखोच्छेदमचैतन्यममुमपवर्गं रोचयेदिति ।

अनित्य ( विनाशो ) भनाट्रिकों को निरय ( अविनाशो ) है ऐसा समझना, स्त्री, पुत्र, गृह  
इत्यादि जो वस्तुतः रक्षा नहीं कर सकते उन्हें अपना स्तक जानना, विनाशादि होने के कारण  
भवयुक्त धन-संपत्ति आदिकों को भयरहित मानना तथा अस्थि ( हड्डी ) मांस, मूत्र, पुरीष  
( विषा ) इत्यादिकों से ब्याप्त होने के कारण जुगुप्सित ( घृणित ) अपने तथा दूसरे के शरीर को  
अभिमन ( अच्छा ) जानना, एवं अनेक प्रकार के दुःखों का कारण होने से हातव्य ( त्याग योग्य )  
संसार को अप्रतिहातव्य ( क्षणिक सुख के कारण ग्रहण योग्य ) समझना, ( इस प्रकार आत्मा से  
लेकर मन नामक प्रमेय पदार्थों में मिथ्याज्ञान होता है ) पुण्य तथा पाप कर्मों की प्रवृत्ति में  
पुण्य-पापरूप कर्म ही नहीं हैं, तथा उक्त कर्मफलों ( सुख-दुःखों ) को नहीं देना, ( अर्थात् स्वर्ग-  
नरक आदि फलों को उत्पन्न करने वाला कोई कर्म नामक पदार्थ नहीं है ) । इस प्रकार प्रवृत्ति में  
मिथ्याज्ञान दिखाकर दोष नामक प्रमेय में मिथ्याज्ञान दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—राग,  
द्वेष तथा मोह नामक दोष प्रमेय पदार्थ में यह संपूर्ण संसार दोष निमित्त से नहीं होता, यह  
मिथ्याज्ञान है । प्रेत्यभाव नामक प्रमेय पदार्थ में ( अर्थात् मरणोत्तर जन्म होने में ) जन्म  
लेने वाला कोई जीव, सर्व ( शरीरादि बलवान् ) ज्ञान का आश्रय आत्मा नामक प्रमेय पदार्थ  
नहीं है, जो मरण को प्राप्त होकर पुनः जन्म का ग्रहण करे, ( अर्थात् अपूर्व शरीर तथा इन्द्रियादिकों  
को प्राप्त करे ) तथा उपरोक्त जन्म विना निमित्त ( कारण ) ही होता है एवं उक्त जन्म के उच्छेद  
में तत्त्वज्ञान कारण नहीं है एवं उपरोक्त जन्म-मरणरूप प्रेत्यभाव ( आदिमान् ) अनादि नहीं है,  
और उसका मोक्ष अवधि न हो सकने से वह अनन्त ( अवधिरहित ) है, तथा स्वभाव आदि रूप  
निमित्त से प्रेत्यभाव होता है न कि पुण्य पापरूप कर्मों से होता है, एवं शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि,  
वेदना ( हर्ष, शोक, विषाद ) आदिकों के समुदाय के उच्छेद नाशमात्र से मरण एवं अपूर्व  
शरीरादिकों के सम्बन्ध से होता हुआ भी प्रेत्यभाव-वस्तु स्वरूप आत्मा से रहित है, ऐसा भी  
प्रेत्यभाव में मिथ्याज्ञान होता है । ऐसे ही अपवर्गरूप प्रमेय पदार्थ में भी यह संपूर्ण संसार के  
कार्यों से उत्पत्ति ( निवृत्त होना ) स्वरूप अपवर्ग ( मोक्ष ) महाभयंकर है, क्योंकि संपूर्ण पदार्थों  
का विप्रयोग ( विरह ) होने से संपूर्ण प्राणियों के कल्याणकारक विषयों का लोप ( नाश ) हो  
जायगा । अतः ऐसा भी बुद्धिमान् प्राणी है जो संपूर्ण सुखों के नष्ट करने वाले इस जडरूप  
अपवर्ग ( मोक्ष ) को चाहना । ऐसा मिथ्याज्ञान है । ( इस उपरोक्त आत्मा से लेकर अपवर्ग पर्यन्त  
प्रमेय पदार्थों के मिथ्याज्ञानों से संसार व धन आत्मा को कैसे प्राप्त होता है यह दिखाते हुए

एतस्मान्मिथ्याज्ञानादनुकूलेषु रागः प्रतिकूलेषु द्वेषः ।

रागद्वेषाधिकाराच्चाऽमत्येध्यामायालोभादयो दोषा भवन्ति । दोषैः प्रयुक्तः शरीरेण प्रवर्तमानो हिंसास्नेहप्रतिषिद्धमैथुनाभ्याचरति, वाचाऽनृतपरुष-सूचनाऽसम्बद्धानि, मनसा परद्रोहं परद्रव्याभीप्सां नास्तित्वं चेति । सर्वं पापात्मिका प्रवृत्तिरधर्माय ।

अथ शुभा—शरीरेण दानं परित्राणं परिचरणं च, वाचा सत्यं हिं प्रियं स्वाध्यायं चेति, मनसा दयामस्पृहां श्रद्धां चेति । सेयं धर्माय ।

अत्र प्रवृत्तिसाधनी धर्माधर्मा प्रवृत्तिशब्देनोक्तौ । यथाऽन्नसाधनाः प्राणाः 'अन्नं वै प्राणिनः प्राणा' इति ।

सेयं प्रवृत्तिः कुत्सितस्याऽभिपूजितस्य च जन्मनः कारणम् । जन्म पुनः—शरीरेन्द्रियबुद्धीनां निकायविशिष्टः प्रादुर्भावः । तस्मिन् सति दुःखम् । तत्पुनः

भाष्यकार कहते हैं कि इन मिथ्याज्ञानरूप कारण से अनुकूल (इष्टसाधक विषयों) में राग (प्राप्ति की इच्छा), तथा प्रतिकूल अनिष्ट साधक विषयों में द्वेष (त्याग की इच्छा) उत्पन्न होती है। राग तथा द्वेष के विषय होने से पुणों में दोष के आरोपरूप असूवा (दोह), तथा शत्रु के प्रिय सम्बन्ध को छोड़ने की इच्छारूप ईर्ष्या, दंभ तथा अन्वाय से दूसरे के धन की प्राप्ति की इच्छारूप लोभ एवं आदिपद से मात्सर्य इत्यादि दोषों के विशेष भी उत्पन्न होते हैं। उक्त दोषों से प्रेरणा किया हुआ प्राणी शरीर से दूसरे की हिंसा, स्नेह (चोरी) प्रतिषिद्ध (निषिद्ध) परस्त्री से मैथुन (भोग) ऐसे तीन प्रकार के दुष्कर्म करता है, तथा वाणी से अनृत (मिथ्या बोलना), परुष सूचन (कठोर वचन बोलना), तथा असम्बद्ध (असंगत बोलना) ऐसे तीन, एवं मन से दूसरे का दोह, अन्याय से दूसरे के धन की प्राप्ति की इच्छा एवं नास्तित्वा (परलोक तथा धर्मादिकों के न मानने की बुद्धि) ऐसे तीन दुष्कर्म करता है। वह यह पाप कर्मरूप तीन प्रकार की प्रवृत्ति अधर्म (बुरे अदृष्ट) को उत्पन्न करती है, तथा शरीर से दान करना, रक्षा करना और सेवा शुश्रूषा करना ऐसी तीन प्रकार की एवं वाणी से सत्य बोलना, हित (उपकार) कारक वचन, प्रियवचन तथा सांगवेदाध्ययन करना ऐसी चार प्रकार की, इसी प्रकार मन से दया करना, अस्पृहा (लोभ न करना) तथा शास्त्र एवं गुरुवचन में श्रद्धा रखना, ऐसे तीन प्रकार जो प्रवृत्ति होती है, उससे धर्म (उत्तम अदृष्ट) उत्पन्न होता है। (आगे सूत्र में जिसके लिये उपरोक्त दस प्रकार की प्रवृत्ति का वर्णन किया है, उस प्रवृत्तिपद की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—इस दुःखजन्म' इत्यादि द्वितीय सूत्र ने प्रवृत्ति शब्द से विहित एवं निषिद्ध क्रिया जिनमें साधन (कारण) हैं ऐसे धर्म तथा अधर्मरूप दोनों अदृष्ट कहे गये हैं, जिस प्रकार अन्न से जीने वाले प्राणों को 'अन्नं वै प्राणिनां प्राणाः' अन्न ही प्राणियों के प्राण है इस वाक्य से अन्न से जीनेवाले प्राणी को अन्न ऐसा कहा गया है। वह यह व्यापार तथा व्यापार वाली प्रवृत्ति भिन्नित तथा प्रशमनीय दूसरे जन्म की कारण होती है। अर्थात् कर्म करने के अनन्तर हा नष्ट होने वाली पूर्वप्रदक्षिक कायिक वाचिकादि क्रिया कान्तान्तर में होने वाले दूसरे जन्म की कारण नहीं हो सकती, प्रमलिये व्यापार (द्वाररूप धर्माधर्म नामक अदृष्ट बोध में माना जाता है) अतः उससे पुनः दूसरे शरीर इन्द्रिय तथा बुद्धियों के समान ज्ञानि के समुदाय सहित प्रादुर्भाव (प्राप्ति) रूप जन्म होना है तथा उसके होने से



प्रतिकूलवेदनीयं-बाधना-पीडा-ताप इति । त इमे मिथ्याज्ञानादयो दुःखान्ता  
धर्मा अविच्छेदेनैव प्रवर्तमानाः संसार इति ।

यदा तु तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानमपैति, तदा मिथ्याज्ञानापाये दोषा अपयन्ति,  
दोषापाये प्रवृत्तिरपैति, प्रवृत्त्यपाये जन्माऽपैति, जन्मापाये दुःखमपैति,  
दुःखापाये च आनन्दकोऽप्यवगो निःश्रेयसमिति ।

तत्त्वज्ञानं तु खलु मिथ्याज्ञानविपर्ययेण व्याख्यातम् । आत्मनि-तावदस्तीति,  
अनात्मनि-अनात्मेति, एवं दुःखे, अनित्ये, अत्राणे, सभये, जुगुप्सिते, हातव्ये  
च अथाविपर्ययं वेदितव्यम्, प्रवृत्तौ अस्ति कर्म, अस्ति कर्मफलमिति, दोषेषु-

दुःख प्राप्त होना है, जो दुःख प्राणिमात्र को प्रतिकूल (बुरा) लगता है तथा तमके होने से दुःख  
प्राप्त होता है । जो दुःख प्राणिमात्र को प्रतिकूल (बुरा) लगता है । उसे बाधना, पीडा  
तथा ताप ऐसा भी कहते हैं । ये यह मिथ्याज्ञान से केवल दुःख तक के आत्मा के भित्तन होने  
वाले धर्म ही संसार कहाते हैं । ( वहाँ पर सूत्र में कहा हुआ मिथ्याज्ञानादिकों का क्रम  
भाव्यकार ने छोड़ दिया है, अर्थात् भाव्यकार ने कहा हुआ क्रम बदल दिया है । जिससे कर्म का  
निश्चय न होना भी यहाँ पर इष्ट हो है, क्योंकि कहे हुए मिथ्याज्ञानादिकों में कार्य ( दृष्ट )  
कारणभाव तो है ही, क्योंकि संसार में मिथ्याज्ञान से दुःख होता है तथा दुःख से भी मिथ्याज्ञान  
होता है ऐसा प्रायः प्रत्येक आत्मा को अनुभव होता है ) । ( इन प्रकार मिथ्याज्ञान से प्राणियों  
को संसार बंधन के प्राप्ति का प्रकार कहने के पश्चात् अपवर्ग का प्रारंभ वर्णन करने हुए  
भाव्यकार कहते हैं कि—जिस समय व्यापारि दर्शनशास्त्रों से उत्पन्न बुधे तत्त्वज्ञान में विरोध  
होने के कारण पूर्वोक्त मिथ्याज्ञान का अपाव ( स्वरूप का हानि ) होती है, उस समय मिथ्याज्ञान-  
रूप मूल कारण के अपाव ( निवृत्ति ) से राग, द्वेष, मोक्षविरूप कार्य निवृत्त होते हैं और उन  
दोषरूप कारणों के निवृत्त होने के कारण, उनको पूर्वोक्त पुण्य-पापरूप इस प्रकार की शुभा तथा  
अशुभरूप प्रवृत्ति निवृत्त हो जाती है और उस प्रवृत्तिरूप कारण के निवृत्त होने से उसका  
कार्य पुनर्जन्म प्राप्ति को नहीं होता, उस जन्मरूप कारण के निवृत्त होने से दुःखरूप कार्य की  
निवृत्ति होती है, दुःखरूप कारण के अत्यन्त निवृत्त होने से आत्यन्तिक संसार निवृत्तिरूप  
अपवर्ग होना है जिसे प्रथम सूत्र में निःश्रेयस ऐसा कहा गया है । ( अर्थात् पूर्व २ दुःखों के  
व्यग्रथ आत्मा में आत्यन्तिक दुःख की हानिस्वरूप मोक्ष प्राप्त होता है ) । वह उपरोक्त मिथ्याज्ञान  
का विरोधी तत्त्वज्ञान मिथ्याज्ञान के विपरीत ज्ञानरूप से इस प्रकार बह गया है—जैसे  
आत्मरूप प्रमेय पदार्थ में शरीरादिकों से भिन्न आत्मा की सत्ता है, तथा अनात्मा ( आत्मा से  
भिन्न ) शरीर इन्द्रिय आदिकों में वे अनात्मा ( आत्मा नहीं ) है या ज्ञान तत्त्वज्ञान है । इसी  
प्रकार दुःख को दुःख, अनित्य वस्तु आदि पदार्थों को अनित्य तथा वास्तविक रक्षा न कर सकने वाले  
हैं। पुन आदिकों को ये अरक्ष्य ( रक्षा न कर सकने वाले ) नहीं हैं ऐसा जानना एवं भयवृत्त  
धन-नपत्ति आदि को भयमहित मानना, अस्तिमांसदियुक्त होने से निवृत्त शरीरादिकों की  
निश्चित समझना, तथा त्याग करने योग्य जन्मादिरूप संसार को त्याग योग्य समझना । इस प्रकार  
पूर्वोक्त संपूर्ण विषय में तत्त्वज्ञान स्वयं ज्ञान लेना चाहिये । इसी प्रवृत्तिरूप प्रमेय पदार्थ में  
पुण्य-पापरूप कर्म की सत्ता है तथा वह सुख दुःख आदि फल को देता है ऐसा तत्त्वज्ञान जान  
लेना चाहिये । एवं राग, द्वेष, दि दोष पदार्थ में भी यह संसार बंधन उक्त दोषों के कारण होता

दापन्तिमित्तोऽय संसार इति, प्रेत्यभावे खलु-अस्ति जन्तुर्जीवः सत्त्वः आत्मा वा, यः प्रेय भवति, निमित्तवज्जन्म, निमित्तवान् जमोपरम इत्यनादिः प्रेत्यभावेऽपर्याप्त इति, नैमित्तिकः सन् प्रेत्यभावः प्रवृत्तिनिमित्त इति, सात्मकः सन् देहान्द्रियबुद्धिवेदनाजन्तानोच्छेदप्रतिसन्धानाभ्यां प्रवर्तते इति, अपवर्गे शान्तः स्व वयं सर्वविशेषोऽयं, सर्वोपरमोऽपर्याप्तः, बहु च कृच्छ्र घोरं पापकंलुप्यते इति कथं बुद्धिमान् सर्वदुःखोच्छेदं सर्वदुःखासंविदमपवर्गं न रेचयेदिति, तद्यथा मधुविषजम्बुजान्नमनादेयमिति, एवं सुखं दुःखानुपक्तमनन्देयमिति ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां विषयप्रयोजनसम्बन्धप्रकरणम् ।

त्रिविधा चाऽस्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिः,—उद्देशो लक्षणा परीक्षा चेति । तत्र

हे, ऐसा तत्त्वज्ञान है । इस प्रकार प्रेत्यभाव नामक प्रेत्य पदार्थ में जन्तु ( जीवसंघात ) करने वाला प्रारंभ बलवान् होने से सत्त्व नामक, नित्य होता हुआ, बलवन् शरीरादिकों से भिन्न आत्मा है, जो पूर्व शरीरादि सम्बन्ध के त्वरूप मरण के पश्चात्, उत्तर शरीरादिकों के ग्रहणरूप जन्म की प्राप्ति होगा, एवं पूर्वोक्त जन्म कर्मरूप निमित्त से होता है, तब जन्म का उच्छेद भी उक्त कर्मों से होता है, ऐसा तथा पूर्वोक्त प्रेत्यभाव ( जन्म-मरण ) अनादि बाल से आत्मा को चला आया है एवं उसका अपवर्ग होने से अन्त हो जायगा ।

इसी प्रकार उक्त कर्मों के कारण होने वाला प्रेत्य का भाव पूर्वोक्त इस प्रकार की शुभ एवं अशुभ प्रवृत्ति से होता है तथा भिन्न शरीरादि भिन्न आत्मा के संहित शरीर, शब्दिय, बुद्धि तथा वेदना इनके समुदायों के उच्छेद ( मरण ) एवं इनके पुनः सम्बन्ध से होता है ऐसा भी प्रेत्यभाव से न उक्त न कहता है । इसी प्रकार अपवर्ग नाम के प्रेत्य पदार्थ में यह सम्पूर्ण सात्त्विक पदार्थों का अत्यन्त विरहद्वय सर्वोपरम ( सबसे दूर होना ) रूप अपवर्ग निश्चय से शान्त है; इससे बहुत सा पूर्ववृत्त अर्थकर ( नरक ) प्राप्ति का साधक ) पाप नष्ट हो जाता है । इस कारण बुद्धिमान् प्राणी इस आध्यात्मिक, आधिदैविक तथा आधिभौतिक अदि सम्पूर्ण दुःखों के अपवर्गविस्था में नष्ट होने के कारण जिस अवस्था में सम्पूर्ण उक्त दुःखों का अनुभव नहीं होता ऐसे अपवर्ग ( मोक्ष ) की इच्छा न करेगा । क्योंकि जिस प्रकार गंधु ( शहर ) एवं विष दोनों से मिला हुआ अन्न मरणदायक होने से नहीं खाया जाता, उसी प्रकार दुःखों से मिला हुआ सासारिक सुख भी भोगा नहीं जा सकता । इस प्रकार दिनाथ सूत्र की व्याख्या समाप्त हुई ( यहाँ पर 'दुःखानुपक' इस पद से उक्त दृष्टान्त से सुख भी मोक्षवस्था में नहीं रहता ऐसा ज्ञेयार्थियों का मत है यह सूचित होता है और अनुपक इस पद में अनुपगपद का अर्थ है अविनाभाव ( एक के बिना दूसरे का न होना ) अर्थात् जहाँ सुख है वहाँ दुःख का होता अथवा दोनों का एक कारण होना । क्या कि शरीरादि विषय सुख के साधन हैं वहाँ दुःख के भी साधन अथवा जिसमें सुख होत है उसी में दुःख इस कारण दोनों का एक ही आधार होना, य जिससे सुख मिलता है उसी से दुःखका अतः 'समानोपलम्भता' समान प्राप्ति ही अनुपक शब्द का अर्थ है ऐसी यहाँ पर वार्तिककार ने स्पष्ट समालोचना की है । ) । २ ॥

यहाँ पर पूर्वोक्त संसाररूप हेय ( त्याग योग्य ) तथा अपवर्गरूप उपदेय ( ग्रहण योग्य ) दोनों प्रेत्य पदार्थों की कितने प्रमाणों से सिद्ध हो सकती है । ऐसी शिष्यों की जिज्ञासा के निवृत्ति

नामधेयेन पदार्थमात्रस्याभिधानमुद्देशः । तत्रोद्दिष्टस्य तत्त्वव्यन्त्रेदको धर्मो लक्षणम् । लक्षितस्य यथालक्षणमुपपद्यते न चेति प्रमाणैरवधारणं परीक्षा । तत्रोद्दिष्टस्य प्रविभक्तस्य लक्षणमुच्यते, तथा-प्रमाणानां प्रमेयस्य च । उद्दिष्टस्य लक्षितस्य च विभागवचनं, यथा-ल्लस्य 'वचनविधातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या-

को आशय से भाष्यकार तृतीय सूत्र का अवतरण करते हुए कहते हैं कि—उद्देश ( नाम के ) पदार्थों के लक्षण, तथा उनका यह लक्षण हो सकता है या नहीं है ऐसी परीक्षा इस प्रकार यह शास्त्र तीन विषयों के कथनार्थ तीन प्रकार से प्रवृत्त हुआ है ( यहाँ पर तात्पर्यदोषकाय ने इस प्रकार पूर्व दो सूत्रों में प्रमाणादि पदार्थों के लक्षण के साथ निश्चय का सम्बन्ध वर्णन किया है पर इस पर यह आक्षेप हो सकता है कि—प्रमाणादि पदार्थों से कहे गये उद्दिष्ट पदार्थों का तत्त्व ज्ञान होने से पृथक् प्रकार से सिध्दा ज्ञानादिकों की निश्चित होकर कम से मुक्ति होने का ज्ञान जब इतने ही पूर्वोक्त दो सूत्र तथा उनके भाष्य ग्रन्थ से ही आता है तो अग्रिम ग्रन्थ की क्या आवश्यकता है—इस आक्षेप के समाधानार्थ भाष्यकार ने तीन प्रकार से शास्त्र की प्रवृत्ति कहा है, जिससे केवल पदार्थों के नाममात्र के कथन से प्रमाणादि पदार्थों का लक्षणान नहीं हो सकता । किन्तु उनका लक्षण तथा उन लक्षणों की परीक्षा करने का भी तत्त्वज्ञान होने में अभ्यन्त उपयोग होता है ( आवश्यकता ) है, इस कारण तृतीय सूत्र से ग्रन्थ के समाप्ति तथा के उत्तर भाग के विषय ( ग्रन्थ ) की आवश्यकता है । यह भाष्यकार का आशय है—ऐसा समालोचना की है ) ।

आगे भाष्यकार कहते हैं कि—उन दोनों में से नाम से केवल पदार्थ के कथन को उद्देश कहते हैं । तृतीय सूत्र में जो प्रमाणों का विभाग किया है ऐसा कहा है, वह दिन प्रमाणों का लक्षण किये बिना असंगत है, क्योंकि बिना लक्षण किये विभाग करने का अवसर ही नहीं हो सकता ऐसी शका के समाधानार्थ भाष्यकार आगे कहते हैं कि—उद्देश किये ( नाम से कहे हुए ) पदार्थ के लक्षण का अवसर ही भेद की सिद्धि करने वाले धर्मों को लक्षण कहते हैं । ( इस भाष्यकार के कथन से उपरोक्त शका के समाधान का यह आशय है कि—शास्त्र में, संपूर्ण स्थलों में विभाग के कहने के पूर्व ही लक्षण कहा गया है, यह नियम नहीं है, क्योंकि, यहाँ कहा इस शास्त्र में इस एवं विभाग के पश्चात् लक्षण कहा गया है जैसे प्रमाण और प्रमेय दत्त दोनों पदार्थों का लक्षण अन्त में कहा है, और कहीं लक्षण कहने के पश्चात् ही विभाग कहा है, जैसे लल पदार्थ का तोमरे 'प्रयश्चानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि' इस सूत्र में 'प्रमाणानि' इस पद से स्वरूप भी प्रमाणों का कहा ही है, वही ना लक्षण होता है इस कारण यहाँ पर लक्षण न कहकर विभाग करने का आक्षेप निर्मूल ही है अर्थात् तो ही नहीं सकता । ( लक्षण सूत्र के कथन के पश्चात् परीक्षा के स्वरूप का वर्णन करते हुए कहते हैं कि )—लक्षित ( लक्षण किये पदार्थ ) का जैसा लक्षण किया है वैसा ही मयत्त है कि नहीं इस प्रकार प्रमाणों से नियत करने की परीक्षा कहते हैं क्योंकि इस परीक्षा शब्द का 'परितः' आदि की हुई शकाय, को हटाकर, 'ईक्षणं' नियत करना ऐसा व्युत्पत्ति के बल से अर्थ होता है । ( पूर्वप्रकाशित लक्षण तथा विभाग के कथन में पूर्वापर का नियम नहीं है इसी आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि—उनमें से उद्देश के अनुसार विभाग किये हुए पदार्थ का लक्षण प्रमाण एवं प्रमेय जैसे दोनों पदार्थों का इस शास्त्र में है तथा उद्देशानुसार लक्षण किये पदार्थ का विभाग भी कहा गया है, जैसे लल पदार्थ का । क्योंकि, 'वचनविधातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या ललम्', अर्थ के विकल्प से वादि के वचन का

चक्षुलम्, तत्त्रिविधम्—( अ० १ आ० २ सू० ५१-५२ ) इति । अथोद्दिष्टस्य विभागवचनम्—

**प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि ॥ ३ ॥**

अश्रुस्याऽश्रुस्य प्रतिविपयं वृत्तिः प्रत्यक्षम् । वृत्तिस्तु-सन्निकर्षो ज्ञानं वा । यदा सन्निकर्षस्तदा ज्ञानं प्रमितिः, यदा ज्ञानं, तदा हानोपादानोपेक्षाबुद्ध्यः फलम् ।

खण्डन करना छल कहा जाता है - 'तत्त्रिविधम्' यह तीन प्रकार है, ( अ. १. भा. २, २१ ) वे सूत्र हैं ।

( पूर्व में नाम से कहे गये प्रमाण पदार्थ का विभाग आगे सूत्र द्वारा दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—अब पूर्व में नाम से उद्देश किये प्रमाण पदार्थ का विभाग सूत्रकार ने ऐसा कहा है—

**पदपदार्थ—**प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः = प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द नामक, प्रमाणानि = ( व्याख्यशास्त्र में ) चार प्रमाण हैं ॥ ३ ॥

**भावार्थ—**व्याख्यशास्त्र में अन्य दर्शनकारों ने माने हुए व्युत्पत्ति, संभव आदि माने हुए प्रमाणों का प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द नामक चार प्रमाणों में ही अन्तर्भाव होता है इस कारण चार ही प्रमाण हैं ॥ ३ ॥

तृतीय सूत्र के प्रत्यक्ष शब्द की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—अक्ष-अक्ष के ( चक्षुरादि षड् इन्द्रियों ) का प्रतिविपय में ( अपने अपने रूपादि विषयों में ) सन्निकर्ष सन्बन्ध रूप वृत्ति ( व्यापार ) को अथवा ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं । ( यहाँ पर 'प्रतिगतमक्षप्रत्यक्षम्' ऐसा प्रादि समास प्रत्यक्षपद में करना चाहिये । भाष्य तो केवल फलित अर्थ को चाहता है । ऐसी वातिककार की इस विषय में ब्याख्या है । किन्तु तात्पर्यरोंकाकार वाचस्पति मिश्र वहाँ पर ऐसा कहते हैं कि 'अक्षस्याक्षस्य' इत्याकारक भाष्य तो केवल प्रत्यक्ष शब्द के व्युत्पत्ति का निमित्त है, यदि प्रत्यक्ष शब्द के प्रवृत्ति का निमित्त माना जाय तो इन्द्रियों में रहने वाले गुणजाति आदिकों में व्यभिचार दोष आ जायगा । इस कारण 'अक्षस्याक्षस्य' यह पद प्रत्यक्ष शब्द के प्रवृत्ति का निमित्त है—पदार्थ के प्रत्यक्षरूप ज्ञान को उत्पन्न करना भाष्य के वृत्तिशब्द का अर्थ है व्यापार । जो कारणों से फल की उत्पत्ति करने में अन्तिम फल की उत्पत्ति होने में अनुकूल धर्म विशेष अपेक्षित होता है उसे व्यापार कहते हैं । जिस प्रकार पट को उत्पन्न करने में अन्त में होनेवाले तन्तुओं के संयोग, अथवा स्वर्गकण फल को उत्पन्न करने में यज्ञ भाग से उत्पन्नमया बाँच में अपूर्व । धर्माधर्म-रूप अदृष्ट जो आत्मा का धर्म होता है, इसी प्रकार प्रस्तुत में भी प्रत्यक्ष ज्ञानादिरूप फलों की उत्पन्न करने में प्रवृत्त होले वाले इन्द्रिय का ही ज्ञान यदि प्रमाणों से उत्तम फल की उत्पत्ति होने के अनुकूल इन्द्रिय तथा पदार्थ का सन्निकर्ष, अथवा ज्ञानरूप अन्त में होनेवाला विशेष धर्म भा अपेक्षित ( आवश्यक ) होता है इस कारण वह व्यापार होता है ) ।

आगे वृत्ति शब्द की स्वयं व्याख्या करते हुए भाष्यकार उपरोक्त सन्निकर्ष तथा ज्ञान दोनों में व्यापारता का निवेश दिखाते हैं कि—इन्द्रिय तथा अर्थों के सन्निकर्ष अथवा उससे उत्पन्न हुआ पदार्थ का ज्ञान वृत्ति शब्द का वहाँ पर अर्थ है । इन दोनों पक्षों में से जब वृत्ति शब्द का अर्थ सन्निकर्ष करते हैं उस पक्ष में पदार्थ का ज्ञान होना उसका फल होता है । जब वृत्ति शब्द से



अनुमानं—मितेन लिङ्गेनाऽर्थस्य पञ्चान्मानमनुमानम् ।

उपमानं—सारूप्यज्ञानं—यथा गोरं च गवय इति ।

सारूप्यं तु सामान्ययोगः ।

शब्दः—शब्दनेऽनेनार्थ इत्यभिधीयते ज्ञाप्यते ।

उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानांति समान्यानिर्वचनसामर्थ्याद् बोद्धव्यम् । प्रतीयतेऽनेनेति करणार्थाभिधानो हि प्रमाणशब्दः तद्विशेषमसाध्याया अपि तथैव व्याख्यानम् ।

किं पुनः प्रमाणानि प्रमेयमभिसंप्लवन्ते ? अथ प्रमेयं व्यवतिष्ठन्ति इति ?

पदार्थ का ज्ञानरूप व्यापार कला जाता है इस पक्ष में पदार्थ के त्याग अथवा प्रदण करना अपेक्षा करना ही कल होना है । अर्थात् त्याग आदिक का कारण बुद्धि ही फल होता है ।

इस प्रकार चार प्रमाणों में से प्रथम प्रत्यक्ष का लक्षण बचन का क्रमप्रसिद्धि अनुमान प्रमाण का लक्षण करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि—स्वार्थ से निश्चिन्त ( ज्ञान ) विशेष सिद्ध लिङ्ग ( साधकहृत् ) से सिद्ध करने योग्य ( लब्ध ) पदार्थ का प्रत्यक्ष के पश्चात् जानना ( जानना ) अनुमान प्रमाण होता है । ( जैसे महात्म्य में धूम में बहने की स्थिति का निश्चय होने के कारण धुन में प्रत्यक्ष धूम देखकर न देखने वाले बहने की धुन से सिद्धि होती है ) ।

इस प्रकार अनुमान के लक्षण पक्ष का क्रमप्रसिद्धि उपमान प्रमाण का लक्षण दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि—सामोष्य ( सादृश्य ) ज्ञान को उपमान प्रमाण कहते हैं । ( क्योंकि समाप्यते-सममीच्यते ) सम न देना मत है, इस प्रकार सामोष्य शब्द की व्याख्या से स प्रदण देना अर्थ आता है, ) जिसका उदाहरण है जैसा गी होना है वैसा गवय ( नीलगाय ) । इस वाक्य में स मोष्य शब्द का अर्थ है सामान्ययोग अर्थात् समान धर्मों का सम्बन्ध ।

( इसके पश्चात् क्रम प्राप्त अनुर्य शब्द प्रमाण का लक्षण भाष्यकार ऐसा कहते हैं कि )—जिससे पदार्थ कहा जाता है, अथवा जाना जाता है, वह शब्द नामक चतुर्थ प्रमाण होता है ।

( आगे सम तथा शब्द ( प्रमाण इस महा शब्द ) से सूचित लक्षण की अवष्ट कात हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—सम्पूर्ण प्रमाण उपलब्ध ( ज्ञान ) के साधन होते हैं ऐसा 'प्रमाणानि' इस महा के निर्वचन ( वृत्ति ) के साधार्थ से जानना चाहिए । ( आगे दूसरे शब्द से यह हुए का अनुवाद कात हुए भाष्यकार यहां कहते हैं कि—यह सूत्र में प्रमाण शब्द 'प्रतीयतेऽनेन' जिससे जाना जाता है, एते कारण इस अर्थ के बोधक लुप्त प्रत्यय से सिद्ध हुआ है इस कारण उन प्रमाण प्रत्यक्षादि विशेष सामान्य ( संज्ञा ) का भी उपरोक्त रीति से व्याख्या की गई है । अर्थात् जिस प्रकार प्रमाण सामान्य से उपलब्ध ( ज्ञान ) का साधन होना कहा जाता है उसी प्रकार प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द नामक विशेष प्रमाणों के कहने से भी यह यहां पर दिखाया गया है । )

( आगे उक्त प्रमाण विशेषों के विषयों की सिद्धि करने में व्यवस्था तथा संप्लव ( साधक ) भी होता है यह दिखाने हुए भाष्यकार उक्त विषय में प्रथम पूर्वपक्षों के मत से प्रश्न दिखाने हुए कहते हैं कि )—यहां यह प्रत्यक्षादि विशेष प्रमाण अपने विषय की सिद्धि करने में संकर ( असंप्लव ) रखते हैं अर्थात् एक विषय को अनेक प्रमाण सिद्ध करते हैं, अथवा प्रत्येक प्रमेय विषय में उनकी व्यवस्था है ( एक विषय की एक ही विशेष प्रमाण सिद्ध करता है । ऐसा प्रश्न है ।

उभयथा दर्शनम्—‘अस्त्यात्मा’ इत्याप्तोपदेशात्प्रतीयते, तत्राऽनुमानम्—इच्छा-  
द्वेषप्रयत्नमुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् (अ० १ आ० १ सू० १०) इति,  
प्रत्यक्षं—युक्तानस्य योगसमाधिजमात्मानमनसोः संयोगविशेषादात्मा प्रत्यक्ष  
इति । अग्निराप्तोपदेशात्प्रतीयते ‘अत्राग्निः’ इति, प्रत्यासीदता धूमदर्शनेना-  
नुमीयते, प्रत्यामन्नेन च प्रत्यक्षत उपलभ्यते । व्यवस्था पुनः—‘अग्निहोत्रं  
जुहुयात्स्वर्गकामः’ इति । लौकिकस्य स्वर्गे न लिङ्गदर्शनं, न प्रत्यक्षम् ।  
स्तनयितृशब्दे श्रूयमाणे शब्दहेतोरनुमानम् । तत्र न प्रत्यक्षं, नागमः । पाणौ  
प्रत्यक्षत उपलभ्यमाने नानुमानं, नागम इति । सा वेयं प्रमितिः प्रत्यक्षपरा ।

( आगे इस प्रश्न का समाधान करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—समस्त तथा व्यवस्था, दोनों  
ही देखे जाते हैं अर्थात् प्रमाणों का साक्ष्य एवं व्यवस्था दोनों ही देखने में आते हैं । क्योंकि ज्ञान-  
पुरुष के उपदेश से ‘आत्मा’ के इस प्रकार शब्द प्रमाण से जाते हुए आत्मा का ‘इच्छाद्वेषप्रयत्न-  
मुखदुःखज्ञानानि आत्मनो लिङ्गम्’ इत्यादि, दुःख, प्रयत्न, सुख, दुःख तथा ज्ञान ये विशेष गुण  
आत्मा के सामान्य तो दृष्ट अनुमान से साधक होते हैं अर्थात् ( अ० १ आ० १ ) के दशम सूत्र से  
अनुमान किया जाता है । तथा युक्तान नामक योगी को योग समाधि के बल से आत्मा तथा मन  
के विशेष संयोग से आत्मा का प्रत्यक्ष भी होना है तथा आप्तपुरुष के उपदेशरूप शब्द प्रमाण  
से यहाँ गहन पर अग्नि है ऐसा ज्ञान होने पर, परम के समीप गये प्रा । जो परम पर पुन को  
देखकर व्याप्तिस्मरणपूर्वक इस पर्वत पर अग्नि है धूम होने से ऐसा अनुमान प्रमाण से ज्ञान  
होने के पक्ष व पर्वत के अत्यन्त समीप पहुँचने पर प्रत्यक्ष प्रमाण से भी अग्नि का दर्शन होना  
है ( अतः उक्त प्रकार से प्रमाणों का एक प्रमेय विषय में साक्ष्य है यह भी सिद्ध होता है । )

आगे उक्त प्रमाणों का प्रमेय विषय की सिद्धि करने में व्यवस्था दिखाते हुये कहते हैं कि—  
‘अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः’ स्वर्ग लोक की इच्छा करने वाले प्राणा को अग्निहोत्र नामक  
हवन करना चाहिये—यह उक्त शब्द प्रमाण से ही सिद्ध होता है, क्योंकि साधारण लोग को स्वर्ग  
की सिद्धि करने में न कोई साधक हेतु मिलता है, न स्वर्ग लोक का प्रत्यक्ष हो सकता है । इसी  
प्रकार मेघ की गर्जना सुनकर उससे आकाश में मेघ को अनुमान प्रमाण से ही सिद्ध होती है- न  
उसकी प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध होती है, न शब्द प्रमाण से । प्रत्यक्ष प्रमाण से दिखाने वाले अपने  
हस्त विषय में, न अनुमान प्रमाण की आवश्यकता होती है, न आप्त (शब्द) प्रमाण की इस  
प्रकार प्रत्यक्ष वि विशेष प्रमाणों की अपने-अपने प्रमेय विषय की सिद्धि में व्यवस्था भा देखा जाती  
है, ( अतः प्रमाणों का प्रमेय विषय की सिद्धि में साक्ष्य तथा व्यवस्था दोनों होते हैं यह भाष्यकार  
का आशय है । अर्थात् आत्मा एवं अग्नि यह दोनों प्राणा साक्ष्य का तथा ‘अग्निहोत्रं  
जुहुयात्स्वर्गकामः’ इत्यादि प्रमाण के व्यवस्था के उदाहरण होने से साक्ष्य एवं व्यवस्था दोनों  
है यह सिद्ध होता है ) ।

आगे उक्त विशेष चारों प्रमाणों में प्रत्यक्ष प्रमाण की ही प्रधानता देते हुए भाष्यकार कहते हैं ।  
कि—वह यह प्रमाणों से होने वाली प्रमिति ( यथार्थ ज्ञान ) में प्रत्यक्ष प्रमाण की प्रधानता है,  
क्योंकि जिज्ञासिन ( जानने की इच्छा के विषय ) पदार्थ को आप्तपुरुष के वचनरूप शब्द प्रमाण  
से जानने वाले को साधक लिङ्ग ( हेतु ) के दर्शन से जानने की इच्छा होती है और लिङ्ग के  
दर्शन से अनुमान प्रमाण द्वारा जाने हुये भी विषय की प्रत्यक्ष से भी सिद्धि देखने की इच्छा होती

जिज्ञामितमर्थमात्रोपदेशात्प्रतिपद्यमानो लिङ्गदर्शनेनापि युभुन्मते, लिङ्गदर्श-  
नानुमितं च प्रत्यक्षतो दिष्टमने, प्रत्यक्षत उपलब्धेऽर्थे जिज्ञासा निवर्तने ।  
पूर्वोक्तमुदाहरणम्—‘अग्निः’ इति । प्रमानुः प्रमातव्येऽर्थे प्रमाणाना सम्भवोऽ-  
भिसम्प्लवः, असम्भवो व्यवस्थेति ॥ ३ ॥

इति त्रिसूत्रीभाष्यम् ।

अथ विभक्तानां लक्षणमिति—

इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेशमव्यभिचारि व्यवसाया-  
त्मकं प्रत्यक्षम् ॥ ४ ॥

इन्द्रियस्यार्थेन सन्निकर्षादुत्पद्यते यज्ज्ञानं, तत् प्रत्यक्षम् ।

है प्रत्यक्ष से विषय का ज्ञान होने पर प्राप्ति की जिज्ञासा निवृत्त हो जाती है । इसमें उपरोक्त  
वह ‘अग्नि’ है यही उदाहरण है ) ।

आगे अभिसम्प्लव तथा व्यवस्था इन दोनों शब्दों का स्वयं अर्थ करते हुये भाष्यकार कहते हैं  
कि—प्रमाना ( ज्ञाता ) पुरुष के विषय के ज्ञान के साथक प्रत्यक्षादि विशेष प्रमाणों के सकार की  
अभिसम्प्लव कहते हैं तथा सकार न होने की व्यवस्था कहते हैं । इस प्रकार तृतीय सूत्र का भाष्य  
है । अर्थात् इस प्रकार त्रिसूत्री भाष्य ( तीन सूत्रों का भाष्य ) यहाँ पर समाप्त हुआ । ३ ।

इस प्रकार प्रमाण पद से प्रमाणों के उपलब्धिसाधनता रूप ( सामान्य ) लक्षणपूर्वक तृतीय  
सूत्र में विभक्त प्रत्यक्षादि विशेष प्रमाण चतुष्टय में से क्रमप्राप्त प्रथम प्रत्यक्ष नामक प्रमाण का  
लक्षण विन्यास हुये भाष्यकार कहते हैं कि—विभाग किये प्रमाणों का लक्षण करना ( उचित है )  
इस कारण ( प्रथम क्रमप्राप्त प्रत्यक्ष का लक्षण सूत्रकार ऐसा करने हैं कि )—

पद पदार्थ इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं = सन्निकर्षादि इन्द्रिय तथा रूप आदि अर्थ ( विषय ) के  
संयोगादि सन्निकर्ष ( सम्बन्ध ) से उत्पन्न भया हुआ, ज्ञान = ज्ञान, अव्यपदेश्य = शब्द से व्यवहार  
करने के अयोग्य ( निर्विकल्पक ), अव्यभिचारि = व्यभिचाररहित अर्थात् ( भ्रम से भिन्न ),  
व्यवसायात्मक = निश्चयत्त्व ( सविकल्पक ), प्रत्यक्ष = प्रत्यक्ष नामक प्रमाण कहा जाता है ॥ १ ॥

भावार्थ—जो ज्ञान सन्निकर्षादि इन्द्रिय तथा रूपादि विषयों के संयोग आदि सन्निकर्ष ( सम्बन्ध )  
से उत्पन्न होता है और जिस शब्द से व्यवहार करने के अयोग्य होने के कारण निर्विकल्पक नामक  
होता है तथा ज्ञान के विषय का व्यभिचार न होने से जो भ्रम से भिन्न होता है तथा जो निश्चया-  
त्मक होने के कारण निश्चयत्त्व नामक भी होता है उसे प्रत्यक्ष नामक फलरूप ज्ञान कहते हैं  
वह जिसमें होता है वह इन्द्रियादि प्रत्यक्ष नामक प्रमाण कहा जाता है ॥ ४ ॥

सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—इन्द्रिय अर्थ ( विषय ) के साथ  
संयोग आदि सन्निकर्ष ( सम्बन्ध ) होने से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उस ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण  
कहते हैं ( यहाँ पर प्रत्यक्ष नामक प्रमाण क्या होता है ऐसा ही प्रमाण का प्रकरण होने से  
शिष्यों की जिज्ञासा हो सकती है, न कि प्रत्यक्षज्ञानरूप फल की । सूत्रकार ने ज्ञानरूप फल का  
लक्षण क्यों किया ? इस शंका के समाधान में ‘यता’ जिससे ऐसा अध्याहार कर वह प्रत्यक्ष प्रमाणक-  
होता है, जिससे पूर्वोक्त प्रत्यक्ष रूपज्ञान हो ऐसा उत्तर है ) ।

न तर्हीदानीमिदं भवति, आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण इन्द्रिय-  
मर्थेनेति ? नेदं कारणावधारणम्—एतावत्प्रत्यक्षे कारणमिति, किं तु विशिष्ट-  
कारणवचनमिति, यत्प्रत्यक्षज्ञानस्य विशिष्टकारणं, तदुच्यते, यत्तु समानमनु-  
मानादिज्ञानस्य, न तन्निवर्तत इति ।

मनस्तर्हीन्द्रियेण संयोगो वक्तव्यः ? भिद्यमानस्य प्रत्यक्षज्ञानस्य नायं  
। भिद्यत इति समानत्वान्नोक्त इति ।

यत्तु प्रत्यक्ष प्रमाण के लक्षण में भाष्यकार पूर्वपक्षों के मत से आक्षेप दिखाने हुए कहते हैं कि-  
इन्द्रिय तथा पदार्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान के कारण को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं, ऐसा प्रत्यक्ष  
प्रमाण का लक्षण करने से, प्रथम आत्मा का मन से संयोग होना है पश्चात् मन का इन्द्रिय से  
और उसके पश्चात् इन्द्रिय का पदार्थ से यह क्रम प्रत्यक्ष में नहीं हो नकेता । ( अर्थात् प्रत्यक्ष  
लक्षण को कहने वाले चतुर्थ उपरोक्त सूत्र के अक्षरों से इन्द्रिय तथा पदार्थ का सन्निकर्ष  
प्रत्यक्षज्ञान में आवश्यक है, यह सूचित होता है । किन्तु मैयायिकों के सिद्धान्त से उपरोक्त प्रकार  
से आत्मा तथा मन एवं मन तथा इन्द्रियों का सन्निकर्ष भी प्रत्यक्षज्ञान में अवश्य कारण मानना  
होगा तो सूत्रकार ने इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष के समान आत्ममनःसंयोग तथा मन और इन्द्रिय के  
सन्निकर्ष का प्रत्यक्ष के लक्षण में ग्रहण क्यों नहीं किया ।

इस पूर्वपक्षी के आक्षेप का समाधान करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—यह सूत्र में प्रत्यक्ष  
प्रमाण के कारण का अवधारण ( निश्चय ) नहीं है—कि इतना ( इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष ) ही  
प्रत्यक्ष प्रमाण में कारण है, किन्तु विशिष्ट ( विशेष ) प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण सूत्र में सूत्रकार ने  
कहा है । अर्थात् जो प्रत्यक्षज्ञान का विशिष्ट ( इन्द्रियार्थ सन्निकर्षरूप विशेष ) कारण है वह कहा  
गया है, और जो ( आत्ममनःसन्निकर्ष तथा मन और इन्द्रियों का सन्निकर्ष ) अनुमान,  
उपमानादि दूसरे प्रमाणां में भी समान कारण है वह निवृत्त ( हटाया ) नहीं गया है इसलिये  
वक्त दोष नहीं हो सकता ( तात्पर्य यह है कि संपूर्ण प्रत्यक्ष होने के कारणों की सूत्रकार ने  
सूत्र में गणना नहीं की है, किन्तु एक किसी प्रत्यक्ष प्रमाण का अनुमाणादि दूसरे प्रमाणों से  
व्यावृत्ति ( भेद ) करना सूत्र में सूत्रकार ने दिखाया है )

( इस पर पुनः पूर्वपक्षी के मत से भाष्यकार आक्षेप दिखाते हैं कि )—‘तथापि मन के इन्द्रियों  
के साथ संयोग सम्बन्ध को प्रत्यक्ष में विशेष कारण होने से कहना चाहिये’ । ( अर्थात् प्रत्यक्ष की  
सूत्र में विशेष कारण की उक्ति मानने पर भी इन्द्रिय तथा मन का संयोग भी केवल प्रत्यक्षप्रमाण  
में अपेक्षित होने के कारण अनुमानादि दूसरे प्रमाणां से प्रत्यक्ष प्रमाण के भेद का साधक होने के  
कारण सूत्रकार को प्रत्यक्ष के उपरोक्त सूत्र में अवश्य कहना चाहिये था ) ।

( इस पूर्वपक्षी के आक्षेप का समाधान भाष्यकार ऐसा करते हैं कि )—प्राणज, रासज आदि  
भेद से पर प्रकार के भिन्न-भिन्न प्रत्यक्ष में इन्द्रिय तथा मन का संयोग सामान्यरूप से भिन्न  
नहीं होता । अतः समान होने से उसे भी सूत्रकार ने लक्षण सूत्र में वर्णन नहीं किया है । ( किन्तु  
यहाँ पर वातिकार ने इस भाष्य के वाक्य का दो प्रकार से व्याख्या की है । जिनमें प्रथम व्याख्या  
ऐसी है कि जिस प्रकार इन्द्रिय तथा अर्थ का संयोग अनुमानादिकों से प्रत्यक्ष का भेद सिद्ध करना  
ही उसी प्रकार इन्द्रिय तथा मन का संयोग भी । ऐसा जानकर ही सूत्रकार ने दोनों में से एक भेद



यावदर्थं वै नामधेयशब्दास्तेरर्थमप्रत्ययः, अर्थमप्रत्ययाश्च व्यवहारः । सद्रोद-  
मिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुपपन्नमर्थज्ञानं 'रूपम्' इति वा, 'रसः' इत्येवं वा भवति,  
रूपरसशब्दाश्च विषयनामधेयम् तेन व्यपदिश्यते ज्ञानं-रूपमिति जानीते, रस  
इति जानीते नामधेयशब्देन व्यपदिश्यमानं मनः शब्दं प्रमज्ज्यते, अत आह -

साधक को दिखाया है क्योंकि एक भेद साधक के कहने से ही लक्षण पूर्ण हो जाने से निर्वाह  
होने के कारण दूसरा भेद साधक होने से भी सप्रकार ने नहीं कहा है । एसा 'समान  
होने से' इस भाष्य के पद में सूचित होता है । दूसरी व्याख्या ऐसी है कि इन्द्रिय  
तथा पदार्थ का संयोग ही एक प्रत्यक्ष से दूसरे प्रत्यक्ष व्यक्ति का भेद भिन्न करता है । इन्द्रिय  
तथा मन का संयोग, प्राण, रसनदि इन्द्रियों से उत्पन्न हासवाले पद प्रकार के प्रत्यक्षा में साधारण  
है । इसी कारण समान होने से इसे सप्रकार ने नहीं कहा है । 'समान होने से' इस  
भाष्योक्त हनुं के आत्मा तथा मन का संयोग अनान्द्रिय पदार्थों में रहता है तथा मन और इन्द्रियों  
का संयोग भी अथवा आत्मज्ञान-संयोग एवं इन्द्रियमन संयोग दोनों ही विषयों में नहीं रहने  
अथवा ये दोनों संयोग मन में रहते हैं इस कारण दो में से एक के ही कल्पने से निर्वाह होने  
के कारण सूचकार ने दोनों को नहीं कहा है । अथवा इन्द्रियमन-संयोग की अत्यमन-संयोग के  
साथ समानता होने के कारण आत्मज्ञान-संयोग को मन में नहीं कहा है इत्यादि वार्तिक में  
स्पष्ट कहा है । जिनमें वार्तिककार को दूसरा ही उपरोक्त व्याख्या का वाचस्पति मिश्र ने तात्पर्य-  
टीका में ग्रहण किया है । )

( शब्द तथा अर्थ का भेद न होने से अर्थ से उत्पन्न हुए वे समान शब्दजन्य भी हो सकता है  
इस प्रकार के वैयर्थ्यकरणमन का संप्रत्यय करने के लिये सूचकार ने सूत्र में प्रयोग किये हुए  
'अव्यपदेश्य' इस विशेषण की व्याख्या करते हुए भाष्यकार उक्त मन का अनुवाद का स्पष्टन  
करते हुए अर्थ कहते हैं कि )—'जिनमें अर्थ है उन संपूर्णों में अभेद से संज्ञाशब्द वर्तमान होते हैं;  
जिससे अर्थ का निष्ठायात्मकज्ञान होता है और अर्थ के सम्यक् ज्ञान के अनुसार ही लौकिक  
व्यवहार होता है । ( अर्थात् सर्वज्ञान में सर्वथा ( सप्रकार से ) अर्थ संज्ञा शब्द से सम्बन्ध होते हैं,  
जो कि एसा कोई पदार्थ नहीं है जो संज्ञाशब्द से ( अर्थ के वाचक नाम शब्द से ) रहित हो ।  
इसका अर्थ 'गौ अर्थ है, अश्व अर्थ है' इत्यादि प्रतीति में एक अधिकरण में वर्तमान संज्ञा शब्दों  
के साथ गौ अति पदार्थों की प्रतीति होती है । एसा होने से अर्थों के संज्ञाशब्द रूप होने के कारण  
उनको विषय करने वाला ज्ञान भी संज्ञा का विषय करता है, इस कारण अर्थ के समान संज्ञाशब्द  
से कहा हुआ वह शब्द से उत्पन्न है यह आपत्ति आता है । ऐसा होने से कोई भी निर्विकल्पक  
प्रत्यक्ष शब्द से रहित नहीं है यह वैयर्थ्यकरण पूर्ववत् के शंका का तात्पर्य है । इसी शंका के निवार-  
णार्थ सूत्र में 'अव्यपदेश्य' यह विशेषण सूचकार ने दिया है । इस व्याख्या में 'शाब्द' इस पद का  
अर्थ तात्पर्यवैयर्थ्यकरण से दूसरे इस प्रकार से व्यख्या किया है कि 'शब्द प्रमाण वाला होने से  
शाब्द नहीं कहलाता किन्तु' शब्द से उत्पन्न होने से शब्द कहा जाता है और शब्द इसका  
विषय होने के कारण उत्पन्नक होता है', इत्यादि तात्पर्यटीका में वाचस्पति मिश्र ने समालोचना  
कही पर वह है और उनकी ऐसी व्याख्या से नाम तथा ज्ञान अदिकों की योजना से होने वाले  
स्विकल्पक का भी प्रत्यक्ष के लक्षण में अन्तर्भाव हो जाता है वह सूचित होता है । नाम, जात्यादि  
योजना रहित होनेवाला ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं होता । अतः उसका प्रत्यक्ष लक्षण से वहिष्कार

अव्यपदेश्यमिति । यदिदमनुपयुक्ते शब्दार्थसम्बन्धेऽर्थज्ञानं, न तन् नामधेयशब्देन व्यपदिश्यते, गृहीतेऽपि च शब्दार्थसम्बन्धेऽस्यार्थस्यायं शब्दो नामधेयमिति । यदा तु सोऽर्थो गृह्यते, तदा तन् पूर्वस्मादर्थज्ञानान् न विशिष्यते, तन् अर्थविज्ञानं तादृगेव भवति । तस्य त्वर्थज्ञानस्याऽन्यः समाख्याशब्दो नास्ति, येन प्रतीयमानं व्यवहाराय कल्पते । न चाऽप्रतीयमानेन व्यवहारः । तस्माज्ज्ञेय-स्यार्थस्य संज्ञाशब्देनेतिकरणयुक्तेन निर्दिश्यते-रूपमिति ज्ञानं, रस इति ज्ञान-मिति । तदेवमर्थज्ञानकाले स न समाख्याशब्दो व्याप्रियते व्यवहारकाले तु व्याप्रियते तस्मादशाब्दमर्थज्ञानमिन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमिति ।

कारने के लिये ही 'अव्यपदेश्यपद' सूत्र में दिया गया है यही अर्थ साक्षात् भाष्यकार के अक्षरों से कोषित होता है, किन्तु यह नैयायिकों के सिद्धान्त से संगत नहीं होता । इसी कारण तात्पर्यटीकाकार ने उपरोक्त दूसरी प्रकार से व्याख्या की है, ऐसा सिद्ध होता है ) ।

ऊपर दिखाए हुए पूर्वपक्षिमत की स्वयं व्याख्या करने हुए भाष्यकार उसका स्पष्टीकरण करते हैं कि—उपरोक्त लौकिक व्यवहार में इन्द्रिय तथा अर्थों के संयोगादि सम्बन्ध से उत्पन्न हुये ज्ञान का 'रूपम्' यह रूप है इस प्रकार अथवा 'रसः' यह रस है, इस प्रकार होता है और यह रूप एवं रस शब्द रूप, रसरूप विषयों का नाम है । उससे 'रूप है ऐसा जानना है—रस है ऐसा जानना है' । इस प्रकार से लोक में ज्ञान का व्यवहार होता है । अतः नाम ( संज्ञा ) शब्द से व्यवहार होने के कारण रूप तथा रसादिकों का प्रत्यक्षरूप ज्ञान इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष से होने पर भी शब्द प्रमाण से उत्पन्न होने के कारण शब्द है ऐसी आपत्ति आती है ।

इस प्रकार पूर्वपक्षों की शंका के निवारण के लिये भाष्यकार कहते हैं कि सूत्रकार ने सूत्र में 'अव्यपदेश्य' ऐसा विशेषणपद दिया है । जिससे उक्त शंका का इस प्रकार निवारण होता है कि जो यह शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध का उपयोग न करते हुये केवल बहुत आदि इन्द्रियों के सम्बन्ध-मात्र से पदार्थ का ज्ञान होता है, उसका संज्ञाशब्द से व्यवहार नहीं होता । पूर्वकाल में शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध का ग्रहण होने पर भी केवल इन्द्रियों से देखने आदि के समय में इस अर्थ का यह संज्ञाशब्द बाधक है, ऐसा ज्ञान नहीं रहता जिस समय उस पदार्थ का ग्रहण होता है । वह प्रथम हुए अर्थज्ञान से कोई विशेषता नहीं रखता । वह पदार्थ ज्ञान भी वैसा ही होता है । ( अर्थात् जहाँ पर नाम का ज्ञान है वहाँ पदार्थ का ज्ञान वैसा ही है, अर्थात् संज्ञा का ज्ञान न रहने जैसा बहुत का ज्ञान होता है वैसा ही संज्ञा का ज्ञान रहने पर भी पदार्थ का ज्ञान वैसा ही होता है ) । इस कारण भाष्यकार कहते हैं कि—उस पदार्थ के ज्ञान का दूसरा कोई समाख्या ( संज्ञा ) शब्द नहीं है, जिससे अर्थ की प्रतीति होकर व्यवहार हो सके और बिना पदार्थ के ज्ञान के व्यवहार नहीं होता । उस संज्ञाशब्द से जो जानने योग्य पदार्थ के इतिवृत्त से युक्त 'ऐसा है' ऐसा कहने योग्य संज्ञाशब्द से 'यह रूप है' ऐसा, अथवा 'यह रस है' ऐसा ज्ञान का व्यवहार होता है ऐसा होने से यह सिद्ध होता है कि केवल इन्द्रियों से विषय ( अर्थ ) के ग्रहण होने के समय ऐसा होने से यह सिद्ध होता है कि केवल इन्द्रियों से देखना आदि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष ज्ञान केवल इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष से ही होता है । अतः वह शब्दजन्म नहीं है ऐसा सूत्रकार का आशय है ।

प्रीमे मरीचयो भीमेनोष्मणा भ्रमृष्टाः स्पन्दमाना दूरस्थस्य चक्षुरा  
मन्त्रिकृष्यन्ते, तत्रेन्द्रियार्थमन्निकर्षादुदकमिति ज्ञानमुत्पद्यते न च प्रत्यक्षं  
प्रत्ययने इत्यत आह 'अव्यभिचारीति' । यदन्तस्मिन्तदिति तदव्यभिचारि, यत्तु  
तस्मिन्तदिति तदव्यभिचारि प्रत्यक्षमिति ।

दूराश्चक्षुरा ह्ययमर्थं पश्यन्नावधारयति घूम इति वा रेणुरिति वा । तदेत-  
दिन्द्रियार्थमन्निकर्षोत्पन्नमनवधारणज्ञानं प्रत्यक्षं प्रत्यय इत्यत आह—'व्यवसा-  
यात्मकमिति' । न चैतन्मन्तव्यम्—आत्ममनःसन्निकर्षत्रमेवाऽनवधारणज्ञा-  
मिति । चक्षुरा ह्ययमर्थं पश्यन्नावधारयति, यथा चेन्द्रियेणोपलब्धमर्थं मन-

सूत्र के 'अव्यभिचारि' इस विशेषण की सार्थकता दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि) —  
वीथी ज्ञान में पृथ्वी सूत्र की किरण से उत्पन्न की उत्पत्ति में मिले हुए सूत्र के किरण मिलते हुए  
दूर होने वाले मनुष्यों की चक्षुःसिन्द्रिय तथा सूत्र की किरणरूप अर्थ के सम्बन्ध में जल का लहरों के  
समान किल्लड़ देने है, जिसमें चक्षुःसिन्द्रिय तथा जल की लहररूप अर्थ के सन्निकर्ष में यह जल  
है ऐसा भ्रमरूप ज्ञान उत्पन्न होता है । वह भी प्रत्यक्ष प्रमाण होने से इन्द्रियार्थ सन्निकर्षजन्य  
होने का अपत्ति आयेगी इस कारण सूत्रकार ने प्रत्यक्षप्रमाण के लक्षण में 'अव्यभिचारि' ऐसा  
मंत्र में विशेषण दिया है जो उस पद में मिले (जल से मिले) सन्निकर्षात्पन्न पदार्थ में जल जल है  
ऐसा जल व्यवभिचारि कहलाता है और जो उस (जल) पदार्थ में वह (जल) है ऐसा ज्ञान  
होता है वह व्यवभिचारि रहित प्रत्यक्षप्रमाण कहलाता है । अतः सूर्यकिरणों की जल की लहर समझनी  
यह ज्ञान व्यवभिचारि ( भ्रमरूप ) होने के कारण प्रत्यक्षप्रमाण नहीं हो सकता ( किन्तु यदि  
अव्यभिचारि ऐसा विशेषण प्रत्यक्षप्रमाण ही के लक्षण में देना आवश्यक है, क्या कि दूसरे भ्रमरूप  
अनुमानादि प्रमाणों में तो व्यवभिचारि होना साक्षात् अथवा परम्परा से उन अनुमानादि दूसरे  
प्रमाणों के मूल कारण प्रत्यक्ष ही में होता है यह जानना चाहिए ।

आगे सूत्र में दिये हुए 'व्यवसायात्मक' इस विशेषण का सार्थक्य दिखाने हुए भाष्यकार  
कहते हैं कि) —दूर से चक्षुः, इन्द्रिय द्वारा पदार्थ को देखने वाला प्राणी वह भूमि है अथवा रेणु  
( धूल ) ऐसा निश्चय नहीं कर सकता । वह वह चक्षुः, इन्द्रिय तथा पदार्थ के संयोग नामक सन्निकर्ष  
( सम्बन्ध ) में उत्पन्न भया हुआ अनवधारण ( अनिश्चय-संशय ) रूपज्ञान भी इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष से  
उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष प्रमाण हो जायगा । इस कारण सूत्रकार ने प्रत्यक्षज्ञान में 'व्यवसा-  
यात्मक' ऐसा विशेषण सूत्र में दिया है । ( यहाँ पर वस्तुतः निर्विकल्पक ज्ञान ही सूत्रकार तथा  
भाष्यकार को प्रत्यक्षप्रमाण अभिमत है ऐसा प्रतीत होता है । तर्थात् 'कल्पनाचोदमभास्तम्'  
अज्ञातवादि योजना रहित एवं भ्रममित्र ज्ञान प्रत्यक्ष होता है, ऐसा बीजों ने माना हुआ  
प्रत्यक्ष का लक्षण ही सूत्र तथा भाष्यकार को समत है । ऐसा सूत्र तथा भाष्य की अक्षरों का तात्पर्य  
है । किन्तु वाचस्पति मिश्र ने सन्निकल्पक ज्ञान को भी सूत्र के प्रत्यक्ष लक्षण में अन्तर्भाव करने  
का यत्न किया है कि 'अव्यभिचारि' इस पद में ही जब संशयरूप ज्ञान का निरास हो सकता  
है अतः सूत्र में 'व्यवसायात्मक' नाम ज्ञानादि योजना सहित इस अर्थ वाला यह पद सूत्रकार  
न सन्निकल्पक ज्ञान भी प्रत्यक्षप्रमाण होता है । अतः 'व्यवसायात्मक' यह पद साक्षात्  
निर्विकल्पक ज्ञान का वाक्य है यह मिथ्य होता है । किन्तु भाष्य तथा वातिककार ने यहाँ  
निर्विकल्पक ज्ञान की कोई चर्चा ही नहीं की है । ऐसा अत्यन्त स्पष्ट शिष्यों के बोध होने से, भाष्य

मोपलभते, एवमिन्द्रियेणाऽनुवधारयन्मनसा नावधारयति । यच्चैतदिन्द्रियानुवधारणपूर्वकं मनसाऽनुवधारणं तद्विशेषापेक्षं विमर्शमात्रं संशयः न पूर्वमिति । सर्वत्र प्रत्यक्षविषये ज्ञातुरिन्द्रियेण व्यवसायः, पश्चान्नमनसाऽनुव्यवसायः, उपहतेन्द्रियाणामनुव्यवसायाभावादिति ।

आत्मादिषु सुखादिषु च प्रत्यक्षलक्षणां वक्तव्यम्, अनिन्द्रियार्थसन्निकर्षजं हि तदिति ? इन्द्रियस्य वै सतो मनस इन्द्रियेभ्यः पृथगुपदेशो धर्मभेदात्, भौतिकानीन्द्रियाणि नियतविषयाणि, सगुणानां चैवामिन्द्रियभाव इति, मनस्त्व

नया बानिक में व्याख्या नहीं की है इस कारण अपना स्वयं की हुई व्याख्या जिसमें सन्निकर्षक ज्ञान का अन्तर्भाव उपरोक्त प्रकार से कहा गया है वाचस्पति मिश्र गुरु, त्रिलोचन नैयायिक के मार्ग के अनुसार है, ऐसी वाचस्पति मिश्र ने यहाँ समालोचना की है ) ।

पूर्वोक्त चाक्षुष संशयज्ञान में दोष वारणार्थ जो 'व्यवसायात्मक' पद दिया है उसमें आपत्ति दिखाते हुए पूर्वपक्षी मत का आक्षेप दिखाकर निवारण करते हुए भाष्यकार आगे ऐसा कहते हैं कि—आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष से ही संशयरूप ज्ञान होता है कि बहिरिन्द्रियों से । तब पूर्वोक्त यह भ्रम है या धूलि ऐसे संशयज्ञान में प्रत्यक्ष प्रमाण के लक्षण की आपत्ति क्यों होगी ऐसा पूर्वपक्षी नहीं मान सकता, क्योंकि चक्षु इन्द्रिय से पदार्थ को देखने वाला प्राणी भी पदार्थ का निश्चय नहीं कर सकता, जिस प्रकार प्राणी बाह्य इन्द्रियों से जाने हुए पदार्थ को अन्तःकरण से जानता है उसी प्रकार बाह्य इन्द्रियों से निश्चय न करता हुआ मन से भी निश्चय नहीं कर सकता । ( इस 'चाक्षुषा' इत्यादि भाष्य से यह उत्तर का आशय सूचित होता है सभी संशयज्ञान बाह्य इन्द्रियों के व्यापारों की अपेक्षा नहीं करते, ऐसा नहीं है । ( यद्यपि कुछ संशय बाह्यिन्द्रियों के व्यापार की अपेक्षा नहीं करते अर्थात् केवल मानसिक व्यापार से उत्पन्न होते हैं तब भी ।

आगे भाष्यकार कहते हैं कि—यह जो बाह्यिन्द्रियों से पदार्थ के अनिश्चयपूर्वक मन से निश्चय नहीं होता वह विशेष ज्ञान की अपेक्षा करने वाला विरुद्धकोटी वाला ज्ञान संशयरूप होता है वहीं केवल यहाँ संशय किया गया है, न कि पूर्व ( प्रथम ) का केवल मन से होनेवाला संशय । ( अर्थात् केवल मन से तथा बाह्येन्द्रिय सन्निकर्ष से उत्पन्न होनेवाले दोनों संशय ज्ञानों में से जो बाह्येन्द्रिय से संशय पूर्वक मानस संशय होता है और जो इन्द्रिय सन्निकर्ष रूप विशेष की अपेक्षा करनेवाला संशय होता है वह केवल विमर्श है, अर्थात् वही केवल संशय है । उसी को पूर्वप्रदर्शित आपत्ति के वारणार्थ यहाँ लेना चाहिये, न कि केवल मन से उत्पन्न संशयज्ञान को । ऐसा होने से अनेक संशयज्ञानों के इन्द्रियजन्य होने के कारण उनके निरास के लिये 'व्यवसायात्मक' इस विशेषण की यहाँ अपेक्षा थी । अतः पूर्वपक्षी का संशयज्ञान आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष से ही होता है यह कहना असंगत है ) ।

आगे केवल मानसिक संशय के समान बाह्य इन्द्रियों से उत्पन्न संशयपूर्वक भी संशय होता है । इस विषय को दृढ़ करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—संपूर्ण प्रत्यक्षप्रमाण के विषय में ज्ञाता प्राणीको प्रथम बाह्येन्द्रिय से निश्चयरूप ज्ञान होता है इसके पश्चात् अन्तःकरण से निश्चयात्मक उसका अनुव्यवसाय ( पश्चात् ज्ञान ) होता है । क्योंकि जिनके बाह्येन्द्रिय नष्ट हो गये हैं, उन्हें उनसे हुए ज्ञान का अनुव्यवसाय नहीं होता । ( अर्थात् अन्धे तथा बधिर आदिकों को अनुव्यवसरूप ज्ञान का अनुभव नहीं होता । इस कारण उसके पूर्व व्यवसाय ( ज्ञान ) उत्पन्न



भौतिकं सर्वविषयं च, नाऽस्य सगुणस्येन्द्रियभाव इति । सति चेन्द्रियार्थ-  
सन्निकर्षं सन्निधिमसन्निधि चास्य युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिकारण वक्ष्यामः ( अ० १  
आ० १ सू० १६ ) इति । सन्तमन्त्रेन्द्रियभावात्तत्र वाच्यं तत्क्षणान्तरमिति ।  
तन्त्रान्तरमभावाच्चैतत्प्रत्येतद्वयमिति । परमतमप्रतिषिद्धमनुमतमिति हि  
तन्त्रयुक्तिः ॥ ४ ॥

होने में वस्तु आदि वास्तु इन्द्रियों की अपेक्षा होता है, ऐसा होने में नश्यतरूप ज्ञान के उत्पत्ति में  
भी इन्द्रिय तथा पदार्थ का सन्निकष आवश्यक है )

( आगे इस सूत्र में इन्द्रियार्थ सन्निकर्षजन्य रूपरूप प्रत्यक्षलक्षण की अत्या तथा सूत्र आदिकों  
के मानस प्रत्यक्ष में अव्याप्तांशों के परिहाराय प्रथम पूर्वपक्षा के जन में आपत्ती देखने हुए  
भाष्यकार कहते हैं कि )—‘आत्मदियों के ज्ञानों में तथा सुख-दुःखादिकों के ज्ञानों में भी उक्त  
लक्षण से भिन्न दूसरा प्रत्यक्ष का लक्षण सूचकार की कठना चाहिये, क्योंकि वह इन्द्रियार्थ अभिकर्ष  
से उत्पन्न नहीं होता’ ( यद्यपि स्वयं सुख इन्द्रियार्थजन्य है तथापि उसमें प्रत्यक्षता नहीं है,  
क्योंकि सुख के ज्ञान ही से प्रत्यक्षता हो सकता है ऐसा यहाँ पूर्वपक्षा का आशय है ) ।

( उक्त आपत्ति का समाधान करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—‘मन की इन्द्रिय होने पर भी  
धर्म के भेद के कारण मन को इन्द्रियों से पृथक् कहा गया है ( अर्थात् वस्तुतः मनको इन्द्रिय होने  
पर भी इन्द्रियों से मन को पृथक् कहने में भिन्न धर्मता ही कारण है ) यद्यपि चक्षुरादि वास्तुइन्द्रिय  
( भौतिक ) पृथिव्यादि भूतपदार्थों से उत्पन्न होते हैं, तथा उनके रूप, रस, गन्ध आदि पाँच विषय  
अपने अपने नियत हैं, अब गन्धादि गुण युक्त होने से ही उन्हें इन्द्रियत्व है और मन तो अमौलिक  
( भूतपदार्थों से न उत्पन्न होता ) है, तथा रूप रस आदि संपूर्ण विषय मन में होते हैं । तब मन  
में गुण युक्त होने के कारण इन्द्रियत्व भी कहा है । ( अर्थात् प्राण आदि वास्तुइन्द्रिय जिन प्रकार  
अपने अपने विषयगुणों से चक्षु गन्धादि विषयों को बोधित करते हैं वैसे मन नहीं करता यहाँ  
पर वास्तविकता के ही मन को सर्वविषयता तथा वास्तुइन्द्रियों की नियमितविषयता इसी रूप  
विरुद्धधर्म दोनों का ग्रहण किया है ।

( आगे दूसरा भी मन तथा वास्तुइन्द्रियों का वैधर्म्य देखते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—  
वास्तुइन्द्रियों का पदार्थों के सर्वोपादि तबध रहने पर भी मन का समाप में रहना तथा न रहना  
भी युगपत् ( एककाल में ) अनेक ज्ञान उत्पन्न न होने का कारण होता है, यह भी मन का  
वास्तुइन्द्रियों से विरुद्ध कार्य है ऐसा ( अ० १, श्र० १, ) के १६वें सूत्र में हम वर्णन करेंगे । पूर्वोक्त  
पूर्वपक्षा के आपत्ती के निवारण का उपसंहार ( फलीभूत अर्थ ) कहते हुए भाष्यकार आगे कहते  
हैं कि )—इस कारण मन के भी इन्द्रिय होने के कारण मनरूप इन्द्रिय तथा आत्मा, सुख आदि  
अर्थों के सर्वोपादि सन्निकर्ष से आत्मा एवं सुखादिकों के प्रत्यक्ष में भी लक्षण की संगती हो सकती  
है, अतः उक्त विषय दूसरे लक्षण के कहने की आवश्यकता नहीं है । तथा दूसरे तंत्र ( वैशेषिक  
शास्त्र ) में मन को इन्द्रिय कहा है इस कारण भी मन में इन्द्रियत्व जानना चाहिये, क्योंकि जो  
दूसरे का मन अपने शास्त्र में निषिद्ध नहीं होता वह अपने को अभिमत होता है ऐसी तत्र  
( शास्त्र ) में युक्ति ( न्याय ) माना गया है ।

( दिङ्मात्र, मक वीर नैयायिक ने ‘प्रमाणसमुच्चय’ नामक ग्रन्थ में इस भाष्यवाक्य पर ऐसा  
आक्षेप किया है कि यदि निषेध करना ही दूसरे के मन को मानने का सूचक हो तो चक्षुरादि  
इन्द्रियों में ( निषेध न करने ) से इन्द्रियता सूचित हो सकती है, तो उक्त की पृथक् न्यायसूचों

व्याख्यातं प्रत्यक्षम्—

अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवन्सामान्यतोदृष्टं च ॥५॥

तत्पूर्वकमित्यनेन लिङ्गलिङ्गिनोः सम्बन्धदर्शनं लिङ्गदर्शनं चाऽभिसम्बध्यते ।  
लिङ्गलिङ्गिनोः सम्बद्धयोर्दर्शनेन लिङ्गस्मृतिरभिसम्बध्यते । स्मृत्या लिङ्गदर्शनेन  
चाऽप्रत्यक्षोऽर्थोऽनुमीयते ।

में वर्णन करना अनर्थक (बुधा) हो जायगा) । किन्तु वार्तिककार ने यहाँ ऐसी समालोचना की है कि—यदि वैशेषिक शास्त्ररूप दूसरे तंत्र (शास्त्र) में उक्त होने के कारण इस न्यायशास्त्र में उस मन के इन्द्रिय होने का निषेध न होने से मन की इन्द्रियता बड़ी ही (न्यायशास्त्र में भी माना गई है) ऐसा कहा जाय तो बाकी में ब्रह्मेन्द्रिय चक्षुःश्रवणों का भी वैशेषिक शास्त्र में पाठ होने से उनको भी न्याय में इन्द्रिय है ऐसा न कहना चाहिये, यदि निषेध न होने से ग्रहण होता हो, तब आक्षेप को दिखाकर वार्तिककार ने इसका स्वयं समाधान ऐसा किया है कि आप शास्त्र की गति को नहीं जानते, क्योंकि जो दूसरे का मन निषिद्ध नहीं होना वह अपने को संगत होना है ऐसी तंत्र (शास्त्र) की वृत्ति (व्याप्ति) ब्रह्माती है जिस मनके अपने मन स्वीकार नहीं है, अथवा स्वमत तथा परमत का भेद नहीं है उसके लिये ही ऐसा आक्षेप हो सकता है आप तो दूसरे के मत के अनुरोध (स्वीकृति) के कारण अपने सभी मत का निवारण करते हैं, जिससे आपका तथा परतया का मन है यही नहीं माना जा सकता, इस कारण मन इन्द्रिय है, इससे सवादि ज्ञान का इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष से उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण व्यापक होने से अन्य मि दीप नहीं हो सकता, जिसके लिये दूसरे लक्षण की आवश्यकता हो ) तथा वह लक्षण संपूर्ण मूल के कहे पद से तथा एक एक पद से भी हो सकता है यह भी वार्तिककार ने यहाँ पर सिद्ध किया है अतः इस विषय में अधिक विशेष वार्तिक में स्वयं पाठकों को देख लेना चाहिये । इस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण के लक्षण की व्याख्या यहाँ समाप्त हुई । ४ ॥

### ( ४ ) अनुमानलक्षण प्रकरण

कन प्राप्त द्वितीय अनुमान प्रमाण का लक्षण तथा विभाग करने हुए सूत्रकार कहते हैं ।

**पद पदार्थ—**अथ प्रत्यक्ष प्रमाण के वर्णन के पश्चात् ( अनुमान प्रमाण का निरूपण किया जाता है ) तत्पूर्वक = प्रारम्भपूर्वक, त्रिविध = तीन प्रकार का, अनुमान = अनुमान नाम का प्रमाण होता है, पूर्ववत् = कारण पूर्वक, शेषवत् = कार्यपूर्वक, तथा सामान्यतोदृष्टं च = और उक्त दोनों से भिन्न सामान्य व्याप्ति से देखा गया भी ॥ ५ ॥

**भाषार्थ—**जो प्रत्यक्ष अर्थात् व्यप्ति का स्मरण तथा व्याप्ति विशिष्ट हेतु के प्रत्यक्ष दर्शन से उत्पन्न होता है उसे अनुमान कहते हैं । जो पूर्ववत् ( कारण से कार्य का अनुमान ) १, शेषवत् कार्य से कारण को अनुमान २, तथा इन दोनों से भिन्न सामान्यतोदृष्ट सामान्य रूप हेतु के देखने से होने वाला ३, इस प्रकार तीन प्रकार का अनुमान प्रमाण होता है ॥ ५ ॥

( पंचम सूत्र की व्याख्या करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—सूत्र के 'तत्पूर्वक' दस अनुमान के लक्षण के बोधक पद से लिखा है । तथा लिङ्ग ( साध्य ) इन दोनों के सम्बन्ध के व्यप्ति रूप सम्बन्ध का दर्शन, तथा लिङ्ग का दर्शन ( प्रत्यक्ष ) दोनों सम्बन्ध ( बोधित ) होते हैं व्यप्ति रूप सम्बन्ध से सम्बद्ध लिङ्ग तथा लिङ्ग इन दोनों के दर्शन से व्यप्ति विशिष्ट लिङ्ग का स्मरण सम्बद्ध होता है अर्थात् लिया जाता है । इस प्रकार हेतु तथा साध्य के व्याप्ति रूप

**पूर्ववदिति**—यत्र कारणेन कार्यमनुमीयते, यथा मेघोन्नत्या भविष्यति वृष्टिरिति । शेषवत्तत् यत्र कार्येण कारणमनुमीयते, पूर्वोदकविपरीतमुदकं नद्याः पूर्णत्वं शीघ्रत्वञ्च दृष्ट्वा स्रोतसोऽनुमीयते भूता वृष्टिरिति । सामान्यतो-  
दृष्टं-ब्रज्यापूर्वकमन्यत्र दृष्टस्याऽन्यत्र दर्शनमिति, तथा चाऽऽदित्यस्य, तस्माद-  
स्त्यप्रत्यक्षाऽप्यादित्यस्य ब्रज्येति ।

**अथवा पूर्ववदिति** यत्र यथापूर्वं प्रत्यक्षभूतयोरन्यतरदर्शनेनाऽन्यतरस्याऽ-

सम्बन्ध के स्मरण एवं लिङ्ग ( साधक हस्त ) के प्रत्यक्ष दर्शन से भी अप्रत्यक्ष ( प्रत्यक्ष न देखाने वाले ) साध्यरूप पदार्थ की अनुमान प्रमाण से सिद्धि होती है । ( अर्थात् अग्नि तथा धूम को साथ ही महानस ( रसोई ) के घर में भी देखना है यह अग्नि से सम्बद्ध धूम का एक प्रत्यक्ष है । इसके पश्चात् पुनः पर्वत पर धूम को देखना है यह दूसरा प्रत्यक्ष होता है, महानस में प्रथम देखे हुए व्याप्ति रूप सम्बन्ध की सहायता से प्रत्यक्ष धूम से अप्रत्यक्ष अग्नि की 'पर्वत वह्निमान् है, धूम युक्त होने से' इस प्रकार अनुमान नामक प्रमाण से सिद्धि होती है ) ॥

( इस प्रकार लक्षण पदकी व्याख्या करने के पश्चात् सूत्र में दिव्यात् हुए 'पूर्ववत्' आदि तीन प्रकार के अनुमानों में से प्रथम पूर्ववत् नामक अनुमान की व्याख्या करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जिस अनुमान में पूर्व ( कारण ) से कार्य का अनुमान किया जाता है उसे पूर्ववत् नामक अनुमान कहते हैं, जैसे आकाश में उठे हुए मेघों को देखकर मेघोन्नति रूप कारण से वृष्टि रूप कार्य होना ( अर्थात् कार्य में पूर्व कारण होता है, वह जिस अनुमिति के कारण रूप पारमर्शधान ( अनुमान का विषय हो उसे 'पूर्ववत्' अनुमान कहते हैं ) ) ।

( क्रम प्राप्त दूसरे शेषवत् नाम के अनुमान प्रमाण की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस अनुमान में कार्य से कारण की अनुमान प्रमाण द्वारा सिद्धि होती है, उसे 'शेषवत्' अनुमान कहते हैं । जिस प्रकार पूर्व में देखे हुए नदी के स्वाभाविक जल से विपरीत बड़े प्रवाही के साथ बहते हुए नदी के जल को, जो त्वालों तरफ से भरा हुआ तथा शीघ्रता से बहना है, देखकर उन प्रवाहों से अनुमान किया जाता है कि इसके पूर्व वृष्टि अवश्य हुई थी ।

( आगे क्रम प्राप्त तृतीय सामान्यतोदृष्ट नामक अनुमान का स्वरूप भाष्यकार दिखाने हैं कि—गतिपूर्वक दूसरे स्थल में देखे हुए का दूसरे स्थल में दीखना यह सामान्यतोदृष्ट नामक अनुमान कहलाता है, जिस प्रकार ( सूर्य की ) प्रत्यक्ष न दीखने वाली भी सूर्य की गति है यह सामान्यतोदृष्ट अनुमान से सिद्ध होता है । ( यहाँ पर सूर्य भगवान्, देशान्तर ( दूसरे देश ) में प्राप्त होते हैं, नाश तथा वृद्धि के विषय न होने वाले द्रव्य होने हुए, पूर्वदिशा में उपलब्ध होते हुए द्वारदिशा के सम्मुख सम्बन्ध से देखने वाले मनुष्य के पाद ( पैर ) में चलन न होते हुए भी चलन का देखने से यह सूर्य भगवान् है, ऐसा ज्ञान होने के कारण, मणि आदि के समान ऐसा अनुमान का प्रयोग वार्तिककार ने दिखाया है ) ।

( इस प्रकार एक व्याख्या नीचे अनुमानों की दिखाने के पश्चात् दूसरे प्रकार से भाष्यकार उनकी व्याख्या ऐसी करते हैं कि )—अथवा जिस अनुमान में प्रथम महानस से जिस प्रकार वह्नि तथा धूम का प्रत्यक्ष हुआ था उन दोनों में से एक धूम के दर्शन से दूसरे एक न दीखने वाले वह्नि की अनुमान से सिद्धि करना अर्थात् धूम होने से पर्वत पर वह्नि है ऐसा अनुमान करना 'पूर्ववत्' नामक प्रथम अनुमान होता है । दूसरा 'शेषवत्' सू० २५ अनुमान वह है, जिसमें शेषवत् शब्द का अर्थ है परिशेष ( बचना ) । और वह परिशेष वह कहाता है । प्रसक्तप्रति-

प्रत्यक्षस्याऽनुमानं, यथा धूमेनाऽग्निरिति । शेषत्रयम् परिशेषः, स च प्रत्यक्ष-  
प्रतिषेधेऽन्यत्राऽप्रसङ्गाच्छिष्यमात्रे सम्प्रत्ययः, यथा सदनित्यमेवमादिना द्रव्य-  
गुणकर्मणामविशेषेण सामान्यविशेषसमवायेभ्यो विभक्तस्य शब्दस्य तस्मिन्  
द्रव्यकर्मगुणसंशये, न द्रव्यम्, एकद्रव्यत्वान्, न कर्म, शब्दान्तरहेतुत्वान्,

पेधे ( संभावित विषयो में से कुछ विषयों का निषेध होने पर ) अन्यत्र ( उक्तसंभावित विषयों में  
से किसी में अप्रसङ्गात् ( संभावना न होने के कारण ) शिष्यमात्रे ( उक्त संभावित विषयों में  
कहे हुए निषेध के पश्चात् जो परिशिष्ट हो ( वचनाय ) उसमें ) सम्प्रत्यय ( निश्चय रूप ज्ञान होना ),  
जैसे 'सदानित्यं' इत्यादि वैशेषिक सूत्र में द्रव्य, गुण, तथा कर्म पदार्थों में विशेषण न रखते हुए,  
सामान्य, विशेष तथा समवाय नामक नित्य तीन पदार्थों से विभक्त पृथक् किये हुए शब्द में वह  
शब्द द्रव्य, गुण अथवा कर्म पदार्थ है, ऐसा संदेह होने पर, एक आकाश रूप द्रव्य में ही  
समवाय सम्बन्ध से रहने के कारण शब्द द्रव्य नहीं हो सकता, दूसरे शब्द का उत्पत्ति का कारण  
होने से, कर्म पदार्थ भी, नहीं हो सकता—इस प्रकार द्रव्य तथा कर्मपदार्थ में भी अन्तर्भाव के  
कारण न होने पर जो शिष्यते ( अवशिष्ट ) बच जाता है, वह वह शब्द है इस प्रकार शेषत्रयके  
नामक अनुमान से शब्द गुण पदार्थ है ऐसा सिद्ध होता है । ( अर्थात् उपरोक्त वैशेषिक सूत्र सू-  
त्र से सामान्यादि तीन नित्य पदार्थों में अन्तर्गत् नहीं होने वाला शब्द संपदार्थ होता हुआ  
अनित्य है ऐसा निश्चय होने के कारण शब्द द्रव्य, गुण अथवा कर्म पदार्थों में से कोई एक रूप  
हो सकता है, अतः यहाँ द्रव्य, गुण तथा कर्म ऐसे तीनों पदार्थ प्रत्यक्ष ( संभावित ) हैं, उनमें  
उपरोक्त भाष्य में कहे हुए 'एक द्रव्यत्वात्, शब्दान्तरहेतुत्वात्' इन दोनों हेतुओं से द्रव्य तथा  
कर्म रूपता का निषेध हो जाता है इस कारण गुणपदार्थ ही 'शिष्यमात्र' बच जाता है, इससे शब्द  
गुण ही है ऐसा निश्चय होना ही परिशेषानुमान कहलाता है ) ( अर्थात् शब्द केवल एक आकाश  
द्रव्य में ही समवाय सम्बन्ध से रहता है, परमाणु रूप द्रव्य तो किसी में समवाय सम्बन्ध से  
नहीं रहते अतः वे अद्रव्य हो हैं, और परमाणुओं से भिन्न द्रव्य अनेक परमाणुओं में समवेत  
होते हैं, इसकारण एक द्रव्य में समवेत होने से शब्द द्रव्य नहीं हो सकता तथा एक शब्द अपने  
समान जति के दूसरे शब्द को उत्पन्न करता है, अर्थात् शब्द दूसरे शब्द का उत्पादक होता है,  
और कर्म तो अपने से विलक्षण विभागरूप कार्य को उत्पन्न करता है, अतः शब्द कर्म पदार्थ भी  
नहीं हो सकता अतः परिशेष से वह गुणपदार्थ में ही अन्तर्गत् है यह भाष्यकार का यहाँ आशय  
है । किन्तु इस उदाहरण को वाचस्पति भिन्न नहीं मानते क्योंकि उनका कहना यह है कि व्यतिरेकि  
हेतु को ही परिशेष कहते हैं, वह तो अन्तर्गत्वव्यतिरेकी हेतु है, क्योंकि द्रव्य तथा कर्म से भिन्न होने  
हुए सत्ता अनित्यता इत्यादिकों को सपक्षरूपादिकों में अभेद रहता है, तथा विपक्षसामान्यादिक में  
नहीं रहता, ऐसी समालोचना वाचस्पति की में उन्होंने ने की है । ) ॥ क्या कि इच्छा, ज्ञान आदि गुण  
होने से द्रव्य में समवेत हैं, इस अनुमान में इच्छादि गुणों के आधार होने के कारण द्रव्यों का  
प्रसङ्ग है, उसमें से पृथिव्यादि द्रव्यों के निषेध से आत्मा ही 'शिष्यमात्र' अवशिष्ट ( वचना ) है,  
उसमें जो 'सम्प्रत्यय' अर्थात् इच्छादि गुणों के आधार रूप से ज्ञान होना वह 'परिशेष' अनुमान  
ही होता है ।

कमप्राप्त दूसरी व्याख्या में सामान्यनोदृष्ट नामक तीसरा अनुमान यह है, जिस अनुमान  
में प्रत्यक्ष न होने वाले साध्य तथा हेतु के व्याप्ति रूप सम्बन्ध के रहने के कारण किसी एक  
अर्थ के साथ लिङ्ग ( हेतु ) के सामान्य ( सादृश्य ) से अप्रत्यक्ष साध्य रूप अर्थ का अनुमान से



यस्तु शिष्यते सोऽयमिति शब्दस्य गुणत्वप्रतिपत्तिः । सामान्यतो दृष्टं नाम — यत्राऽप्रत्यक्षे, लिङ्गलिङ्गिनोः सम्बन्धे केनचिदर्थेन लिङ्गस्य सामान्यादप्रत्यक्षो लिङ्गी गम्यते, यथेच्छादिभिरात्मा, इच्छादयो गुणाः, गुणाश्च द्रव्यसंस्थानाः, तद्यदेपां स्थानं स आत्मेति ।

विभागवचनादेव त्रिविधमिति सिद्धे त्रिविधवचनं मद्रतो मद्राविषयस्य न्यायस्य लघीयसा सूत्रेणोपदेशान् परं वाक्यलाघवं मन्यमानस्याऽन्यस्मिन् वाक्यलाघवेऽनादरः, तथाचाऽयमस्येत्यभ्युतेन वाक्यविकल्पेन प्रवृत्तः सिद्धान्ते छले शब्दादिषु च बहुलं समाचारः शास्त्र इति ।

बोध होता है जिस प्रकार इच्छादि गुणों से आत्मा की अनुमान से सिद्ध क्योंकि इच्छा ज्ञान आदि गुण हैं, और गुण द्रव्यों में स्थित हुआ करने हैं, इस कारण जो इन इच्छादि गुणों का स्थान (आमय) है वह आत्मा है । (इस दृष्टान्त में 'द्रव्य संस्थानता द्रव्य के आधार ही के प्रत्यक्ष न होने वाले इच्छादि गुण तथा प्रत्यक्ष होने वाले रूपादि गुणों का सादृश्य है यह ज्ञान लेना चाहिये । वार्तिक में इन पूर्ववत् आदि तीनों अनुमानों का स्वरूप हमारे प्रकार से भी ऐसा दिखाया है कि—'पूर्ववत्' इस पद में पूर्वनाम साध्य, वह जिसमें हो अर्थात् साध्य में रहने वाला एवं 'शेषवत्' इस पद में शेष शब्द का अर्थ है साध्य (पक्ष) तथा उसमें समान जाति का होना । ऐसा होने से शेषवत् पद का अर्थ हुआ, जिसमें साध्य तथा उसके समान जाती, का निरर्थ संबंध हो । पूर्ववत् अनुमान में साध्यमात्र में सत्ता तथा शेषवत् अनुमान में साध्य तथा उसके समान जातीय में हेतु की सत्ता होना ही दोनों का भेद है और जो अनुमान जिस किसी सामान्य स्थल में (पक्ष से भिन्न—'अदृष्ट' न देखा जाय वह सामान्यतोऽदृष्ट नामक तीसरा अनुमान होता है) किन्तु तत्पर्यायीका में 'पूर्ववत्' नामक प्रथम अनुमान 'अवाधित' आधारित, 'असम्प्राप्तिपक्षित' विरोधी अनुमान से रहित, एवं साध्य (पक्ष) के समान विभाजन भी होता है । यह तीनों 'रूप' सम्पूर्ण अनुमानों में साधारण हैं और वह अनुमान—शेषवत् १, सामान्यतोऽदृष्ट २, शेषवत्सामान्यतोऽदृष्ट भेद से तीन प्रकार का होता है । उनमें से प्रथम शेषवत् अनुमान में हेतु साध्यपक्षा तथा उसके समान जाति वाले भी वर्तमान होते हैं । २. दूसरा पक्ष से भिन्न में न दीखने वाला सामान्यतोऽदृष्ट होता है । और तीसरा जिसमें उक्त दोनों लक्षण हों वह शेषवत्सामान्यतोऽदृष्ट अनुमान कहाता है' ऐसी वाचस्पति मिश्र ने यहाँ समालोचना की है) ॥

इस प्रकार के अनुमानों का वर्णन करने के पक्षान् सूत्र में दिये 'त्रिविधं' इस विशेषण की सार्थकता दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि—सूत्र में पूर्ववत् इत्यादि तीन प्रकार के अनुमानों के विभाग के कहने से ही यद्यपि अनुमान त्रिविध (तीन प्रकार) का है यह सिद्ध हो जाता है, तथापि महान् (बड़े) तथा भूत, भविष्य एवं वर्तमान महाविषयों से परिपूर्ण इस न्यायशास्त्र के अनुमानादि सम्पूर्ण विषयों का अत्यन्त लघु (छोटे) सूत्र से उपदेश करने से उत्पन्न सूत्रों में लाघव हो जाता है, ऐसा मानने वाले सप्रकार त्रिविधं इस पद के भी सूत्र में न देने से होने वाले दूसरे वचन की लघुता (संक्षेप) में अढ़ा नहीं रखते हैं यह निश्चिन होता है । क्योंकि इस प्रकार के वाक्यों के विकल्पों (वचनों) से इस न्यायशास्त्र के सूत्रों में सिद्धान्त, छल तथा शब्द आदिक के वर्णन में भी सिद्धान्त 'चतुर्विध' है इत्यादि अनेक स्थलों में देखने में आता है । ('त्रिविधं' इन विभाग के वचन से ही पूर्ववत् आदिकों के सिद्ध होने के कारण पूर्ववत् आदि

सद्विषयं च प्रत्यक्षं सदसद्विषयं चानुमानम् । कस्मात् ? त्रिकालग्रहणात्-  
त्रिकालयुक्ता अर्था अनुमानेन गृह्यन्ते भविष्यतीत्यनुमीयते भवतीति चाभूदिति  
च, अन्वयः स्वत्वतीतमनागतं चेति ॥ ५ ॥

अथोपमानम्—

प्रसिद्धसाधर्म्यात्साध्यसाधनमुपमानम् ॥ ६ ॥

प्रज्ञातेन सामान्यात्प्रज्ञापनीयस्य प्रज्ञापनमुपमानमिति । यथा गौरेवं गवयः  
इति । किं पुनरुपमानेन कियते ? यदा स्वत्वयं गवा समानधर्मं प्रतिपद्यते तदा

पद व्यो मूत्र में दिया ऐसा वहाँ आक्षेप का नास्त्य है ऐसा वहाँ पर वाचस्पति मिश्र ने व्याख्या  
का है, किन्तु पूर्ववत् आदिकों की गणना करने से ही अब स्पष्ट रूप से विविध होना दिख सा गया  
तो 'त्रिविध' इस पद की क्या आवश्यकता है ऐसा ही आक्षेप का अर्थ लेना उचित मान्य  
पड़ता है ॥

लक्षण के भेद के कारण प्रत्यक्ष से अनुमान का भेद वर्णन करने के पश्चात् विषय भेद के  
कारण होने वाले भेद को दिखाने हुए भाष्यकार आगे ऐसा कहते हैं कि—पूर्वोक्त प्रत्यक्ष प्रमाण  
केवल सत् ( वर्तमान ) विषय में ही प्रवृत्त होता है, और अनुमान प्रमाण तो अतीत ( भूत )  
तथा अनागत ( भविष्य ) विषयों में भी प्रवृत्त होता है इस कारण भी प्रत्यक्ष तथा अनुमान दोनों  
मिश्र प्रमाण हैं । अनुमान प्रमाण भूत, भविष्य विषयों को क्या ग्रहण करता है । ऐसे जिहासु  
द्विष्यों के प्रदन का यह उत्तर है कि—त्रिकाल विषयों का उससे ग्रहण होता है, क्योंकि तीनों  
कालों में वर्तमान विषयों का अनुमान से सिद्ध होती है, कारण यह कि यहाँ भविष्य में न धूम  
होने से अग्नि होगी, तथा वर्तमान धूम होने से अग्नि वर्तमान है, एवं पूर्व में धूम न था इस कारण  
बहि भी नहीं थी ऐसा भी अनुमान प्रमाण से त्रिकाल विषय के पदार्थों का ग्रहण होता है जो  
असत् विषय होता है वह भूत तथा भविष्य होता है इस प्रकार अनुमान प्रमाण का वर्णन करने  
वाले पञ्चम सूत्र का भाष्य समाप्त हुआ ॥ ५ ॥

### ( ५ ) उपमान प्रकरण

इस प्रकार अनुमान प्रमाण के वर्णन के पश्चात् क्रम प्राप्त उपमान प्रमाण का निरूपण करते  
हुए भाष्यकार यह सूत्र का अवतरण देते हैं कि—अनुमान निरूपण के पश्चात् उपमान प्रमाण  
कहा जाता है—

पदपदार्थ = प्रसिद्ध साधर्म्यात् ज्ञात ( जाने हुए ) के साधर्म्य ( सादृश्य ) से साध्यसाधन =  
साध्य ( जानने योग्य ) के साधन ( जानने को, उपमान ( उपमान नामक प्रमाण कहते हैं ) ॥ ६ ॥

भावार्थ = जिस प्रमाण से प्रसिद्ध गौ आदि पदार्थ के सादृश्य से किसी अज्ञात गवयादि  
पदार्थ के गवयपद तथा गवयरूप पदार्थ के वाच्य वाचक भाव रूप सम्बन्ध का ज्ञान होता है उसे  
उपमान प्रमाण कहते हैं ॥ ६ ॥

उपमान सूत्र को व्याख्या करते हुये भाष्यकार कहते हैं कि—जाने हुए गौ आदि पदार्थ के  
समान धर्म के होने से जानने योग्य गवयादि पदार्थ को अज्ञाना उपमान प्रमाण कहाना है । जैसे  
उदाहरणार्थ धर्म में रहने वाले लोग कहते हैं कि 'जिस प्रकार की गौ होती है उसी प्रकार का  
गवय होता है । ( प्रत्यक्षादिकों के समान वहाँ भी ज्ञान तथा उसके कारण में प्रमाण शब्द का  
प्रयोग स्पष्ट है ।

प्रत्यक्षतस्तमर्थं प्रतिपद्यत इति ? समाख्यासम्बन्धप्रतिपत्तिरुपमानार्थ इत्याह । यथा गौरेव गवय इत्युपमाने प्रयुक्ते गवा समानधर्ममर्थमिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुपलभमानोऽस्य गवयशब्दः सङ्गोति सङ्ज्ञासङ्ज्ञानसम्बन्धं प्रतिपद्यते इति । यथा मुद्गरस्तथा मुद्गरपर्णी, यथा मापस्तथा मापपर्णीत्युपमाने प्रयुक्ते उपमा-

इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष कह चुके हैं और यही पर सभ्य (ज्ञान) को कारण (साधकज्ञान) की उपमान प्रमाण दिव्यावा गवा है, किन्तु दिव्यनामक बौद्धान्तार्थ ने उपमान का प्रत्यक्ष में ही अन्तर्भाव होता है। ऐसे प्रमाण समुच्चय नामक ग्रन्थ में वर्णन किया है तथा वार्तिककार ने 'प्रसिद्धसाधर्म्यात्' इस पद में 'प्रसिद्धं साधर्म्यं यस्य तस्मात्' ऐसा विग्रह दिखाकर बहुव्रीहि समास कहा है, किन्तु भाष्य में उक्त तत्पुरुष समास भी उन्हीं अन्तर्भाव नहीं है। और साधर्म्य में प्रसिद्धत्व आवश्यक होने के कारण परिमुद्धिकार उदयनाचार्य को कर्मधारय समास भी अभिप्रेत है वह भी यही ज्ञान लेना चाहिये ॥

आगे सिद्धान्त के तात्पर्य को न जानकर पूर्वपक्षी के आशय से शंका दिव्यात्त हुए भाष्यकार कहते हैं कि—यहाँ पर "उपमान प्रमाण से क्या किया जाता है अर्थात् उपमान प्रमाण का क्या फल है" क्योंकि—जिस समय गौ के समान धर्म वाले पदार्थ (गवय) को यह जानता है उस समय उस पदार्थ (गवय) को चक्षु इन्द्रिय के सन्निकर्ष से उत्पन्न होने के कारण (प्रत्यक्ष) प्रमाण से ही ग्रहण होता है (अतः उपमान प्रमाण मानना निरर्थक है) ॥

(इस शंका का समाधान करने हुए भाष्यकार उत्तर देते हैं कि) —समाख्या (संज्ञा) शब्द के सम्बन्ध का ज्ञान होना ही उपमान नामक प्रमाण का प्रयोजन है क्योंकि गवय के न जानने वाले नगरनिवासी ने उसे जानने वाले (अग्रज्यामी को गवय कैसा होता है, ऐसा प्रश्न करने पर 'जैसी गौ होती है वैसा गवय होता है' ऐसा शब्द का प्रयोग करने पर (उत्तर देने पर) गौ के समान धर्म वाले पदार्थ (गवय) को चक्षु इन्द्रिय तथा गवय रूप के संयोग सम्बन्ध से ग्राम करने वाला (देखने वाला) नगरनिवासी इस (पदार्थ) गवय का 'गवय शब्द' (संज्ञा (नाम) है इस प्रकार संज्ञा (शब्द) तथा सद्भा (पदार्थ) इन दोनों के वाच्य वाचक रूप संकेत सम्बन्ध को जानता है यह उपमान नामक प्रत्यक्षादियों से भिन्न तारीख प्रमाण का फल है। इसी प्रकार 'मुद्गरपर्णी' तथा 'मापपर्णी' नामक औषधि से यह रोग अच्छा होगा ऐसा वैद्य के कहने पर रोग ने यह दोनों औषधि कैसी होती है ऐसे प्रश्न का 'जैसा मूँग होता है वैसी 'मुद्गरपर्णी', एवं जैसा माष (उद्द) होता है वैसा मापपर्णी नामक औषधि होना है इस प्रकार उपमान (सादृश्य) का प्रयोग वैद्य के कहने पर उपमान प्रमाण से ही मुद्गरपर्णी तथा मापपर्णी इन दोनों संज्ञा (शब्द) तथा मुद्गरपर्णी एवं मापपर्णी इन दोनों औषधि रूप पदार्थों के वाच्य वाचक रूप सम्बन्ध को जान कर ही इन दोनों औषधियों को भेषज्य (गोप निवृत्ति) के लिए बाजार अथवा अग्रज्य से ले आता है यह भी लोक में प्रसिद्ध उपमान प्रमाण का उदाहरण यहाँ पर जान लेना चाहिये इसी प्रकार और भी लोक में प्रसिद्ध उपमान प्रमाण के उदाहरण स्वयं जान लेना चाहिये।

यहाँ पर वार्तिक तथा साधर्म्यटीका से भाष्यकार के मत में भेद ज्ञात होता है। उपमिति के ज्ञान के विषय में, अथवा ज्ञान के स्वरूप में कोई भेद नहीं है क्योंकि दोनों का अनुसंधान करने पर सदा सम्बन्ध ही उपमिति का विषय है। और यह गवय पदार्थ गवय इस पद का अर्थ है यह उस ज्ञान का स्वरूप है। केवल उपमिति के कारण (उपमान) के स्वरूप में विलक्षणता प्रतीत होती है। गौ तथा गवय इन दोनों का सादृश्य ही उपमिति का कारण है इस विषय में भी तीनों

नात्मवृत्तासन्निभमस्मृत्तं प्रतिपद्यमानस्तामोपधी भैषज्यायाऽऽहरति । एव-  
मन्योऽप्युपमानस्य लोके विषयो वुञ्चन्मिन्नय इति ॥ ६ ॥

अथ शब्दः—

आप्तोपदेशः शब्दः ॥ ७ ॥

को एक मन है, किन्तु गवय के देखने के समय 'गोसदृश गवय होता है' इस आरण्यक के कहे वाक्य में जो सादृश्य कहा गया है, वही उपमिति का कारण है ऐसा भाष्य का मत प्रतीत होता है, क्योंकि वह वाक्य ही उपमान नाम ने भाष्यकार ने (कहा है) किन्तु वास्तविक एवं तात्पर्यटीका पर विचार करने से तो "गवय के देखने के पश्चात् जो उसमें गौ का सादृश्य दिखाई पड़ता है वहाँ अनिदेशवाक्य के स्मरण से मनाजना पाकर उपमिति का कारण है" ऐसा प्रतीत होता है, क्योंकि 'शब्द से उत्पन्न स्मरण को अपेक्षा रखने वाला सादृश्यज्ञान उपमान कहलाता है' ऐसा वास्तविक में कहा है और वाचस्पतिमिश्र ने नागरिक मनुष्य अनिदेश वाक्य के स्मरण की सहायता से गवय में वर्तमान प्रत्यक्ष होनेवाले गौ के सादृश्य से गवय पिण्ड (शरीर) का भी गवय शब्द कहता है ऐसा जानना हुआ उस सादृश्य से जानना है ऐसा तात्पर्यटीका में कहा है । और परिशुद्धि में ज्ञाता (जानने वाला) गौ तथा गवय का सादृश्य ही कारण है' ऐसा उदयनाचार्य का मत है । यद्यपि 'जैसा सादृश्य गवय में प्रत्यक्ष से गृहीत होता है वही अनिदेशवाक्य से पूर्व में जान ही है ऐसा 'यथा गौः' इत्यादि भाष्य के अक्षरों का अथ तात्पर्यटीका में कहा है; तथापि इस वाक्य ही को भाष्य में उपमान प्रमाण कहने के कारण संगति नहीं हो सकती ऐसा प्रतीत होता है और उपमान में स्मरण दिये अनिदेशवाक्य मात्र को यदि मूल मानने तो स्मरण के समान ही उपमान में भी प्रमाणता माननी होती यह भी यहाँ पर विचार करने का आवश्यकता है । ) तात्पर्यकार ने एकत्रावगता करने का भी इस प्रकार प्रयास किया है कि—

"प्रसिद्धिसाधन्यात" इत्यादिमुत्र में श्रुतिमयी तथा प्रत्यक्षमयी ऐसी दो प्रकार की प्रसिद्धि होती है, जिनमें से "जैसी गौ होती है वैसा गवय यह" श्रुतिमयि, तथा प्रत्यक्ष रूप प्रसिद्धि वह होती है जैसे गौ सादृश्यवाले पिण्ड में यह ऐसा पिण्ड (गवय है) किन्तु आगे पुनः कहा है कि इन दो प्रसिद्धियों में से प्रत्यक्षमयी प्रसिद्धि अनिदेशवाक्य रूप आगम से उत्पन्न स्मरण का अपेक्षा से समारब्ध (सजा) शब्द के ज्ञान का कारण होता है, इससे प्रत्यक्ष से देखा हुआ ही सादृश्य उपमिति का कारण होता है यह यहाँ पर ज्ञान होता है । ) ॥ ६ ॥

( ६ ) शब्दप्रमाणनिरूपणप्रकरण

( इस प्रकार तीसरे उपमान प्रमाण का निरूपण कर चतुर्थ शब्दनानक प्रमाण के वर्णन करने वाले षष्ठ सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इसके पश्चात् शब्द प्रमाण का निरूपण किया जाता है—

पदपदार्थ—आप्तोपदेशः = यथार्थ कहने वाले व्यासपुरुष का उपदेश, शब्द = प्रमाणशब्द कहलाता है ॥ ७ ॥

भावार्थ—शब्द के हित के लिये सत्यवन्ता भाष्य (हित) पुरुष के उपदेश (कहे हुए वचन) को, प्रमाण रूप शब्द कहते हैं । ( यहाँ पर 'उपदिश्यते अनेन' जिसका कहा जाता है ऐसा वृत्तुत्पत्ति के चल से उपदेश शब्द वा वाक्य से उत्पन्न ज्ञान, अथवा उसके अर्थ का ज्ञान कहा जाता है । इसमें प्रथम का फल है वाक्य के अर्थ का ज्ञान, तथा पदार्थ का स्मरण इत्यादि अर्थान्तर व्यवहार है तथा द्वितीय पक्ष में वाक्यार्थज्ञान का उपदान (सङ्ग्रह करना, दास (त्याग करना) )



आप्तः खलु साक्षात्कृतधर्मा यथादृष्टस्याऽर्धस्य चित्स्यापयिषया प्रयुक्त उपदेष्टा । साक्षात्करणमर्थस्याऽऽप्तिः, तथा प्रवर्तत इत्याप्तः । श्रुत्यार्थस्तेच्छानां समानं लक्षणम् । तथा च सर्वेषां व्यवहाराः प्रवर्तन्त इति । एवमेभिः प्रमाणैर्देवमनुष्यतिरश्चां व्यवहाराः प्रकल्पन्ते, नाऽतोऽन्यथेति ॥ ७ ॥

स द्विविधो दृष्टादृष्टार्थत्वात् ॥ ८ ॥

तथा उपेक्षा करने का ज्ञान फल है । दूसरे के प्रयोजन को कहने वाले वचन को मूल में उपदेशवद् कहता है । इत्यादि तात्पर्यटीका में वाचस्पतिमिश्र ने स्पष्ट रूप से समझोचना पाई है । ॥ ७ ॥

( आगे पक्ष और ममान मूल की व्याख्या करने हुए भाष्यकार आप्त का लक्षण ऐसा करते हैं कि, — 'साक्षात्कृतधर्मेति' (साक्षात् किया है अर्थात् सदृष्ट प्रमाण से निश्चिन किया है विषय को जिन पुरुषों ने, तथा जिस प्रकार से अर्थ विषय को देखा है उसी प्रकार से उसकी प्रसिद्धि करने को इच्छा में प्रेरित होकर दूसरे को यथार्थ उपदेश करने वाले ( इसमें 'यथादृष्टस्य' जिस प्रकार विषय को देखा है, इसे वक्ति से मात्सर्य (डाढ़) वश विपरीत उपदेश की निवृत्ति, एवं 'चित्स्यापयिषया' प्रसिद्धि करने की इच्छा, इस पद से दयाहीनता, तथा आलस्य आप्त पुरुष में नहीं होते यह सूचित होता है ) ॥

( आगे आप्त पुरुष में आप्त क्या होती है यह दिखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) — अर्थ ( विषय ) को प्रत्यक्ष करने की, अर्थात् दृष्ट प्रमाण से निश्चिन करने की आप्त कहते हैं उससे जो व्यवहार करे उसे आप्त कहते हैं । तथा वह शब्द प्रमाण का लक्षण ऋषि ( मुनि ), आर्य ( मनुजाना ), तथा स्लेच्छों के 'लिये समान है, क्योंकि प्रमाण शब्द से ऋषि आदि संपूर्ण संसार के प्राणियों के व्यवहार चलते हैं । ( जिसमें से जिन्होंने भूत, भविष्य तथा वर्तमान ऐसे त्रिकांश में वर्तमान संपूर्ण विषयों का दृष्ट प्रमाण से निश्चय किया हो वे 'ऋषि' एवं पाण्डों से दूर रहने वाले 'आर्य', तथा यवनादि नामिक 'स्लेच्छ' कहे जाते हैं । ये पूर्वोक्त आप्त सर्वज्ञ एवं असर्वज्ञ ऐसे दो प्रकार के होते हैं, जिनमें से सर्वज्ञों में अप्रामाणिकता के कारण द्वेष भादि दोषों का सम्भव न होने से उनकी अस्मिन्त्व के बोधक प्रमाणां से ही प्रमाणता सिद्ध होती है । और असर्वज्ञ आप्तों के प्रमाण होने में उपदेश के विषय का सत्यज्ञान प्रसिद्ध करने की इच्छा, तथा वचन में लाटवादि स्थान करण भादि इतना सामर्थ्य ऐसे तीन कारण हैं, बारंबार देखने से मनुष्य में ऐसे प्रमाण होने का निश्चय होता है ) ।

( पूर्वप्रदर्शित प्रत्यक्षादि चारों प्रमाणों से उत्पन्न होने वाली प्राणां की प्रवृत्ति सकल होती है इस भांशय से भाष्यकार उपसंहार करते हुए आगे कहते हैं कि ) — इस प्रकार इन प्रत्यक्ष, अनुमान उपमान तथा शब्द जगत् चार प्रमाणां से देवता, मनुष्य तथा निर्धन ( पशु-पक्षि आदि क्षुद्र प्राणियों ) के संपूर्ण सामरिक व्यवहार के कार्य हुआ करते हैं इनसे विपरीत व्यवहार के कार्य नहीं होते ॥ ७ ॥

( अनेक प्रकार के होने पर भी नियम के लिये दो प्रकार के शब्द का विभाग कहते हुए सूचकार कहते हैं ) ।

पदपदार्थ—सः = वह प्रमाण रूप शब्द, द्विविधः = दो प्रकार का होता है, दृष्टादृष्टार्थत्वात् = इस लोक में प्रत्यक्ष होनेवाले विषय वाला, तथा परलोक में ज्ञान होनेवाले विषयवाला होने के कारण ॥ ८ ॥

यस्यैह दृश्यतेऽर्थः स दृष्टार्थः । यस्याऽमुत्र प्रतीयते सोऽदृष्टार्थः । एवमृषि-  
लौकिकवाक्यानां विभाग इति । किमर्थं पुनरिदमुच्यते ? स न मन्येत दृष्टार्थ  
एवाऽऽप्तोपदेशः प्रमाणम्, अर्थस्यावधारणादिति, अदृष्टार्थोऽपि प्रमाण-  
मर्थस्याऽनुमानादिति ॥ ८ ॥

इति प्रमाणभाष्यम् ॥

इति पडभिः सूत्रैः प्रमाणलक्षणप्रकरणम् ।

किं पुनरनेन प्रमाणेनाऽर्थजातं प्रमातव्यमिति ? तदुच्यते—

**भावार्थः**—जिस शब्द से कहें विषय का इस लोक में प्रत्यक्ष से ज्ञान होता है, वह दृष्टार्थक शब्द होता है तथा जिस शब्द के विषय को अनुमानादि प्रमाणों से सिद्धि होती है वह अदृष्टार्थक ऐसे दो शब्दों के भेद हैं, जिनमें ऋषियों तथा सामान्य लोकों के संपूर्ण व्यवहारों के वाक्यों का विभाग आ जाता है ॥ ८ ॥

अष्टम सूत्र की व्याख्या करने हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि—जिस प्रमाण शब्द का अर्थ (विषय) हम लोक में वस्तु इन्द्रियों से प्रत्यक्ष दिखाई देना है वह दृष्टार्थक शब्द होता है तथा जिसके विषय की परलोक में सिद्धि होनी है वह अदृष्टार्थक शब्द कहा जाता है । ऐसा दो प्रकार का शब्द होने से ऋषि मुनियों का वेद वाक्यादि एवं लौकिक अर्थ तथा भाव के वाक्यों का विभाग सिद्ध होता है ।

यहाँ पर उक्त वाक्य विभाग के प्रयोजन के कहने के लिए भाष्यकार जिज्ञासु के प्रश्न दिखाते हैं कि—यह प्रमाण शब्द का (विभाग) किस लिये सूत्र में कहा गया है ।

प्रश्न के उत्तर में भाष्यकार आगे कहते हैं कि—लौकिक रागद्वेषादियुक्त प्राणी ऐसा न जाने कि प्रत्यक्ष देखे हुए विषय की प्रतिपादन करने वाला ही आप्त का उपदेश वाक्य विषय निश्चय होने के कारण प्रमाण होता है क्योंकि कि दृष्ट अनुमानादि प्रमाण से निश्चित किये पारलौकिक स्वर्गादि विषय की प्रतिपादन करने वाले स्वर्गकामो यजेत स्वर्ग चाहने वाला प्राणी याग का अनुष्ठान करे इत्यादि आप्तोपदेश भी अनुमान तथा भावम से सिद्ध करने के कारण अदृष्टार्थक शब्द भी प्रमाण होता है, अर्थात् आप्त पुरुष से निमित्त होने रूप हेतु से जिसमें प्रमाणात् गृहीत हुई है ऐसे शब्द प्रमाण के विषय-स्वर्गादिकों के सम्बन्धादिक अनुमान प्रमाण के विषय होते हैं यदि दृष्टार्थक शब्द ही को प्रमाण माना जाय तो वेदशास्त्र आदिकों में वाक्य प्रमाण न होंगे । जिनके आप्त पुरुषों से निर्गत होने रूप हेतु से होने वाली अनुमिति से ही प्रामाण्य गृहीत होता है ऐसे शब्द का ही व्यापार वही अभिमत है इस कारण सामान्य रूप से निश्चास प्रमाण नहीं हो सकते, तथा जिनका प्रामाण्य गृहीत न हो ऐसे (वेदमत में भिन्न) आगम भी प्रमाण नहीं हो सकते । अदृष्टार्थको विषय करने वाले द्वितीय शब्द से स्वर्गादिक अदृष्ट ही होते हैं यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि ऋषियों को तपोव्रत से उनका प्रत्यक्ष भी होता है । इस कारण इस 'अदृष्टार्थ' पद का अनुमान से जिसमें ११ भाष्य सिद्ध हो ऐस शब्द का विषय ऐसा अर्थ है यह यहाँ पर भाष्यकार का तात्पर्य है किन्तु वार्तिककार ने दृष्टार्थक तथा अदृष्टार्थक पद के वक्तों में भी विशेषण रखकर व्याख्या की है इस प्रकार प्रमाण भाष्य यहाँ पर समाप्त है ॥

( ७ ) प्रमेयगणनाप्रकरण

अर्थ में प्रमाण वर्णन के पश्चात् कमप्राप्त द्वितीय प्रमेय पद भी का निरूपण करने के लिये

**आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् ॥ ९ ॥**

तत्राऽऽत्मा सर्वस्य द्रष्टा सर्वस्य भोक्ता सर्वज्ञः सर्वानुभावी । तस्य भोगा-  
यत्नः शरीरम् । भोगसाधनानिन्द्रियाणि । भोक्तृत्वा इन्द्रियार्थाः । भोगो बुद्धिः ।  
सर्वार्थोपलब्धौ नेन्द्रियाणि प्रभवन्तीति सर्वविषयमन्नःकरणं मनः । शरीर-  
न्द्रियार्थबुद्धिसुखवेदनानां निवृत्तिकारणं प्रवृत्तिः दोषाश्च । नाऽस्येवं शरीरम-  
पूर्वमनुत्तरं च, पूर्वशरीराणामादिर्नास्ति उत्तरेषामपवर्गोऽन्त इति प्रेत्यभावः ।  
मसाधनमुखदुःखोपभोगः फलम् । दुःखमिति नेदमनुकूलवेदनीयस्य सुखस्य

अवतरणं वेत्ते हुए भ्रष्टाकार कहते हैं कि इस पूर्वोक्त प्रमाण पदार्थ से किन प्रमेय ( जानने योग्य )  
पदार्थों को जानना है, ऐसे प्रश्न के उत्तर में सूत्रकार उन प्रमेय पदार्थों को कहते हैं—

**पदपदार्थ** —आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु=किन्तु आत्मा,  
शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख तथा अपवर्ग, नामक पदार्थ,  
प्रमेयम् = प्रमेय ( जानने योग्य हैं ) ॥ ९ ॥

**भाषार्थ** —द्रव्य, गुण, कर्म आदि अपने अपने भेद सहित अनेक पदार्थ प्रमेय ( जानने  
योग्य ) संसार में हैं किन्तु जिन पदार्थों के मिथ्या ज्ञान के कारण आत्मा को संसार बन्धन प्राप्त  
होना है उसे आत्मा, शरीर आदि उपरोक्त सूत्र में कहे हुए द्वादश प्रकार के ही पदार्थों का तत्त्व  
ज्ञान होना अपवर्ग के लिये आवश्यक है अतः पोट्टु पदार्थवादिन्यायमन में उपरोक्त द्वादश पदार्थ  
ही प्रमेय हैं यह सिद्ध होता है ॥ ९ ॥

नवम सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार द्वादश प्रकार के सूत्र में उपरोक्त प्रमेय पदार्थों में  
अग्न्यन्त अष्ट होने के कारण उसका स्वरूप वर्णन करते हैं कि इन द्वादश प्रमेय पदार्थों में ( १ )  
आत्मा नामक प्रमेय पदार्थ वह है जो न्याय तथा वैशेषिक मत में सम्पूर्ण सुख तथा दुःख के साधन  
का द्रष्टा ( देखने वाला ) तथा सम्पूर्ण सुख तथा दुःख भोगने वाला एवं सम्पूर्ण सुख तथा दुःख  
के साधन तथा सम्पूर्ण सुख तथा दुःख को जानना है इस कारण संप्रति है और सम्पूर्ण विषयों का  
अनुभव ( प्राप्ति ) करने वाला है, ( क्योंकि बिना प्राप्ति के सर्वज्ञता नहीं हो सकती ) ( तथा  
सुख दुःखों का प्राप्ति करने वाला होने से ही यह परित्याग योग्य ) है, किन्तु स्वरूप से वह  
उपादेय ( ग्रहण योग्य हो ) है, यहाँ और दूसरे ग्यारह प्रकार के प्रमेय पदार्थों से आत्मा में  
विशेषता है जिनमें शरीर दि इत्थं सर्वथा हेय ही है, किन्तु अन्तिम अपवर्ग रूप प्रमेय पदार्थ सर्वथा  
उपादेय ( ग्रहण योग्य हो ) है यह यहाँ पर जान लेना चाहिये )

आगे कम प्राप्ति शरीर आदि प्रमेय पदार्थों का स्वरूप वर्णन करते हुए भाष्यकार कहते हैं  
कि — ( २ ) उस उपरोक्त सर्वज्ञ आत्मा के भोग के स्थान को शरीर कहते हैं । ( ३ ) और उस  
आत्मा के भोग के साधनों को इन्द्रिय कहते हैं । ( ४ ) तथा इन्द्रियों से भोग करने योग्य विषयों को  
अर्थ कहते हैं । ( ५ ) एवं भोग ( सुख दुःख के अनुभव को बुद्धि ( ज्ञान ) कहते हैं । ( ६ ) सम्पूर्ण  
प्रकार के उपरोक्त अर्थ ( विषयों ) का उपलब्धि ( प्राप्ति ) में बाध नष्ट आदि इन्द्रिय समर्थ नहीं  
होत इस कारण सर्व विषयों को ग्रहण करने वाला आन्तरिक ( मानस ) कारण ( साधन ) मन  
नामक पष्ठ प्रमेय पदार्थ है । ( ७ ) शरीर, इन्द्रिय, अर्थ ( विषय ), बुद्धि तथा वेदना ( दर्प, शोक,  
भय आदि यो मत्प्राप्त करने वाला प्रवृत्ति साधन प्रमेय पदार्थ हैं, एवं ( ८ ) राग, द्वेष, तथा

प्रतीतेः प्रत्याख्यानम् । किं तर्हि ? जन्मन एवेवं ससुखमाधनस्य दुःखानुपह्वान् दुःखेनाविप्रयोगाद्विविधबाधनायोगाद् दुःखमिति समाधिभावनमुपदिश्यते । समाहितो भावयति, भावयन्निविचरन्, निर्विण्णस्य वराग्यं, विरक्तस्याऽपवर्गं इति । जन्ममरणप्रवन्धोच्छेदः सर्वदुःखप्रहाणमपवर्गं इति । अस्यन्यदपि द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः प्रमेयम्, तद्भेदेन चाऽपरिसङ्ख्येयम् । अस्य तु तत्त्वज्ञानादपवर्गो मिथ्याज्ञानात्संसार इत्यत एतदुपदिष्टं विशेषेणेति ॥ ६ ॥

तत्राऽऽत्मा तावत्प्रत्यक्षतो न गृह्यते । स किमाप्तोपदेशमात्रादेव प्रतिपद्यत इति ? नेत्युच्यते । अनुमानाच्च प्रतिपत्तव्य इति । कथम् ?

मोक्ष नामक दीप पदार्थ भी ऐसा ही है । ( ९ ) तथा इस आत्मा का शरीर अपूर्व ( जिसका पूर्व शरीर न हो ) ऐसा, तथा अतुच्छ ( जिसका उत्तर शरीर न हो ) ऐसा भी नहीं है, अर्थात् पूर्व पूर्व शरीरों का आदि नहीं है और उत्तर शरीरों का अपवर्ग अस्त है, यह प्रेक्ष्यभावनात्मक नवम प्रमेय पदार्थ है ( अर्थात् अपूर्वता तथा अनुत्तरता ) दोनों का यहाँ निगस किया जाता है कि विद्यमान शरीर से पूर्व तथा पश्चात् काल में भी आत्मा को दूसरे शरीर अपवर्ग ( मोक्ष ) होने तक अवश्य होने है ऐसा यहाँ भाव्यकार का आशय है ) ( १० ) दशम कल नामक प्रमेय पदार्थ वह है जो साधना सहित सुख तथा दुःख का उपभोग ( अनुभव ) होता है । ( ११ ) यहाँ पर दुःख नामक प्रमेय पदार्थ प्राणिमात्र को अनुगुल लगने वाले सुख की प्रतीति का निषेध मात्र नहीं है । प्रश्न — तो क्या है : उत्तर — जन्म से लेकर ही मृत्यु के साधनों के सहित इस सात्त्विक सुख में दुःख का सम्बन्ध होने के कारण, अर्थात् दुःख से विप्रयोग ( छुटकारा ) न होने के कारण, नाना प्रकार की यान्ताओं के सम्बन्ध होने से यह सुख जन्म से लेकर प्रारंभ से ही स्वभावतः दुःख ही है ऐसी समाधि ( एकाग्रता ) में मुमुक्षु की भावना करने के लिये वह द्वादश प्रमेयों में बारहवां प्रमेय पदार्थ द्वादश पृथक् सूत्रकार ने कहा है क्योंकि समाहित ( एकाग्रचित्त पुरुष ) संपूर्ण सात्त्विक सुख दुःख से सम्बद्ध है ऐसी भावना करते हुए विषयों से खिन्न होता है, और खिन्न होने से उस मुमुक्षु के हृदय में वैराग्य होता है, और विरक्त होने के कारण उसे अपवर्ग ( मोक्ष ) प्राप्त होता है । ( १२ ) जिसमें बारबार जन्म लेना मरना ऐसे जन्म-मरण प्रवाह के उच्छेद ही को अपवर्ग नामक बारहवां प्रमेय पदार्थ कहते हैं । वैशेषिकनामक समास तंत्र ( शास्त्र ) में पृथिव्यादि द्रव्य, रूपादिगुण, लक्ष्णेयणादि कर्म, सामान्य ( जाति ), विशेष, तथा समवाय नाम के और भा प्रमेय पदार्थ वर्णन किये हैं । जिसकी अपने-अपने भेदों के माप गणना नहीं हो सकती किन्तु न्यायमत में आत्मादि उपरोक्त द्वादश प्रकार के प्रमेय पदार्थों के तत्त्वज्ञान ( वास्तविकज्ञान ) से अपवर्ग ( मोक्ष ) तथा इन्हीं के मिथ्याज्ञान ( विपरितज्ञान ) से संसार बंधन आत्मा को प्राप्त होता है इस कारण इन द्वादश प्रकार के प्रमेय पदार्थों का विशेष रूप से गौतममहर्षि ने न्यायसूत्र में उपदेश किया है ॥ ९ ॥

### ( ८ ) आत्मनिरूपण प्रकरण

इस प्रकार प्रमेय पदार्थों के उद्देश रूप नाम ग्रहण के पश्चात् प्रथम प्रमेय पदार्थ आत्मा का स्वरूप वर्णन करने के लिये भाव्यकार दशमसूत्र का अवतरण देने हुए त्रिशक्ति शिष्या के पदन को दिखाते हैं कि— उन द्वादश प्रकार के प्रमेय पदार्थों में से आत्मा का प्रत्यक्षमग्रहण नहीं होता, तो क्या केवल गौतममहर्षि रूप आस के उपदेश ( कथन ) मात्र हा से शरीरादिकों से भिन्न



## इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् ॥ १० ॥

यज्जातीयस्याऽर्थस्य सन्निकर्षात्सुखमात्मोपलब्धवान्, तज्जातीयमेवाऽर्थं पश्यन्नपादातुमिच्छति, सेयमादातुमिच्छा एकस्यानेकार्थदर्शिनो दर्शनप्रतिसन्धानाद्भवन्ती लिङ्गमात्मनः । नियतविषये हि बुद्धिभेदमात्रे न सम्भवति, देहान्तरवदिति । एवमेकस्याऽनेकार्थदर्शिनो दर्शनप्रतिसन्धानान् दुःखदेहौ

आत्मा है ऐसा जाना जाता है ( इस प्रसंग के उत्तर में भाष्यकार कहते हैं कि )—केवल गीतम के उपदेश से ही आत्मा है यह नहीं कहते, किन्तु अधिमत्तृष में वर्णन किये आत्मा के साधक हेतुओं से आत्मा की अनमान प्रमाण में भी सिद्धि होती है

**पदपदार्थ**—इच्छा द्वेष प्रयत्न सुख दुःख ज्ञानादि = इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख तथा ज्ञान ये षट्विशेषगुण आत्मनः = आत्मा के, लिङ्ग = साधक हेतु हैं, इति = इस कारण ॥ १० ।

**भावार्थ**—यदि जब आत्मा को प्रत्यक्ष से ग्रहण नहीं होता तो क्या नौवममहर्षि के कहने से ही उसे मान लिया जाय ? ऐसी जितनी सु शिक्षाओं का आकाश के निवृत्त्यर्थ सूचकार ने दशममंत्र में आत्मा के साधक सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष आदि षट्विशेष गुणों से अनमान प्रमाण द्वारा भी शरीरादिकों से भिन्न नित्य आत्मा है यह सिद्ध किया है ॥ १० ।

यहाँ पर आत्मा का प्रत्यक्ष से ग्रहण नहीं होता इस भाष्य का 'अहं' में ऐसा लोकप्रसिद्ध ज्ञान, नीर, व्याम आदि वर्ण वाले शरीर को विषय करने के कारण घटादिकों के समान इच्छादिगुण वाले शरीर से भिन्न आत्मा को नहीं कह सकता ऐसी **सात्वर्थ्यकार** ने व्याख्या की है । और **परिशुद्धये** यद्यपि यह वह मैं ऐसा ज्ञान पदार्थ को विषय करता है, तथापि शरीरज्ञान के समानाधिकरण होने के कारण शरीर रूप पदार्थ को ही वह विषय करेगा, अतः शरीर से भिन्न अन्तर्मन रूप पदार्थ में यह नव नव प्रमाण नहीं हो सकता जब तक दूसरे किसी प्रमाण से शरीरादिकों से भिन्न आत्मा की सिद्धि न हो इस प्रकार **उदयनाचार्य** ने समालोचना की है । तथा 'यह आत्मा प्रत्यक्ष नहीं है' इत्यादि व्याख्या आत्मा को प्रत्यक्ष न मानने वालों के मत से है आत्मा को प्रत्यक्ष मानने वालों के मत में तो भाष्य में निबंध कहने वाला वाक्य दूसरे के शरीर के आत्मा को आशय से है ऐसी भी **सात्वर्थ्यटीका में वाचस्पतिमिश्र** ने आलोचना की है ॥ ( यहाँ पर भाष्य के 'अनुमानाच्च' इस चकार से यह सूचित होता है कि आत्म के उपदेश से शरीर के मध्य में वर्तमान आत्मा का ज्ञान होने पर उसका ज्ञान अनमान प्रमाण से दृढ़ किया जाता है यह दृढ़ करना सामान्य रूप से जाने हुए आत्मा के हरेक शरीर में आत्मा की क्रमिता ( सत्ता ) को दिखाना है ऐसी **परिशुद्धिकार** ने व्याख्या की है ) ॥

( दशममंत्र की व्याख्या करने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जिस जानि के पदार्थ के सन्निकर्ष ( सम्बन्ध ) से सुख को आत्मा ने प्राप्त किया था उसी जानि के पदार्थ को देखता हुआ प्राण उस पदार्थ को लेने का इच्छा करता है, वह यह उस पदार्थ को लेने का इच्छा, एवं तथा अन्य पदार्थों के देखने वाले के दर्शन ( देखना ) तथा प्रतिस्नान ( अनुस्नान ) से ही ही दृढ़ आत्मा वा लिङ्ग ( साधन हनु, होती है । अर्थात् किसी पदार्थ को बारबार यह सुख का अनुभव है ऐसा अनुभव कर, वैसा पदार्थ सुख को उत्पन्न करता है 'जहाँ जित समय यह रहता है वहाँ उस समय सुख रहता है' ऐसे व्याप्ति का मनुष्य को निश्चय होता है, कुछ समय के पश्चात् पुनः उस पदार्थ को देखकर 'यह पदार्थ प्रथम अनुभव किये हुए सुख का कारण है' ऐसा प्राणी

द्वेषः । यज्जातीयोऽस्यार्थः सुखहेतुः प्रसिद्धस्तज्जातीयमर्थं पश्यन्नादातुं प्रयतने सांऽयं प्रयत्नः एकमनेकार्थदर्शिनं दर्शनप्रतिसन्धातारमन्तरेण न स्यात् । नियतविषये हि बुद्धिभेदमात्रे न सम्भवति, देहान्तरवदिति । एतेन दुःखहेतौ प्रयत्नो व्याख्यातः । सुखदुःखस्मृत्या चाऽयं तत्साधनमाददानः सुखमुपलभते दुःखमुपलभते, सुखदुःखे वेदयते । पूर्वोक्त एव हेतुः । बुभुत्समानः स्वार्थं विवृणोति किं स्मिन्निति, विमृशश्च जानीते इदमिति, तदिदं ज्ञानं बुभुत्सा-विमर्शाभ्यामभिन्नकर्तृकं गृह्यमाणमात्मलिङ्गम् । पूर्वोक्त एव हेतुरिति । तत्र देहान्तरवदिति विभज्यते । यथाऽनात्मवादिनो देहान्तरेण नियतविषया बुद्धिभेदा न प्रतिसन्धीयन्ते तथैकदेहविषया अपि न प्रतिसन्धीयेरन्, अवि-

की स्मरण होने के पश्चात् यह पदार्थ सुख देगा ऐसा निश्चय कर उस पदार्थ को वह लेना चाहता है । इस इच्छा से पूर्व में हुये दोनों ज्ञानों का अथवा उनसे उत्पन्न निश्चय का प्रतिसन्धान करने वाला कोई शरीरादिकों से भिन्न एक नित्य पदार्थ है यह सूचित होता है, यह एक नित्य आत्मा है । इसी कारण 'जो यह एक अनुसर्ग तथा स्मरण करने वाला अनुमान करने वाला एवं इच्छा करने वाला है वही आत्मा है' ऐसा तात्पर्यटीका में भी कहा है ।

( यदि क्षणिक विज्ञान रूप आत्मा मानने वाला बौद्ध कहे कि 'नित्य तथा हास का अधिकरण एक आत्मा न मानने पर भी बुद्धियों का भेद ( क्षणिक ) मानकर उनके सन्तानों ( प्रवाहों ) का भेद न होने से ही पूर्ण प्रदर्शित अनुसंधान, स्मरण आदि की व्यवस्था हो सकेगी' तो इन मत का सफटन करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—अपने अपने विषयों में नियत बुद्धियों का भेद मात्र मानने से स्मरण अनुसंधान आदि की व्यवस्था दूसरे शरीर के संगान नहीं बन सकती ऐसा बौद्ध को हमारा उत्तर है । ( यहाँ पर भाष्य के मात्र पद से सन्तान ( समुदाय ) सन्तानी ( समुदाय वाले ) से भिन्न नहीं होगा यह सूचित होता है । यदि सन्तान से भिन्न सन्तान वाला है यह स्वीकार किया जाय, तो वही बुद्धि संतान वाला सन्तानी हम नैयायिकों का अतिरिक्त आत्मा होने से हमारा ही मत सिद्ध हो जायगा इत्यादि तात्पर्यटीकाकार ने यहाँ स्पष्ट अर्थ किया है ) । ( 'देहान्तरवत्' इस पद की तो भाष्यकार ने ही आगे व्याख्या की है ) ।

( इस प्रकार इच्छा नामक गुण से आत्मा की सिद्धि करने के पश्चात् द्वेष गुण से भी आत्मा की सिद्धि करने हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—इच्छा के समान एक तथा अनेक विषयों के देखने वाले के दर्शन ( देखने ) के प्रति संधान ( स्मरण ) से सिद्ध होने वाला दुःख के कारण ( शत्रु कण्टकादि ) पदार्थों में जो द्वेष होता है, वह भी नित्य तथा दर्शन एवं प्रतिसंधान करने वाले भिन्न आत्मा की सिद्धि करता है । इसी प्रकार जिम माला अन्दन अदि जो पदार्थ सप्ताह में सुख के कारण प्रसिद्ध हैं, उसी जाति के दूसरे माला आदि पदार्थों को देखता हुआ प्राणी उस पदार्थों की ग्रहण करने के लिये प्रयत्न करता है, वह यह प्रयत्न नामक विशेषगुण भी एक तथा अनेक अर्थों को देखने वाले, एवं देखे हुए का दर्शन स्मरण करने वाले के विना नहीं हो सकता । यह भी प्रयत्न केवल बौद्धमत के अनुसार बुद्धियों ( क्षणिक विज्ञानों ) के सन्तानों में पूर्वप्रदर्शन रीति से दूसरे शरीर के समाप्त नहीं हो सकता इस सुखदायक पदार्थ के ग्रहण में प्रयत्न से कथन से दुःख के कारण कण्टकादि पदार्थों के त्याग करने का प्रयत्न भी व्याख्यात किया गया है । प्रयत्न के समान यह प्राणी पूर्व में मय, शत्रु तथा दुःख के स्मरण से सुख तथा दुःख के साधन को

शेषात् । सोऽयमेकसत्त्वस्य समाचारः स्वयं हृष्टस्य स्मरणं, नाऽन्यहृष्टस्य, नाऽहृष्टस्येति । एवं खलु नानासत्त्वानां समाचारोऽन्यहृष्टमन्यो न स्मरतीति । तदेतदुभयसशक्यमनात्मवादिना व्यवस्थापयितुमित्येवमुपपन्नमस्त्यात्मेति ॥

प्राणी करता हुआ, सुख तथा दुःख को प्राप्त करना है, अर्थात् सुख तथा दुःख का अनुभव करना है, जिसे पूर्व में कहा हुआ है हेतु है ( अर्थात् माला आदि सुख के कारणों को प्राप्त कर प्राणी सुखी होता है, तथा दुःख के कारण कष्टदादिकों को प्राप्त कर दुःखी होता है, दुःख उन-उन सुखादि साधनों से प्राप्त मग्न तथा दुःख का अनुभव करने वाले, तथा उक्त साधनों को प्राप्त करने वाले का भी अमेद मानने से हो हो सकता है, अतः अतिरिक्त नित्य आत्मा है यह सिद्ध होता है ।) इस प्रकार जानने की इच्छा करने वाला यह प्राणी प्रथम यह क्या है ऐसा संदेह करता हुआ 'यद् माया है' इत्यदि जानता है, वह यह ज्ञान उपरोक्त इच्छा तथा सशय रूप दो गुणों के एक वर्ण वाला गूढ़ांत होता हुआ आत्मा को लिङ्ग ( साधक हेतु ) होता है, इसमें भी पूर्व में कथित दोनों का एक ही कर्ता है यह हेतु जानना चाहिये ) ( भागे बौद्धमत के स्पष्टन में कहा हुआ 'वेदान्तरवत्' दूसरे शरीर के समान इस दृष्टान्त को स्वयं भाष्यकार व्याख्या करने हुए आगे कहते हैं कि )—उपमें 'वेदान्तरवत्' इस पद का विवेचन ऐसा किया जाता है कि जिस प्रकार अतिरिक्त आत्मा को न मानने वाले बौद्धों के मत में दूसरे शरीरों में निश्चित विषय वाले भिन्न-भिन्न ज्ञानों का स्मरण प्रतिसंधान आदि नहीं हो सकते उसी प्रकार एक शरीर में भी वर्तमान क्षणिक ज्ञानों का स्मरण प्रतिसंधान आदि नहीं हो सकेंगे, क्योंकि दोनों ( एक शरीर तथा भिन्न शरीर ) के क्षणिक ज्ञानों में कोई विशेषता नहीं है । किन्तु एक ही सम्पूर्ण शरीरों में आत्मा जाननेवाले वेदान्त दर्शन मत मानने वालों का यह समाचार ( व्यवहार मिथ्यान्त ) है कि स्वयं देखे हुए पदार्थ का ही स्मरण होता है, न दूसरे में देखे हुए का, न न देखे हुए का स्मरण होता है । इस प्रकार अनेक आत्मा मानने वाले सांख्य, न्याय, तथा वैशेषिकों का भी यही सिद्धान्त व्यवहार है कि दूसरे प्राणी के देखे हुए का दूसरे के स्मरण नहीं होता वह यह दोनों प्रकार का मिथ्यान्त व्यवहार की क्षणिक विज्ञान से भिन्न नित्य आत्मा न मानने वाले बौद्धों के मत में व्यवस्था नहीं बन सकती इसमें यह सिद्ध होता है कि क्षणिक विज्ञानों से भिन्न ज्ञानाश्रय एक नित्य आत्मा है इस प्रकार दशमसूत्र का भाष्य समाप्त हुआ ।

( इस दशमसूत्र का अन्वय व्याप्ति से अर्थ दिखाने हुए **वार्तिककारने**—'रूपरसादिज्ञान एक तथा अनेक निमित्त वाले हैं, स्मरण के माय मने ऐसा जाना था इस प्रतिसंधान होने के कारण, परस्पर में सकेत करने वाले प्राणियों के एक नर्तकी ( नचनी स्त्री ) के अलता ( भी ) रूपलता ) के चलने में एक क्षण में अनेक ज्ञानों के समान, ऐसे अनुमान से अतिरिक्त आत्मा की सिद्धि किया है, अर्थात् जिस प्रकार नाना कर्ता वाले आपस में संकेत रखने वाले प्राणियों के नाना प्रकार के ज्ञान अक्षुण्ण रूप एक निमित्त से प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार यहाँ भी नाना विषय वाले ज्ञानों का एक किमो निमित्त से प्रतिसंधान हो सकेगा, यही निमित्त है आत्मा अथवा इच्छादि गुण हैं, जो द्रव्य के अधीन हैं यह अनुमान है । यावद्द्रव्यभावी न होने से यह इच्छा आदि गुण शरीर के गुण नहीं हो सकते, ऐसा निमित्त होने के कारण वे इच्छादि आत्मा के गुण हैं, इस प्रकार पञ्चोपानुमान से अतिरिक्त आत्मा सिद्ध होता है ऐसी भी इस सूत्र की **वार्तिककार ने** व्याख्या की है ) ॥ १० ॥

तस्य भोगाधिष्ठानम्—

चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम् ॥ ११ ॥

कथं चेष्टाश्रयः ? ईप्सितं जिहामितं चाऽर्थमधिकृत्येष्टमाजिहासामयुक्तस्य तदुपायानुष्ठानलक्षणा समीहा चेष्टा सा यत्र वर्तते तच्छरीरम् । कथमिन्द्रियाश्रयः ? यस्याऽनुग्रहेणानुगृहीतानि उपघाते चोपहतानि स्वविषयेषु साध्व-साधुषु वर्तन्ते स एषामाश्रयः तच्छरीरम् । कथमर्थ्याश्रयः ? यस्मिन्नायतने

### ( ९ ) शरीरनिरूपण प्रकरण

एकादश्वे मूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार शरीर के लक्षण की भूमिका बोधते हैं कि—उक्त पूर्व प्रदर्शित शरीरादिकों से भिन्न भित्त आत्मा के भोग ( सुख एवं दुःख के अनुभव ) को अधिष्ठान ( आधार ) को शरीर कहते हैं । ( इससे सम्पूर्ण सांसारिक दुःख समुदाय का मुख्य कारण शरीर ही होने से इन्द्रियादिकों के पूर्व उक्तों का लक्षण किया गया है यह सूचित होता है ; उक्त शरीर का लक्षण मूत्रकार ने इस प्रकार किया है कि—

**पदपदार्थ**—चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः = हित की प्राप्ति तथा अहित के परिहार रूप चेष्टा, इन्द्रिय एवं अर्थ ( विषयों ) के आधार को शरीर कहते हैं । ११ ॥

**भावार्थ**—आत्मा की संसार में होने वाले सम्पूर्ण सुख तथा दुःख के अनुभव होने का आधार शरीर ही है, जिसका हित की प्राप्ति तथा अहित निवृत्ति रूप चेष्टा, एवं इन्द्रियों का तथा अर्थ विषयों का आधार होना लक्षण है ( अर्थात् चेष्टा का, इन्द्रियों का, तथा विषय का आश्रय होना ये तीनों प्रत्येक लक्षण मान्या इन्द्रिय आदि समान ज्ञान के प्रमेय पदार्थ, एवं प्रमाण संशय आदि विजातीय पदार्थों में न रहने से शरीर रूप प्रमेय पदार्थ का सबसे भेद सिद्ध करता है । यह सूक्त उक्त तीन लक्षणों को कहता है ऐसा भाष्य तथा वार्तिक के देखने से स्पष्ट बोध होता है, तथा वार्तिककार ने एक ही लक्षण है ऐसा मानने वाले कुछ नैयायिकों के मत का खण्डन भी किया है । ( प्रश्न पूर्वक उन तीनों लक्षणों की शरीर रूप लक्ष्य में संगति दिखाते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि ) ॥ ११ ॥

**प्रश्न**—शरीर चेष्टा का आश्रय कैसे है ? उत्तर—प्राप्त करने की इच्छा अथवा त्याग करने की इच्छा के विषय पदार्थ को उद्देश्य कर प्राप्ति की अथवा त्याग की इच्छा से प्रेरणा किये हुए प्राणों की प्राप्ति तथा त्याग के उपायों के आचरण रूप समीहा को चेष्टा कहते हैं, वह जिसमें होता है वह शरीर कहाता है ( 'हित की प्राप्ति एवं अहित के परिहार के लिए होने वाले क्रिया को चेष्टा कहते हैं' ऐसी यहाँ वार्तिककार की व्याख्या है । किन्तु प्रयत्न से प्रेरित आत्मा के व्यापार को चेष्टा कहते हैं ऐसा परिशुद्धिकार का मत है ) ।

इस प्रकार प्रथम लक्षण की संगति दिखाकर प्रश्नपूर्वक द्वितीय लक्षण की संगति भाष्यकार ऐसी देखाते हैं कि—**प्रश्न**—इन्द्रियों का शरीर आश्रय कैसे है ? उत्तर—जिसके अनुग्रह ( उत्तमता ) से अनुग्रह को प्राप्त, तथा जिसके उपघात ( विनाश ) से उपहन ( विनष्ट हुये ) इन्द्रिय अपने अपने अच्छे तथा बुरे विषयों में प्रवृत्त होता है, जो इन इन्द्रियों का आश्रय है वही शरीर है

( द्वितीय लक्षण के समान तृतीय लक्षण की भी संगति दिखाते हुए प्रश्नपूर्वक भाष्यकार कहते हैं कि )—**प्रश्न**—अर्थों का आश्रय कैसे है ? उत्तर—जिस स्थान में इन्द्रिय तथा अर्थ के सम्पर्क ( सम्बन्ध ) से उत्पन्न मय और सुख, तथा दुःख का प्रतिसंवेदन ( अनुभव ) हुआ करता है,



इन्द्रियार्थसन्निकर्षोदुत्पन्नयोः सुखदुःखयोः प्रतिभवेदन प्रवर्तते स एषामाश्रयः  
सच्छरीरमिति ॥ ११ ॥

भोगसाधनानि पुनः—

प्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः ॥ १२ ॥

जिघ्रत्यनेन प्राणं गन्धं गृह्णातीति । रसयत्यनेनेति रसनं रसं गृह्णातीति ।  
चष्टेऽनेनेति चक्षू रूपं पश्यतीति । त्वक्स्थानमिन्द्रियं त्वक् । तदुपचारः

इतका आशय है, वहाँ शरीर है ऐसे तीनों लक्षण संगत होते हैं । ( यहाँ पर 'सुखदुःखयोः' इस  
पद के पश्चात् ही संवेदन पद का अन्यत्र करना चाहिये क्योंकि 'आश्रयः' इसके पश्चात् सम्बन्ध  
नहीं हो सकता ) ॥ ११ ॥

### ( १० ) इन्द्रियनिरूपण प्रकरण

इस प्रकार द्वितीय शरीर रूप प्रमेय पदार्थ का वर्णन कर तृतीय इन्द्रिय रूप प्रमेय पदार्थ का  
निरूपण करने के लिए भाष्यकार द्वादश सूत्र का अवतरण ऐसा दिखाते हैं कि—उस आत्मा के  
भोग ( सुख तथा दुःख के अनुभव ) के जो साधन हैं वे पुनः—

**पदपदार्थ—**प्राण रसने चक्षु स्त्वक् श्रोत्राणि = प्राण, रसन ( जिह्वा ), चक्षु ( आँख ) त्वक्  
( त्वचा ), तथा श्रोत्र ( कर्ण ) नाम के पाँच, इन्द्रियाणि = ज्ञानेन्द्रिय कहाते हैं, भूतेभ्यः = जो  
पृथिवी आदि पाँच महाभूतों से उत्पन्न हैं ॥ १२ ॥

**भावार्थ—**उसी पूर्वोक्त जीवात्मा के सामान्यिक सुख तथा दुःख के अनुभव करने के साधन  
प्राण, रसन ( जिह्वा ), चक्षु, त्वक् ( चमड़ा ) श्रोत्र नाम के पाँच ज्ञानेन्द्रिय कहाते हैं जो, कम से  
पृथिवी, जल, तेज वायु तथा आकाश नामक पाँच महाभूत द्रव्यों से उत्पन्न हैं ॥ ( यहाँ पर साक्षात्  
शरीर के आश्रय से भिन्न ( अपने अपने ) विषयों की प्राप्ति के द्वारा दुःख के कारण होने के कारण  
आगे कहे जाने वाले इन्द्रियों के रूप आदि अर्थ रूप प्रमेयों की अपेक्षा से विक्षेप होने के कारण  
इन्द्रियों का अर्थ आदि प्रमेयों के प्रथम वर्णन सूत्रवार ने रक्खा है यह जान लेना चाहिये ) बिना  
सामान्य लक्षण के विशेष लक्षण नहीं हो सकता इसलिए भाष्यकार ने वैराग्य में उपयोगी  
'भोगसाधनानि' योग के साधन ऐसा सामान्य लक्षण सूत्र की भूमिका में ही दिखाया है । इससे  
जो शरीर में संयुक्त होता हुआ सत्कार तथा दोषों से भिन्न साक्षात् वैषयिक ज्ञान के साधन होता  
है उन्हें इन्द्रिय कहते हैं ऐसा इन्द्रियों का सामान्य लक्षण है यह सूचित होता है । इसमें 'योग-  
साधन' यह कहना ही वैराग्य में उपयोगी है, नहीं तो साक्षात् ज्ञान के साधन इतना ही लक्षण  
इन्द्रियों का हो सकता था । प्राण आदि इन्द्रिय परम्परा से भोग के साधन होते हैं, और मन  
साक्षात् क्या कि सुख, तथा दुःख का प्रत्यक्ष होना ही भोग कहाता है यह जान लेना चाहिये ॥ १२ ॥

आगे भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हुए प्राण आदि इन्द्रियों का व्युत्पत्तिपूर्वक लक्षण दिखाते  
हैं कि—( १ ) जिससे सूत्रा जाता है वह प्राण कहाता है, क्योंकि इस इन्द्रिय से आत्मा गन्ध गुण को  
ग्रहण करता है । जिससे चयना है वह जिह्वा स्थान में वर्तमान रसन इन्द्रिय कहाता है, क्योंकि  
रस से मधुर आदि ६ प्रकार के रस का आत्मा को अनुभव होता है । ( २ ) जिससे देखता है उसे  
चक्षु इन्द्रिय कहते हैं क्योंकि इससे आँख की पुतलिका में वर्तमान चक्षु नामक इन्द्रिय रक्त, दूध  
आदि सात प्रकार के रूपों को देखता है । ( ३ ) जिससे स्पर्श करता है उसे त्वक् ( अरीर में  
व्याप्त चमड़ा ) स्थान में व्याप्त होने के कारण स्पर्शन नामक इन्द्रिय 'त्वक्' इन्द्रिय कहाता है ।

स्थानादिति शृणोत्यनेनेति श्रात्रं शब्दं गृह्णातीति । एवं समाख्यानिर्वचन-  
सामर्थ्याद्ब्रूय्यं स्वविषयप्रवृणत्ताज्जगतीन्द्रियाणीति । भूतेभ्य इति । नानाप्रकृती-  
नामेवा मतां विषयनियमः, नैकप्रवृत्तीनाम् । सति च विषयनियमे स्वविषय-  
प्रवृणत्ताक्षणत्वं भवतीति ॥ १२ ॥

कानि पुनरिन्द्रियकारणानि ?

( ४ ) यह स्थान को लेकर गौण त्वक् नामक इन्द्रिय का लोक में व्यवहार होता है ( अर्थात् प्राण  
आदि इन्द्रियों के नाम उनसे होने वाले विषयों का प्रतीति होने के कारण विषयों के अनुसार है  
और त्वक् इन्द्रिय का ऐसा नहीं है क्योंकि उससे स्पर्श की उपलब्धि होती है, इस कारण इसका  
लक्षण से ही नाम या व्यवहार होता है, जिससे स्पर्शइन्द्रिय का त्वचा यहाँ स्थान होना यह  
लक्षण का बीज है यह जान लेना चाहिये ) ॥

( आगे पंचम श्रोत्रनामक इन्द्रिय का लक्षण दिखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिससे  
सुना जाता है उसे श्रोत्रइन्द्रिय कहते हैं, क्योंकि इसके द्वारा आत्मा शब्द का ग्रहण करता  
है ( ५ ) इस प्रकार इन समाख्याओं ( प्राण आदि सशर्मा ) के निर्वचन ( व्युत्पत्ति ) के सामर्थ्य  
से अपने अपने विषयों को ग्रहण करना सामान्य इन्द्रियों का लक्षण है ऐसा सिद्ध होता है ।  
सूत्र में 'भूतेभ्यः' ) पाँच पृथिव्यादि महाभूत पदार्थों से, इस पद से यहाँ सिद्ध होता है कि पृथिवी  
आदि नाना ( भिन्न भिन्न ) प्रकृति ( कारण ) वाले होने से ही इनमें अपने अपने गंध आदि  
विषयों के ग्रहण करने का नियम हो सकता है, एक कारण वाले होने से न होगा और अपने अपने  
विषयों का नियम होने से, ही अपने अपने विषयों को ग्रहण करना ऐसा उक्त संपूर्ण इन्द्रियों का  
सामान्य लक्षण है यह सिद्ध होना है, ऐसी द्वादशभूत की व्यवस्था है : अर्थात् पृथिवी आदिकों के  
जो गन्ध आदि भिन्न भिन्न विशेषगुण हैं वह उन उन प्राणादिइन्द्रियों से ही गृहीत होने हैं,  
यह नियम पृथिवी आदि भिन्न भिन्न कारण मानने से ही हो सकेगा, एक प्रकृति ( कारण ) वाले  
मानने से न हो सकेगा, जिससे गन्ध का ज्ञान, करण से होता है, क्रिया होने से छेदन क्रिया के  
समाग ( १ ), और वह उससे भिन्न क्रिया के कारण से भिन्न कारण से होती है, क्योंकि उसका  
अन्वय तथा व्यतिरेक का अनुसरण न रखकर कार्य है इस लिये, जो क्रिया जिस कारण के अन्वय  
तथा व्यतिरेक का अनुसरण न रखते हुए कार्य होती है वह सम्पूर्ण उस क्रिया कारण से भिन्न  
करण से होती है, जैसे पट्टिकों की क्रिया घटादि क्रियाकरण से भिन्न दण्डादिकों से भिन्न  
करण से होती है, यह भी वैसी है, अतः वैसी है । ( २ ) और वह करण है चक्षु आदि से भिन्न  
प्राण रूप द्रव्य, क्योंकि मयोग का आधार है । ( ४ ) और वह प्राण द्रव्य पार्थिव है, द्रव्य होकर  
रूपादि गुणों में से गन्ध गुण का ही प्रकाशक होने से, दूसरे पार्थिव द्रव्यों के समान, इसादि  
अनुमान प्रयोग यहाँ जान लेने चाहिये ऐसा 'खद्योतकार ने खद्योत में स्पष्ट वर्णन  
किया है ) ॥ १२ ॥

( आगे प्रसक्त से इन्द्रियों के कारण पाँच महाभूत पृथिव्यादि द्रव्यों का वर्णन करने वाले  
षोडशसूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार प्रश्नपूर्वक सूत्र में पृथिव्यादिकों का वर्णन  
करते हैं कि )—

इन्द्रियों के कारणभूत पदार्थ कौन से हैं ?

४ न्या०

पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशमिति भूतानि ॥ १३ ॥

सञ्ज्ञाशब्दैः पृथगुपदेशो विभक्तानां भूतानां सुवचं कार्यं भविष्यतीति ॥ १३ ॥

इमे तु खलु—

गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणास्तदर्थाः ॥ १४ ॥

पृथिव्यादीनां यथाविनियोगं गुणा इन्द्रियाणां यथाक्रममर्थो विषया इति ॥

**पदपदार्थः**—पृथिवी (पृथिवी), आपः = जल, तेजः = तेज, वायुः=वायु, आकाश=तथा आकाश, इति = ऐसे पाँच, भूतानि = भूतनामक द्रव्य कहे जाते हैं ॥ १३ ॥

**भावार्थः**—पृथिवी, जल, तेज, वायु तथा आकाश नामक न्याय तथा वैशेषिक मत में पाँच महाभूत नाम का द्रव्य पदार्थ है जो क्रम से पूर्वोक्त प्राण आदि पाँच ज्ञानेन्द्रियों के कारण है। (कुछ विद्वान् लोगों का मत है कि वह तेरहवों सूत्र है, किन्तु शान्तिस्मृतिमिश्रकृत न्याय सूची निबन्ध में यह सूत्र कहा है, तथा भाष्य में भी इसका उपदेश रूप से कथन है अतः यह भी सूत्र ही है) ॥ १३ ॥

अयोदशवें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार (पृथिवी आदि पाँचभूतद्रव्यों के पृथक्-पृथक् कहने की आवश्यकता दिखाते हुए सूत्र की व्याख्या करते हैं कि)—पृथिवी, जल, तेज, वायु तथा आकाश इन पाँच भूतद्रव्यों का भूतशब्दों से उपदेश सूत्रकार ने सूत्र में इस लिये किया है कि पृथक्-पृथक् विभाग किये पाँचों भूतद्रव्यों का कार्य सूत्र (अच्छी तरह कहने योग्य होगा) अर्थात् पाँच पृथिव्यादि भूतद्रव्यों के पृथक्-पृथक् कार्यों को दिखाने के लिये उनका सूत्रकार ने सूत्र में विभाग दिखाया है ॥

### ( ११ ) अर्थ निरूपण प्रकरण

क्रम प्राप्त चतुर्थ अर्थ नामक प्रमेय पदार्थ का निरूपण करने के लिए चतुर्दशसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—वे ये ही निश्चय से अर्थात् अनन्त विषयों में आये के सूत्र में कहे हुए भी गन्धादि विषयरूप अर्थ ऐसे हैं जिनके इन्द्रियों के विषय होने से वास्तविक चिन्तन करने से मोक्ष के सहायक वैराग्य की उत्पत्ति होती है, तथा अवास्तविक रूप से जानने से बंधन के कारण होते हैं। अर्थनामक प्रमेय पदार्थ सूत्रकार ने ऐसा सूत्र में कहा है—

**पदपदार्थः**—गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः=गन्ध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्द नाम के, पृथिव्यादिगुणाः= क्रम से पृथिवी जल आदि पाँच भूतद्रव्यों के गुण, तदर्थाः=इन्द्रियों के अर्थ (विषय) कहे जाते हैं ॥ १४ ॥

**भावार्थः**—यद्यपि संसार में विषय अनन्त हैं किन्तु जिनके इन्द्रियों से ग्रहण करने पर वास्तविक विचार करने से मोक्ष में सहायता देनेवाला वैराग्य तथा वास्तविक विचार न करने से संसार बंधन होता है ऐसे गन्ध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्द नाम के पाँच पृथिवी आदि पाँच भूतद्रव्यों के गुण, अथवा पृथिवी आदि पाँच द्रव्य एवं उनके उपरोक्त पाँच गन्धादि गुण चतुर्थ अर्थ नामक प्रमेय पदार्थ हैं ॥ १४ ॥

(सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि)=पृथिवी जल आदि पाँच द्रव्यों के यथा विनियोग (क्रमानुसार) गन्ध, रस आदि सूत्रोक्त पाँच गुण प्राणादि पाँच ज्ञानेन्द्रियों के क्रम से अर्थ अर्थात् विषय हैं। (इस चतुर्दश सूत्र की भाष्य व्याख्या में चार्तिक तथा सारपर्य-टीकाकार की अज्ञा नहीं है, क्योंकि इस भाष्य व्याख्या के अनुसार सूत्र में कहे हुए गन्ध आदि

अचेतनस्य करणस्य बुद्धेर्ज्ञानवृत्तिः, चेतनस्याकर्तुरपलब्धिरिति युक्ति-  
विरुद्धमर्थं प्रत्याचक्ष्णक इवेदमाह—

**बुद्धिरुपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् ॥ १५ ॥**

पाँच गुणों में ही इन्द्रियों की विषयता सिद्ध होनी है, किन्तु पृथिवी आदि पाँच द्रव्यों के भी इन्द्रिय के विषय होने से उक्त भाष्य युक्त नहीं है यह **वार्तिक** तथा **तात्पर्यटीकाकार** के आशयमन में अशङ्का का बीज है इसी कारण '**तदर्थः**' इस पद की इन्द्रियों के व्यापारों से जानने योग्य ऐसी उन्हींमें व्याख्या की है। इससे '**तदर्थः**' वही सूत्र का पद अर्थ नामक चतुर्थ प्रमेय का लक्षण है बाकी का सूत्र लक्षण नहीं है, किन्तु उसकी कुछ विशेष दिखाने के लिये है। सूत्रों के अक्षरों के अनुसार व्याख्या करने से इन्द्रियों के विषय रूप अर्थों की गणना करने के आशय से सूत्र लगाना पड़ेगा यह युक्त नहीं है इसी कारण सूत्र के अंश की अर्थ रूप प्रमेय पदार्थ का लक्षण समझ कर **वार्तिककार** ने पूर्वोक्त व्याख्या की है। उनके मत में पृथिवी, जल आदि द्रव्य तथा गन्धादि गुण इन्द्रियों के अर्थ होते हैं ऐसा शिष्यों की समझने के लिये अर्थ किया है। किन्तु यह व्याख्या बहुत अच्छी नहीं मान्द्रम पड़ती क्योंकि यद्यपि पाँचों पृथिवी आदि द्रव्यों में इन्द्रियों की विषयता समान है तथापि यहाँ तीन द्रव्यों का ही ग्रहण किया है, केवल गन्धादि में से भिन्न संख्या पृथक् का आदिकों में भाष्य की व्याख्या से अप्रत्यक्षता समझी जायगी इस कारण दूसरी व्याख्या की गई है किन्तु अनेक विषयों में भी इन्द्रियों के विषय भी विषयों (अर्थों) में जिनसे वैराग्य के जनक हैं उतनों का ही यहाँ कथन किया है यह ध्यान में रखने योग्य है यह **तात्पर्यटीका** में पहिले ही स्पष्ट कर चुके हैं। '**पृथिव्यादि का**' यह पद पक्षी समाल में नहीं है किन्तु संपूर्ण अर्थों का वाचक है ऐसा यहाँ **तात्पर्य टीका का ग्रन्थ वार्तिककार** की अनुव्याख्या के ही दृष्टि से है यह भी यहाँ पर ध्यान देने का विषय है। भाष्य के '**पथाविनियोग**' इस पद का क्रम से पृथिवी से लेकर वायुपर्यन्त गन्ध से लेकर स्पर्शपर्यन्त चार, तीन, दो, एक ऐसे नियमित गुण लेना, और शब्द केवल आकाश ही में है, ऐसा **तात्पर्य टीका** में वर्णन किया है, किन्तु पाँच पृथिव्यादि भूतद्रव्यों के क्रम से गन्धादि गुणों के उपयोग के अनुसार उन उन इन्द्रियों के उन उन गुणों के व्यापार के अनुसार ही यह कहा गया है ऐसा सम्यक् ज्ञान होता है ऐसी यहाँ **शङ्कोतकार** ने समालोचना की है। १४।

### ( १२ ) बुद्धिनिरूपण प्रकरण

( आगे पञ्चम प्रमेय पदार्थ बुद्धि का निरूपण करते हुए भाष्यकार पन्द्रहवें सूत्र का साख्यमत का निराकरण करते हुए अवतरण देते हैं कि ) अचेतन ( जड़ ) बुद्धिरूपकरण का व्यापार ही ज्ञान है जो चेतन तथा कर्तृत्वरहित पुरुष ( जीवात्मा ) की उपलब्धि ( प्राप्ति ) कही जानी है। इस प्रकार की साख्यदर्शन की युक्तियों से विरुद्ध विषयों का खण्डन करते हुएने सूत्रकार ऐसा बुद्धिरूप पञ्चमप्रमेय पदार्थ का लक्षण करते हैं कि )—

**पदपदार्थ—**बुद्धिः = बुद्धि, उपलब्धिः = प्राप्ति, ज्ञानं = ज्ञान, इति = यह सम्पूर्ण, अनर्थान्तर पद दूसरे पदार्थ नहीं है ॥ १५ ॥

( **भाषार्थ—**साख्यमत में सरव, रज तथा तम ऐसे तीन गुण जड़ हैं, उनमें विकार ( कार्य ) होने के कारण बुद्धि भी अचेतन ( जड़ ) है, किन्तु अज्ञ होने पर भी वह आत्मा में रहनेवाला चैतन्य ( चेतनता ) की छाया ( प्रतिबिम्ब ) पड़ने के कारण चेतन-सी प्रतीत होती हुई, उस



नाचेतनस्य करणस्तु बुद्धेर्ज्ञानं भवितुमर्हति, तद्धि चेतनं स्थानं, एकस्यायं चेतनो देहेन्द्रियमहानव्यतिरिक्त इति । प्रमेयलक्षणार्थस्य वाक्यस्थानान्वयार्थ-प्रकाशनमुपपत्तिसामर्थ्यादिति ॥ १५ ॥

चेतनता के प्रकाश से विषयों को प्रकाशित कर उन्हें जना देती है, ऐसे सांख्यमन को स्पष्ट बन करने हुए पन्द्रहवें सूत्र में बुद्धि, उपलब्धि ज्ञान ये तीनों शब्द एक ही प्रमेय पदार्थ वाचक हैं ऐसा बुद्धिरूप प्रमेय का लक्षण सूत्रकार ने किया है । जिससे जड़बुद्धि का ज्ञान व्यापार नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा होने से वह चेतन होगा तथा देह दि मघान से भिन्न एक चेतन आत्मा ही ज्ञानादि गुणाधार है, अतः सांख्यमत इस पर्यायरूप बुद्धि के लक्षण से अण्डित हो जाता है । ( इससूत्र के अन्तरंग भाष्य में 'प्रत्याचक्षणाक इव' खण्डन करते हुए क्या, इस उक्ति से यह सूत्र वस्तुतः सांख्यमत के खण्डनार्थ नहीं है, किन्तु बुद्धिरूप प्रमेय पदार्थ के लक्षणबोधक सूत्र से सांख्यमत का खण्डन प्रतीत होने के कारण वह अपेक्षित है और उपेक्षा करने योग्य ( छोड़ने योग्य भी नहीं है ) यह सूचित होता है ( इससूत्र से बुद्धि जाति पर्याय शब्दों के दाग जो कहा जाता है उसे बुद्धि कहते हैं ऐसा सामान्य बुद्धि पदार्थ का लक्षण है यह निश्चय होना है 'आत्मा, शरीर आदि' बुद्धि के कारण पदार्थों के पूर्व में निरूपण किया है इस कारण उनके कार्य बुद्धि का भी सूत्रकार ने वर्णन किया है यह जानना चाहिये ॥ १५ ॥

( आगे भाष्यकार पन्द्रहवें सूत्र की व्याख्या में प्रदर्शित सांख्यमत का निराम करते हुए कहते हैं कि—अचेतन ( जड़ ) बुद्धि पदार्थ जो सांख्यों ने भीतरीकरण माना है उसका ज्ञान नामक व्यापार है यह नहीं हो सकता, क्योंकि वह चेतन होगा और एक ही यह चेतन आत्मा है जो शरीर तथा इन्द्रियों के संघात ( समूह ) से भिन्न है । यहाँ 'तद्धि' शब्दादि ग्रन्थ सांख्यमत का खण्डन इस प्रकार करता है कि आत्मा में वर्तमान चेतनता की बुद्धि में छाया ( प्रतिबिम्ब ) नहीं पड़ सकती है क्योंकि चेतन आत्मा के चेतनता के परिणामरहित होने के कारण बुद्धि में उम्मीद छाया पड़ना असम्भव है, अतः बुद्धि में ही चेतनता माननी होगी, जिससे प्रत्येक ज्ञान के लिये आत्मा तथा बुद्धिरूप दो चेतनों की व्यापार की आवश्यकता होगी, अतः सांख्यमत असुक्त है । )

अगे बुद्धिलक्षण वाले इससूत्र से सांख्यमत का उक्त प्रकार से खण्डन क्यों जाना जाता है । देवी शिष्यों की जिज्ञासा के शान्त्यर्थ भाष्यकार कहते हैं कि—इस पौर्व्वे बुद्धिरूप प्रमेय पदार्थ के लक्षण का वर्णन करने वाले सूत्र के वाक्य से इस सांख्यमत खण्डनरूप भिन्न विषय का भी युक्ति के सामर्थ्य से प्रकाश होता है । अर्थात् युक्ति के बल से बुद्धि पदार्थ का लक्षण करता हुआ यह सूत्र सांख्यमत का खण्डन भी सूत्रकार को इस सूत्र से अभिमत है ऐसा सिद्ध होता है ।

यहाँ पर भाष्य के 'उपपत्ति' शब्द का अर्थ पर्याय शब्द से व्याख्या किया गया है, जिससे पर्याय कथनद्वय उपपत्ति के सामर्थ्य से अनेक जगह को लक्षणा से कहना ही है इस प्रकार 'परिबुद्धि में उदयनाचार्य ने' समाखेचना की है अर्थात् बुद्धि तथा ज्ञान इन दोनों का जो सूत्र में पर्याय कहना है उसी के सामर्थ्य से बुद्धि का ज्ञान व्यापार है, ऐसा पूर्वोक्त सांख्यमत भी इसी बुद्धिरूप कहना है उसी के सामर्थ्य से सूत्र से खण्डित हो जाता है यह उनका आशय है । यहाँ पर कुछ विद्वानों का प्रमेय के लक्षणरूप सूत्र से खण्डित हो जाता है यह उनका आशय है । यहाँ पर कुछ विद्वानों का ऐसा अक्षेप है कि केवल पर्याय शब्द के कथन से लक्षण कहना युक्त नहीं हो सकता । जिसका जवाब देना है कि दो प्रकार के पदों के अर्थों की गति होती है—प्रत्येक पदार्थ में कुछ पद अर्थ उत्तर देता है कि दो प्रकार के पदों के अर्थों की गति होती है—प्रत्येक पदार्थ में कुछ पद अर्थ

स्मृयन्मानागमसशयप्रतिभास्वप्नज्ञानोद्यः सुखादिप्रत्यक्षमिन्द्रियव्यञ्ज  
मनसो लिङ्गानि । तेषु सविस्वयमपि—

युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम् ॥ १६ ॥

अतिन्द्रियनिमित्ताः स्मृत्यादयः करणान्तरनिमित्ता भवितुमर्हन्तीति ।

मे सकेन रखते हैं जैसे पिता मे किये पुत्रों के नामकरण आदि में । दूसरे ऐसे पद होते हैं जो सामान्यरूप से सम्पूर्ण वाच्य अर्थ में जैसे गी, जन्म आदि पद । इस दूसरे प्रकार के पदों में अर्थ के विषय में पर्याय शब्दों ने भी लक्षण हो सकता है, क्योंकि उससे भी पदार्थ का बोध होता ही है, यही पदार्थ ज्ञान लक्षण करने का प्रयोजन होता है । प्रकृत में उपलब्धि तथा ज्ञान इन दोनों पदों के अर्थ लोक में प्रसिद्ध है अतः बुद्धि तथा ज्ञान यह दोनों 'अनर्थान्तर' एक ही हैं ऐसा पर्याय शब्द से वर्णन करने से भी बुद्धि क्या है ? यह प्रश्न बुद्धि के स्वरूप के ज्ञान हो जाने से शान्त हो जाता है, अतः बुद्धि का लक्षण पर्याय शब्द से भी हो सकता है यह सिद्ध होना है । यन्त्रादि विषय में तथा सुख दुःख आदि विषयों में भी इसी बुद्धि का चिन्तन करने से वह वैराग्य द्वारा मोक्ष में भी उपयुक्त होती है अतः दस में पाँचवें प्रमेय पदार्थ से सूत्रकार ने वर्णन किया है यह भी ध्यान करने की बात है ॥ १५ ॥

### ( १३ ) मनोनिरूपण प्रकरण

( इस प्रकार पञ्चम प्रमेय बुद्धि के निरूपण के पश्चात् षष्ठ मनरूप प्रमेय पदार्थ के निरूपण को करने वाले सूत्र का अवतरण देते हुए सूत्र में कहे हुए मन के साधक लिङ्ग से अनिरिक्त और भी साधक हेतु देते हुए कहते हैं कि—स्मरण, अनुमान, शब्द, संशय, प्रतिभा-तत्काल स्फुरण होनेवाला ज्ञान स्वप्नज्ञान तथा ऊह ( तर्क ज्ञान ) एवं सुख-दुःखादिकों का मानसप्रत्यक्ष और इच्छा आदि गुण भी मन के साधक लिङ्ग हैं । इनके रहते सूत्रकार ने १६वें सूत्र में आगे कहे हुए यह भी )—

पदपदार्थ—युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिः = एक काल में अनेकज्ञानों का उत्पन्न न होना, मनसः = मन का, लिङ्गम् = साधक है ॥ १६ ॥

भावार्थ—मन के अनेक साधक लिङ्ग हैं जैसे स्मृतिरूप ज्ञान, अनुमान, आगम, संशयरूप ज्ञान, प्रतिभा-तात्कालिक बुद्धि की स्फूर्ति-स्वप्नज्ञान, बुद्धि ( सामान्यज्ञान ), ऊह ( तर्क ) तथा सुख आदिकों का मानसप्रत्यक्ष एवं इच्छा आदि आत्मा के विशेष गुण इन सम्पूर्ण के मन के साधक होने के समान, एक काल में अनेक ज्ञानों का न होना भी मनरूप षष्ठ प्रमेय पदार्थ को सिद्ध करता है ॥ १६ ॥

सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार मन के सिद्धि में अनुमान प्रमाण देते हुए कहते हैं कि—उपर्युक्त स्मरणदि ज्ञान जो माद्य यक्षुरादि इन्द्रियों के निमित्त से नहीं होते । उनका दूसरा कोई वाग्य ( निमित्त ) अवश्य हो सकता है । तथा घ्राण आदि वायुन्द्रिय तथा उनके गन्ध आदि विषयों के संयुक्त संयोगादिरूप सन्निकर्षों के वर्तमान रहने एक काल में अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते, इससे अनुमान किया जाता है कि उन उन इन्द्रियों में संयुक्त एवं सहायक दूसरा निमित्त अवश्य है जो व्यापक नहीं है, तथा जिसके समीप न रहने के कारण ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तथा जिसके समीप रहने से ज्ञान उत्पन्न होता है यदि संयोग को अवस्था न कर बाह्य इन्द्रियों के सन्निकर्षों की ज्ञान का कारण माना जाय तो अनेक ज्ञान एक काल में उत्पन्न होने लगेंगे ।

युगपच्च खलु घ्राणादीनां गन्धादीनां च सन्निकर्षेषु सत्सु युगपज्ज्ञानानि नोत्पद्यन्ते तेनानुमीयते अस्ति तन्निन्द्रियसंयोगि सहकारि निमित्तान्तरमव्यापि, यस्यासन्निकर्षेणोत्पद्यते ज्ञानं सन्निकर्षेणोत्पद्यत इति । मनःसंयोगान्तरे अस्य हीन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य ज्ञानहेतुत्वे युगपदुत्पत्तेरन् ज्ञानानीनि ॥ १६ ॥

क्रमप्राप्ता तु—

प्रवृत्तिर्वाग्बुद्धिशरीरारम्भः ॥ १७ ॥

मनोऽत्र बुद्धिरित्यभिप्रेतं, बुध्यतेऽनेनेति बुद्धिः । सोऽयमारम्भः शरीरेण वाचा मनसा च पुण्यः पापश्च दशविधः । तदेतत्कृतभाग्यं द्वितीयसूत्र इति ॥ १७ ॥

( यहाँ भाष्य में इन्द्रियों के रूपादिकों के निरासार्थ 'इन्द्रियसंयोगी' ऐसा विशेषण दिया है तथा 'सहकारि' इस विशेषण से आकाश एवं 'निमित्तान्तर' इस विशेषण से आलोक प्रकाश की व्यावृत्ति दितार्थ है और 'अव्यापि' इस विशेषण से व्यापक आत्मा की वृत्ति है । (१) परिशुद्धि में 'मन विभु है सदा स्पर्श रहित द्रव्य होने से, (२) विशेष गुणशून्य द्रव्य होने से, (३) नित्य होकर उत्पादक द्रव्य न होने से, (४) तथा ज्ञान के असमवायि कारण संयोग के आधार होने से, (५) ऐसे पाँच अनुमान मन के व्यापकता साधक दिखाकर स्वरूपासिद्धि दी है ) ॥ १६ ॥

( १४ ) प्रवृत्ति निरूपण प्रकरण

इस प्रकार मन के निरूपण के पश्चात् सातवें प्रवृत्तिरूप प्रमेय पदार्थ का निरूपण करते हुए भाष्यकार सत्रहवें सूत्र का अवतरण देते हुए कहते हैं—प्रमेय पदार्थों में क्रम से प्राप्त हो है—

पदपदार्थ—प्रवृत्तिः = प्रवृत्ति है, वाग्बुद्धिशरीरारम्भः = वाणी, मन तथा शरीर का व्यापार इति = इस प्रकार ॥ १७ ॥

भावार्थ—मनरूप षष्ठ प्रमेय के वर्णन के पश्चात् सातवें प्रमेय पदार्थ है प्रवृत्ति अर्थात् कार्यों के करने में प्रवृत्ति होना, जो वाणी तथा 'बुध्यसे अनया' जिनसे जाना जाय ऐसा मन तथा शरीर से कार्यों की कर्त्ता ( यहाँ पर प्रवृत्ति के लक्षण अवतरण दिखाने के लिये मन की भी प्रवृत्ति अवश्य दिखानी है, बिना मन के वर्णन के यह नहीं दिखाई जा सकती इस कारण मन के पश्चात् बुद्धि का ग्रहण है । यह विशेष जान लेना चाहिये ॥ १७ ॥

सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—इस सूत्र में बुद्धि शब्द जिससे जाना जाय इस व्युत्पत्ति के अनुसार बुद्धिशब्द से सूत्रकार को मन अभिप्रेत है और यह वह आरम्भ ( व्यापार ) शरीर से, वाणी से तथा मन से पुण्य तथा पापरूप भी दस प्रकार का होता है । जिसका द्वितीय सूत्र में भाष्य कर चुके हैं । यहाँ पर "क्रिया तथा ज्ञान को कारण प्रवृत्ति दो प्रकार की होती है । और बाकी यह शब्द शायक ( जनाने वाले ) हेतुओं का सूचक है । जो चक्षु आदि बाह्येन्द्रियों से साधु ( अच्छे ) तथा असाधु ( बुरे ) दर्शनादिकों को सूचित करता है, तथा मन से असीध देवतादिकों के ध्यानादिकों को भी सूचित करता है । और 'क्रियाशरीर' तथा मन निमित्त से हीनेवाली दो प्रकार की होती है । जिसमें शरीर विषयरूप से निमित्त हो यह प्रथम है क्योंकि वान, चोरी आदि के लिये जो प्रयत्न प्राणी करता है वह कार्य ( शरीर ) विषय के प्रयत्न से होता है इसी प्रकार दया, द्रोह ( द्वेष ) आदि मन को विषय करने वाले

## प्रवर्तनालक्षणा दोषाः ॥ १८ ॥

प्रवर्तना—प्रवृत्तिहेतुः। ज्ञातारं हि रागादयः प्रवर्तयन्ति पुण्ये पापे वा ।  
यत्र मिथ्याज्ञानं तत्र रागद्वेषादिति । प्रत्यात्मवेदनीया हीमे दोषाः कस्माल-

क्रिया होती है यह विभाग आवश्यक है, क्योंकि ऐसा कोई प्राणी का व्यापार नहीं है जिसमें शरीर तथा मन निमित्त न हो" ऐसी तात्पर्यश्रीका तथा परिशुद्धि में समालोचना की है । ) ॥१७॥

### ( १५ ) दोषनिरूपण प्रकरण

( इस प्रकार सातवें प्रमेय प्रवृत्ति का स्वरूप वर्णन कर सूत्रकार आठवें प्रमेय दोषों का स्वरूप ऐसा कहते हैं कि )—

**पदपदार्थ—**प्रवर्तनालक्षणाः = प्रवृत्ति के कारण स्वरूप है, दोषाः = दोष नामक प्रमेय पदार्थ ॥ १८ ॥

**भावार्थ—**प्रयोज्य के व्यापार पूर्वक प्रयोजक के व्यापार का निरूपण होता है इस कारण प्रवृत्ति के पश्चात् दोषों का सूत्रकार ने लक्षण किया है ( भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि )—सूत्र में प्रवर्तना शब्द का अर्थ है प्रवृत्ति होने का कारण । क्योंकि राग, द्वेष तथा मोह नामक दोष ज्ञाता ( जानने वाले प्राणी ) को पुण्य अथवा पाप कर्मों से प्रवृत्ति कराते हैं । कारण यह कि जहाँ संसार बन्धन का मूल कारण मिथ्याज्ञान होता है वहाँ राग तथा द्वेष दोनों होते हैं । ( "राग तथा द्वेष मोह मिथ्याज्ञान ) से उत्पन्न होकर पुण्य-पाप रूप कर्मों के करने में प्रवृत्त होने वाले प्राणियों को प्रवृत्त करते हैं । उन दोनों का धर्म है प्रवर्तना जो मोह के आधार आत्मा में समवाय सम्बन्ध से रहती है । अर्थात् यह प्राणी तब तक रागादिकों के अधीन होता हुआ चैष्टा करता है, जब तक इसे मोह होता है, ऐसी व्याख्या तात्पर्यश्रीका में यहाँ पर की है, और परिशुद्धि में इसको विषय करने वाले मोह तथा राग अथवा मोह और द्वेष, उनके साधन के विषयों में मोह तथा राग अथवा मोह तथा द्वेष को प्रवृत्त करते हुए प्राणी को पुण्य-पाप रूप कर्मों में प्रवृत्त करते हैं । इससे यह सिद्ध होता है कि फल को विषय करने वाले राग, द्वेष तथा मोह प्रवर्तक ( प्रवृत्ति करने वाले ) और साधन को विषय करने वाले उसी के आधार में वर्तमान 'प्रवर्तना' कहाती है" ऐसी समालोचना उदयनाचार्य ने की है ) ॥

( आगे इन लोकप्रसिद्ध दोषों के लक्षण करने की सूत्रकार को क्या आवश्यकता थी ? ऐसे प्रश्न का उत्तर देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—प्रश्न—प्रत्येक जीवात्मा को अनुभव करने योग्य इन दोषों के लक्षण को सूत्रकार ने सूत्र में कथन क्यों किया है ? उत्तर—कर्म स्वरूप हैं निश्चय से रक्त ( अनुरागी ), द्विष्ट ( द्वेषी ) तथा मूढ ( मोह करने वाला ), क्योंकि अनुरागी प्राणी वह कर्म करता है जिस कर्म से वह सुख अथवा दुःख को प्राप्त करता है । वैसे ही द्वेष एवं मोह करने वाला भी, इस कारण ( दोषों का लक्षण करना आवश्यक है ) केवल 'रागद्वेषमोहाः' राग, द्वेष तथा मोह दोष हैं इतना ही लक्षण करने से बहुत न कहा जाता अर्थात् रागादिकों के भेदों का संग्रह न होता, इस कारण सूत्रकार ने 'प्रवर्तनालक्षणाः' ऐसा दोषों का लक्षण किया है, जिससे संपूर्ण राग, द्वेष तथा मोह के अन्तर्गणिक भेदों का संग्रह हो जाता है ॥ ( अर्थात् 'कर्मलक्षण' है ) इससे दोषों का स्वरूप स्पष्ट होने पर भी दोष वैराग्यजनक है यह स्पष्ट नहीं होता और यहाँ करना मुख्य सूत्रकार का प्रयोजन है । प्रवृत्तिजनक होने के रूप से ही तो दोष वैराग्य के उत्पन्न करने वाले होते हैं, और वह प्रवृत्तिरूप कार्य से सूचित होता है, अतः



क्षणतो निर्दिश्यन्त इति ? कर्मलक्षणाः सन्तु रक्तद्विप्रमुढा रक्तो हि तत्कर्म कुर्वते येन कर्मणा मुखं दुःखं वा लभते, तथा द्विप्रस्तथा मुढ इति । रागाद्वेपमोहा इत्युच्यमाने बहु लोके भवतीति ॥ १८ ॥

**पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः ॥ १९ ॥**

उत्पत्तस्य वर्तय मत्तनिकाये मृत्वा या पुनरुत्पत्तिः स प्रेत्यभावः । उत्पत्तस्य — सम्बन्धस्य, सम्बन्धस्तु देहेन्द्रियबुद्धिदेवताभिः, पुनरुत्पत्तिः—पुनर्देहादिभिः सम्बन्धः । पुनरित्यभ्यासाभिधानं यत्र कचित्प्राणभृन्निकाये वर्तमानः पूर्वोपात्तान्देवादीन् जहाति तत्रैति । यन् तत्रान्यत्र वा देहादीनन्यानुपादत्ते तद्वति । प्रेत्यभावः—मृत्वा पुनर्जन्म, सोऽयं जन्ममरणप्रवन्धाभ्यामोऽन्तादिरपवर्गान्तः प्रेत्यभावो वेदितव्य इति ॥ १९ ॥

**‘कर्मलक्षणाः’** ऐसा सूत्रकार ने लक्षण किया है अर्थात् प्रवृत्तिरूप कर्म में प्रवृत्ति करके, यानी रागादि दोषों वाले प्राणी जाने जाते हैं, जिससे रागादिक में प्रवृत्ति की आवश्यकता है यह सूचित होता है । यहाँ पर भाष्य के ‘बहु’ शब्द से राग दिकों को केवल स्वरूप कहा जाता है न कि इनमें प्रवृत्ति की आवश्यकता भी, यह सूचित होता है । १८ ॥

**( १९ ) प्रेत्यभावनिरूपणप्रकरण ।**

( इस प्रकार आठवें दोष नामक प्रमेय पदार्थ के वर्णन के पश्चात् सूत्रकार नवम ‘प्रेत्यभाव’ नामक पदार्थ का क्रमप्राप्त होने से लक्षण करते हैं ) —

**पदपदावार्थ—**पुनः = फिर, उत्पत्तिः = उत्पन्न होना, प्रेत्यभावः = प्रेत्यभाव नामक नवम प्रमेय पदार्थ ॥ १९ ॥

**भावार्थ—**पुण्य तथा पाप कर्म के अनुसार किसी योगी में उत्पन्न होने के पश्चात् उस शरीर का सम्बन्ध छोड़कर अर्थात् मर मर पुनः किसी योगी में उत्पन्न होने को प्रेत्यभाव नामक नवम प्रमेय पदार्थ कहा जाता है ॥ १९ ॥

( उन्नीसवें सूत्र की व्याख्या करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि —किसी प्राणि समूह में ( प्राणिमयुक्त शरीर में ) उत्पन्न होकर मरण के पश्चात् जो पुनः उत्पत्ति ( जन्म ) होता है वह प्रेत्यभाव कहलाता है । जिसमें उत्पन्न इस शब्द का अर्थ है सम्बन्ध ( सम्बन्धयुक्त ) । वह सम्बन्ध जीवात्मा के शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि तथा हृषी, शोक, भय आदि रूपवेदान्तों से क्रमानुसार होता है तथा ‘पुनरुत्पत्ति’ शब्द का अर्थ है पुनः शरीर इन्द्रियादिकों के स्तर सम्बन्ध होना । ‘पुनः’ यह शब्द अभ्यास ( आवृत्ति ) को कहता है । जिस किसी प्राणवर्गी प्राणी के शरीरों के समूहों में से किसी एक शरीर में वर्तमान वह जीवात्मा पूर्व में मृतांत शरीरादिकों को छोड़ता है, वह मरण को प्राप्त होता है और जो पुनः उस प्राणि शरीर के योगी में या दूसरे योगी में दूसरे शरीरादिकों को ग्रहण करता है वह जन्म लेता है । प्रेत्यभाव इस शब्द का अर्थ है—पुनः पुनः जन्म लेना । वह यह जन्म तथा मरणा के समुदाय या अभ्यास ( आवृत्ति ) ( अर्थात् जन्म-मरण को परस्पर का बार-बार होना जो अनन्त काल से चला आता है तथा जिसका अपवर्ग ( मोक्ष ) होने से अन्त ( समाप्ति ) होता है, इसको प्रेत्यभाव नामक नवम प्रमेय पदार्थ कहते हैं । ( ‘शरीर से लेकर दोष पर्यन्त प्रमेयों के त्याग पूर्वक पुनः उनकी प्रप्ति होना रूप धर्म है प्रेत्यभाव, इस कारण दोषों के वर्णन के पश्चात् प्रेत्यभाव के वर्णन का अवसर है

## प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलम् ॥ २० ॥

सुखदुःखसंवेदनं फलम् । सुखविपाकं कर्म दुःखविपाकं च । तत्पुनर्देहिन्द्रिय-  
विषयबुद्धिषु सतीषु भवतीति सह देहादिभिः फलमभिप्रेतम् । तथा हि  
प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलमेतत्सर्वं भवति । तदेतत्फलमुपात्तमुपात्तं हेयं, त्यक्तं

यही परिशुद्धिकार ने यहाँ व्याख्या की है । तथा दोष ही भयं तथा अभयं के कारण पूर्वोक्त  
प्रवृत्ति के द्वारा पुनः जन्म होता है इस कारण भी दोषों के पक्ष में प्रत्यभाव को वर्णन करने का  
अवसर है ऐसी भी व्याख्या की है ) भाष्यकार ने आत्मा के निम्न होने के कारण उत्पत्ति का  
असंभव होने से 'उत्पन्नस्य' इस शब्द का 'सम्यक्स्य' ऐसा अर्थ यहाँ पर किया है । यह जान  
लेना चाहिये तथा अभ्यास के अभिधान (कथन) से 'जहाँ जन्म है वहाँ मरण है' ऐसी  
व्याप्ति होने से पूरे शरीर का त्याग कहा है । भाष्य में 'यत्र कश्चित्' से लेकर 'तद्यैति' यहाँ तक  
'मैत्र्य' इन शब्द का एवं 'यत्' यहाँ से 'तद्भवति' यहाँ तक 'भाव' शब्द का अर्थ कहा गया है ।

### ( १७ ) फलनिरूपण प्रकरण

( इस प्रकार तबम प्रत्येकप्रकार प्रमेय पदार्थ के वर्णन के पश्चात् सूत्रकार दशम फलरूप प्रमेय  
पदार्थ का लक्षण कहते हैं )—

**पदपदार्थः**—प्रवृत्तिदोषजनितः = प्रवृत्ति तथा दोषों से उत्पन्न होने वाला, अर्थः = प्रमेय पदार्थ  
है, फलम् = फल नामक दशम प्रमेय पदार्थ ॥ २० ॥

**भावार्थः**—शरीर आदि गौण फलों के साथ सुख तथा दुःख के अनुभवरूप मुख्य फल भी भी  
फल नायक प्रमेय पदार्थ कहते हैं, जो सर्वोक्त दस प्रकार की प्रवृत्ति तथा राग, द्वेष एवं मोहरूप  
दोषों से उत्पन्न होता है । ( इस प्रवृत्ति तथा दोष से उत्पन्न होने वाले फल के लक्षण में 'प्रवृत्ति'  
से उत्पन्न इतना ही लक्षण फल का नकर दोषों का भी जो सूत्रकार ने ग्रहण किया है उससे  
केवल पूर्वोक्त प्रवृत्ति में ही दोष कारण नहीं हैं किन्तु प्रवृत्ति के कार्य सुख तथा दुःख भी यह  
दिखाने के लिये । 'दोषरूपो जल से सीखी हुई आत्मारूप भूमि में धर्म तथा अधर्मरूप बीज सुख  
तथा दुःख को उत्पन्न करता है' ऐसी वाचस्पतिमिश्र ने व्याख्या की है । 'स्वरूप से प्रवृत्ति में  
दोष सहायक होत है ऐसा सूत्रकार स्वयं चतुर्थ अध्याय में कहेंगे' ऐसी परिशुद्धि में यहाँ पर  
**उद्यनाचार्य** ने समालोचना की है ) ( तथा सूत्र में अर्थपद गौण तथा मुख्य दोनों दलों को  
लेने के लिये है, जिनमें गौण फल है शरीर एवं इन्द्रियादि तथा मुख्य फल है सुख एवं दुःख ।  
भाष्य का 'सह देहादिभिः' इस पद से यह सूचित होता है कि शरीरादिकों के साथ सुख तथा  
दुःख का अनुभव करना ही फल है अर्थात् सुख तथा दुःख का अनुभव एवं शरीरादिकों का  
सम्बन्ध भी फल कहाता है ) । २० ॥

( सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—सुख तथा दुःख के संवेदन ( अनुभव )  
को फल कहते हैं, वयं कि पुण्य तथा पापरूप कर्म क्रम से सुख विपाक ( सुखरूप फल देने वाले )  
तथा दुःख विपाक ( दुःखरूप फल देने वाले ) ऐसे दो प्रकार के होते हैं और वह सुख तथा  
दुःख का अनुभव शरीर, इन्द्रिय, विषय तथा बुद्धि को रहने होता है इस कारण शरीर, इन्द्रिय  
आदिकों के साथ सुख तथा दुःख भोगरूप फल सूत्रकार की अभिमत है । वह इस प्रकार है कि  
पूर्वोक्त पुण्य पापात्मक कर्मों में प्रवृत्ति तथा राग द्वेषादि दोषों से उत्पन्न, अर्थ ( यह उपरोक्त  
सम्पूर्ण सुख दुःख तथा शरीर इन्द्रियादिक फल होता है । वह यह फल बार-बार ग्रहण किया  
हुआ हेय ( छोड़ा जाता ) है, और बार बार त्याग किया हुआ उपादेय ( ग्रहण किया जाता ) है ।

त्यक्तमुपादेयमिति नास्य हानोपादानयोर्निष्ठा पर्यवसानं वास्ति, स स्वस्थं फलस्य हानोपादानस्रोतस्रोहते लोक इति ॥ २० ॥

अथैतदेव—

बाधनालक्षणं दुःखम् ॥ २१ ॥

बाधना पीडा ताप इति । तथाऽनुविद्धमनुपक्तमविनिर्भागेन वर्तमानं दुःखयोगाद् दुःखमिति । सोऽयं सर्वं दुःखेनानुविद्धमिति पश्यन् दुःखं जिहासु-

इस कारण इस सम्पूर्ण उपरोक्त फलों के त्याग तथा ग्रहण करने की निष्ठा—, पर्यवसान ( समाप्ति नहीं होनी ) उन्को इस पूर्वोक्त गौण एवं मुख्य फल के त्याग तथा उपादान ( ग्रहण ) रूपी प्रवाह में सांसारिक सम्पूर्ण प्राणी बहते हैं अर्थात् सम्पूर्ण संसार चला करता है इस प्रकार फल वर्णन समाप्त है । ( वहाँ पर भाष्य में 'निष्ठा' यह पद सामान्यरूप से अन्तिम अवस्था का ग्रहण सूचित करता है और वह सुखादिकों में भी है इस कारण उम्का भाष्यकार ने 'पर्यवसान' ऐसा अर्थ स्वयं किया है, जिससे 'परि' अर्थात् अत्यन्त 'अवसान' अर्थात् समाप्ति का बोध होता है, इससे सम्पूर्ण उपरोक्त फलों की आत्मनिक निवृत्ति नहीं होती ऐसा सूचित होना होता है ॥ २० ॥

( इस प्रकार दशम प्रमेय फल पदार्थ का वर्णन करने के पश्चात् क्रम प्राप्त व्यासहर्षे प्रमेय दुःख पदार्थ का निरूपण करने के लिये एकोत्तरे सूत्र का अवतरण करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) और यही उपरोक्त शरीरादि रूप गौण तथा सुख-दुःखानुभवरूप मुख्य फल ही—

**पदपदार्थ—**बाधनालक्षणं = पीडा स्वरूप होता है, दुःखम् = दुःख नामक व्यासहर्षा प्रमेय पदार्थ ॥ २१ ॥

**भाषार्थ—**संसार में प्राणीमात्र की प्रतिकूल ( बुरा ) लगने वाले प्रमेय का नाम है दुःख, क्योंकि दुःख जो कोई भी प्राणी इच्छा नहीं करता । ( बिना शरीरादिकों के वर्णन के उनके सुख तथा दुःखरूप होने का लक्षण नहीं हो सकता इस कारण शरीरादिकों के वर्णन के पश्चात् अन्त में दुःख का यह लक्षण सूत्रकार ने किया है । इस सूत्र में बाधना शब्द से पीडाविषयक बुद्धि की सूचना होती है, जिससे बाधना ( पीडा ) तथा उसके अनुषङ्गी ( सम्बन्धी ) शरीरादिक गौण तथा मुख्यरूप से सूचित होते हैं । वही बाधना बुद्धि दुःख में मुख्य तथा शरीरादिकों में गौण है क्योंकि दुःख के अनुभव में दोनों की अपेक्षा होने से ऐसा व्यवहार होता है ) ॥ २१ ॥

( सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार सूत्र के बाधना शब्द का अर्थ दिखाने हैं कि )— बाधना शब्द का अर्थ है ( पीडा एवं ताप ऐसा ) उस पीडा से अनुविद्ध ( व्याप्त ) अर्थात् अनुपक्त ( मिश्र सम्बन्ध रखने वाला ), अविभागेन ( विभक्त न होकर ) रहने वाला दुःख के सम्बन्ध से दुःख स्वरूप है, ( अर्थात् सम्पूर्ण सुख, दुःख और शरीर आदि दुःख से अनुस्रुत ( घरा हुआ ) है अतः सब दुःख ही है ) ।

( आगे इस प्रकार सम्पूर्ण संसार के शरीरादि पदार्थों के दुःख स्वरूप वर्णन करने का भाष्यकार प्रयोजन दिव्यात हुए कहते हैं कि )—वह यह संसार के प्राणिमात्र सम्पूर्ण संसार के पदार्थों के दुःख से व्याप्त है ऐसा दिखान हुए, दुःख के त्याग की इच्छा करते हुए, जन्म लेने में दुःख ही ऐसा देखन हुए, सम्पूर्ण सांसारिक विषयों से निविण्ण ( विवर्ण ) होते हैं और खेद होने से उन सांसारिक विषयों में मुक्त, वैराग्य होने से वह संसार से मुक्त हो जाते हैं ॥ २१ ॥

जन्मनि दुःखदर्शो निर्विद्यने निर्विण्णो विरज्यते विरक्तो विमुच्यते ॥ २१ ॥

यत्र तु निष्ठा यत्र पथवसानं सोऽयम्—

तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः ॥ २२ ॥

तेन दुःखेन जन्मना अत्यन्तविमुक्तिरपवर्गः । कथम् ? उपात्तस्य जन्मनो हानम्, अन्यस्य चाऽनुपादानम् । एतामवस्थामपर्यन्तामपवर्गं वेदयन्तेऽपवर्गविदः । “तदभयमजरममृत्युपदं ब्रह्म क्षेमप्राप्तिरिति” ।

### ( १८ ) अपवर्ग निरूपण प्रकरण

( इस प्रकार ग्यारहवें प्रमेय दुःख के वर्णन के पश्चात् बारहवें क्रमप्राप्त अपवर्ग नामक प्रमेय के वर्णन के लिये २२वें सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस ( अपवर्ग ) में निष्ठा, अर्थात् जिसमें पर्यवसान ( समाप्ति ) पूर्वोक्त गौण तथा मुख्य दुःख की, होती है, वह यह—  
**पदपदार्थ**—तदत्यन्तविमोक्षः = उस ( दुःख ) से अत्यन्त विमोक्ष ( छुड़कारा ) अपवर्ग नामक बारहवां प्रमेय पदार्थ है ॥ २२ ॥

**भाष्यार्थ**—जिसके मुख्य उद्देश से ग्यारह आत्मादिकों से लेकर दुःखपर्यन्त प्रमेय पदार्थों का पूर्व में सूत्रकार ने वर्णन किया है, वह अपवर्ग ( मोक्ष ) द्वादश का प्रमेय पदार्थ है, पूर्वोक्त गौण तथा मुख्य दुःखों से छूटना अर्थात् इसी मोक्ष में संपूर्ण सांसारिक दुःखों का अच्छेद ( अत्यन्त निवृत्ति ) होता है ॥ २२ ॥

( बारहवें सूत्र की व्याख्या करते हुए सूत्र के ‘तदत्यन्तविमोक्षः’ इस समस्तपद का स्वीया तत्पुरुष में विग्रह दिखाते हुए इस पद का अर्थ भाष्यकार दिखाते हैं कि )—उस दुःख से अर्थात् दुःख स्वरूप जन्म से अत्यन्त तथा ऐकान्तिका ( अवश्य होने वाली निवृत्ति ) को ही अपवर्ग कहते हैं । ( प्रश्न )—कैसे दुःख से अत्यन्त निवृत्ति होती है ? ( उत्तर )—ग्रहण किये जन्म की हानि होकर पुनः दूसरे जन्म का ग्रहण नहीं किया जाता इस कारण । इसे संपूर्ण ऐकान्तिक तथा आत्यन्तिक दुःखों की निवृत्ति स्वरूप ही अवस्था को जो नाश न होने के कारण अपर्यन्त ( अवधिरहित ) कहाती है, मोक्ष को जानने वाले विद्वान् उसे अपवर्ग ( मोक्ष ) ऐसा कहते हैं । ( और अपवर्ग की अवस्था का मत्ता में “वह, अभय ( भयरहित, अजर— ( व्याधिरहित ), अमृत्युपद ( मरणरहित स्थान ) ब्रह्म ( व्यापक ), क्षेमप्राप्ति ( वास्तविक कल्याणरूप मोक्ष की प्राप्ति है” ऐसा उपनिषद् का प्रमाण भी देते हैं ( इसमें अभय पद से पुनः संसार दुःख का भय नहीं रहता यह सूचित होता है । जिसे वेदान्ती ‘ब्रह्म ही नाम, रूप आदि प्रपञ्च ( संसार ) स्वरूप से परिणाम को प्राप्त होता है’ ऐसा मानते हैं । उनके मत का खण्डन करने के लिये इसमें ‘अजर’ यह विशेषण दिया है । जिसे क्या यहाँ पर परिणाम शब्द का अर्थ ‘पूर्व में वर्तमान धर्म के निवृत्त होने पर दूसरे धर्मों की उत्पत्ति होना ऐसा ( वैनाशिक ) पदार्थमात्र को विनाश स्वभाव मानने वाले बौद्धों के मत से है, अथवा सांख्यमत के अनुसार पूर्व में वर्तमान धर्म के निवृत्त होने पर दूसरे धर्म की उत्पत्ति । उक्त दोनों प्रकार से ब्रह्म पदार्थ का परिणाम नहीं मान सकते, क्योंकि सम्पूर्ण ब्रह्म का परिणाम माना जाय तो उसके अन्य रूप हो जाने से ब्रह्म विनाश वाला हो जायगा ( यदि एकदंश से परिणाम मानें तो अवयव का आश्रय होने से घट आदिकों के समान ब्रह्म पदार्थ अनित्य हो जायगा ) और ऊपर उक्त प्रमाणवत्त्व में चित्त का द्वीप के समान निर्वाण ( शान्त ) हो जाना’ ही मोक्ष माना है उसका खण्डन



नित्यं सुखमा मनो महत्त्वन्मोक्षे व्यज्यते, तेनाऽभिव्यक्तेनाऽत्यन्तं विमुक्तः  
मुखी भवतीति केचिन्मन्यते । तेषां प्रमाणाभावादनुपपत्तिः । न प्रत्यक्षं नानुमानं  
नागमो वा विद्यते-नि-यं सुखमान्मनो महत्त्वन्मोक्षेऽभिव्यज्यत-इति ।

नित्यव्याभिव्यक्तिः—संवेदनम्, तस्य हेतुवचनम् । नित्यस्याऽभिव्यक्तिः—  
संवेदनम्-ज्ञानमिति, तस्य हेतुर्वाच्यो यतस्तदनुपपन्न इति ।

सुखवक्षित्यमिति चेत् ? संसारस्थस्य मुक्तेनाऽविशेषः । यथा मुक्तः सुखेन

सुखिन करने के लिये 'अमृत्युपदं' ऐसा विशेषण दिया है, जिससे नाश पदार्थका अस्तित्व  
विशेष को मोक्ष कहते हैं; ( अतः बौद्धमत भी अयुक्त है । इसका स्पष्टाकरण करने के लिये  
अथवा यहाँ आकाश में जिस प्रकार गूहादि अकाशों का गूहादिकों के नष्ट होने पर लय हो जाता  
है इसी प्रकार शरीरादिकों के नष्ट होने पर जीवात्मा भी व्यापक रूप में मिल जाता है इसलिये  
यह ब्रह्म पद दिया है । इसी अवस्था को 'सौमसातिः' वास्तविक कल्याणरूप मोक्ष का प्राप्ति कहते  
हैं, जिससे मोक्ष अभाव स्वरूप प्रमेय पदार्थ नहीं है यह भी सिद्ध होता है ) तथा भाष्यकार ने  
यहाँ पर दुःख का जन्म ऐसा जो अर्थ दिया है उससे यह सूचित होता है कि पूर्वोक्त मोक्ष लग  
मुख्य सभी दुःख वहाँ से चाहिये न कि केवल दुःख पदार्थ, जिससे उत्पन्न होने वाले सभी कार्य  
रूप ये शरीर, इन्द्रिय आदिकों को दुःख कहते हैं । तथा अत्यन्त पद से पुनः संसार में आगमन  
नहीं होता यह भी भाष्यकार ने सूत्र का आशय दिखाया है )

( इस प्रकार अपने ( सैवायिकों के ) मत से अत्यन्त दुःख निवृत्तिरूप अवस्था ही मोक्ष  
कहाता है यह मिथ्या, परमन खण्डनपूर्वक यह नैयायिकमत संगत है इस प्रकार कपवर्ग को  
परीक्षा करने के लिये मीमांसकादि परमन में शंका करने हुए उसका खण्डन व्याख्येय ( न्यायका  
करने योग्य है । तथा व्याख्यान ( उसी व्याख्या ऐसे दो प्रकार के भाष्य द्वारा करते हैं कि )—  
'मोक्ष' अवस्था में आत्मा के महत्त्व ( व्यापकता ) के समान नित्य सुख प्रगट होता है, उस  
प्रगटभवे सुख से, दुःखों से अत्यन्त निवृत्ति होकर जीवात्मा सुखी होता है' ऐसा कुछ दार्शनिक  
विद्वान् मानते हैं । किन्तु उनके इस मन मानने में कोई प्रमाण नहीं होने के कारण यह मत  
अयुक्त है । ( अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान अथवा आगम ( शब्द ) कोई भी इस विषय में प्रमाण नहीं  
है कि 'मोक्ष' अवस्था में आत्मा के परमसहस्रभिन्ना ( व्यापकता ) के समान नित्यसुख प्रगट  
होता है ) ।

( यहाँ पर 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इस ज्ञान तथा आनन्द को समानाधिकरणा ( एक आधार  
में ज्ञानादिकों का वर्तमानता को कहने वाली श्रुति मुख्यरूप ब्रह्म है, अतः ब्रह्म के नित्य होने के  
कारण सुख भी नित्य है ) ।

( आगे भाष्यकार उस मत से दूसरी शतापूर्वक उसका समाधान करते हुए कहते हैं कि )—  
नित्यसुख की अभिव्यक्ति ( प्रगटता ) है, संवेदन ( उसका अनुभव कहा जाता है ऐसा यदि पूर्वपक्षी  
कहे, तो उस संवेदन होने का पूर्वपक्षी ने कारण कहना चाहिये । अर्थात् "नित्यसुख की  
अभिव्यक्ति को ही संवेदन तथा ज्ञान कहते हैं" ऐसा पूर्वपक्षी का कथन हो तो, उस  
संवेदन ( ज्ञान ) के मोक्षावस्था में कारण को कहना चाहिये, जिस कारण से वह संवेदन ( ज्ञान )  
उत्पन्न होता है । यदि पूर्वपक्षी कहे कि "सुख के समान वह संवेदन ( ज्ञान ) भी नित्य  
है, अतः उसमें सिद्धान्तों का कारण के विषय में प्रश्न ही नहीं हो सकता" तो सत्तार में वर्तमान

तत्संवेदनेन च सन्नित्येनोपपन्नस्वभा संसारस्थोऽपि प्रत्युत्थत इति, उभयस्य नित्यत्वात् ।

अभ्यनुष्ठानं च धर्माधर्मफलं साहचर्यं योगपद्यं गृह्येत । यदिदमुत्पत्ति-स्थानेषु धर्माधर्मफलं सुखं दुःखं वा संवेदने पर्यायेण, तस्य च नित्य संवेद-नस्य च सहभायो योगपद्यं गृह्येत, न सुखाभावो नानभिन्न्यक्तिरस्ति, उभयस्य नित्यत्वात् ।

अनित्यत्वं हेतुवचनम् । अथ मोक्षे नित्यस्य सुखस्य संवेदनमनित्यं ? यत उत्पद्यते स हेतुर्वाच्यः ।

आत्ममनःसंयोगस्य निमित्तान्तरमहितस्य हेतुत्वम् । आत्ममनःसंयोगो हेतुरिति चेन् ? एवमपि तस्य सहकारि निमित्तान्तरं वचनीयमिति ।

प्राणी तथा मुक्तप्राणी में विशेषता ( भेद ) मिल न होगा । क्योंकि जिस प्रकार मुक्तप्राणी नित्य-सुख तथा उसकी नित्यसंवेदन ( ज्ञान ) से युक्त है उसी प्रकार संसारी प्राणी भी उन दोनों नित्यों से युक्त होने लगेगा, क्योंकि सुख तथा उसका संवेदन ( ज्ञान ) दोनों ही नित्य हैं । ( यहाँ पर जिस प्रकार सुख नित्य है उसी प्रकार उसकी अभिव्यक्ति ( संवेदन ) भी नित्य है ऐसा यह प्रथम पक्ष है, जिससे मुक्त और संसारी दोनों प्रकार के प्राणिमा में विशेषता ( भेद ) न होगा । सुख के नित्य होने पर भी उसको अभिव्यक्ति अनित्य है ऐसा द्वितीय पक्ष है, जिसमें उस अभिव्यक्ति के कारण का वर्णन नहीं हो सकता, ऐसा भाष्य में आगे 'अनित्ये हेतुवचनं' अनित्य पक्ष में कारण कहना चाहिये, इत्यादि दिखलाया है ) ।

( आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—सुख तथा उसकी अभिव्यक्ति दोनों की यदि नित्य माना जाय, तो धर्म तथा अधर्म से उत्पन्न होने वाले सुख तथा दुःख के अनुभव के समय निःसुख तथा वसके ज्ञान की भी सत्ता होने से दोनों का एक साथ ग्रहण होने लगेगा । अर्थात् इस आत्मरूप उत्पत्ति के स्थानों ( समवायि कारणों ) में धर्म तथा अधर्म के फलरूप सुख अथवा दुःख का कम से अनुभव होता है, उसका एवं नित्यसुख के नित्य अनुभव का एक साथ में हो ग्रहण होने लगेगा, क्योंकि नित्य होने से सुख तथा उसका ज्ञान नहीं है यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि दोनों ही नित्य हैं । ( अर्थात् नित्यसुख तथा उसकी नित्य अभिव्यक्ति से रहित कोई समय न होने से धर्माधर्म का फल सुख तथा दुःख एवं नित्यसुख तथा उसकी नित्यज्ञान का एक समय प्राणी को अनुभव होने लगेगा ) ( यदि इस दोष के निरास के लिये पूर्वपक्षी नित्यसुख के ज्ञान को अनित्य माने तो भाष्यकार काते हैं कि )—उक्त नित्यसुख के अनुभव को अनित्य माना जाय तो, उसमें कारण क्या है यह कहना चाहिये, अर्थात् यदि 'शोक्षावस्था में नित्यसुख का संवेदन ( ज्ञान ) अनित्य है' ऐसा पूर्वपक्षी का वाक्य हो तो, जिससे वह नित्यसुख का ज्ञान होता है और ( दूसरे निमित्त कारण की सहायता से ) आत्मा एवं मन के संयोगरूप ( असमवायि कारण ) रूप को तो वह कारण पूर्वपक्षी को कहना पड़ेगा ही । अर्थात् 'आत्ममनःसंयोग नित्यसुख की उत्पत्ती होने के कारण है' ऐसा कहे, तो उस आत्ममनःसंयोग का सहायक दूसरा कोई निमित्तकारण पूर्वपक्षी को कहना पड़ेगा, अर्थात् पूर्वोक्त दोष के कारणार्थ आत्ममनःसंयोग के कारण न हो सकने से उसका सहायक दूसरा कारण मानना आवश्यक होगा ) ।

धर्मस्य कारणवचनम् । यदि धर्मो निमित्तान्तरं ? तस्य हेतुर्वाच्यो यत् उत्पद्यत इति ।

योगसमाधिजन्यकार्यावसायविरोधात्प्रक्षये संवेदनानुवृत्तिः । यदि योगसमाधिजो धर्मो हेतुः ? तस्य कार्यावसायविरोधात्प्रक्षये संवेदन-  
मत्यन्तं नियतं ।

असंवेदने चाऽविद्यमानेनाऽविशेषः । यदि धर्मश्च यास्मंवेदनोपरमो नित्यं सुखं न संवेद्यत इति ? किं विद्यमानं न संवेद्यते, अथाविद्यमानमिति नानुमानं विशिष्टेऽस्तीति ।

अप्रक्षयश्च धर्मस्य निरनुमानमुत्पत्तिधर्मकत्वात् । योगसमाधिजो धर्मो न श्रीयत इति भास्यनुमानम् । उत्पत्तिधर्मकमनित्यमिति विपर्ययस्य त्वनुमानम् । यस्य तु संवेदनोपरमो नास्ति तेन संवेदनहेतुर्नित्य इत्यनुमेयम् ।

( यदि 'धर्म ही उसमें अपेक्षित दूसरा निमित्तकारण है' ऐसा पूर्वपक्षी कहे, तो भाष्यकार इस शंका का समाधान करते हुए कहते हैं कि )—उस धर्म का कारण कहो । अर्थात् यदि धर्म को ही दूसरा सहायक कारण माना जाय, तो उस धर्म का कारण कहना पड़ेगा, जिससे वह धर्म उत्पन्न होता है । ( यदि 'योगसमाधि ही उस धर्म का कारण है' ऐसा पूर्वपक्षी का कहना हो तो, उक्त योगसमाधि से उत्पन्न धर्म के सुखानुभव रूप कार्य से नाश हो जाने के कारण नित्यसुख का अनुभव न होगा, अर्थात् योगस्यास के बल से उत्पन्न धर्म ही नित्यसुख संवेदन का कारण है, ऐसा कहे तो उसको तथा कार्य का विरोध होने के कारण सुखादि अनुभवरूप कार्य के उत्पन्न होने से नाश हो जाने के कारण नित्यसुख का अनुभव अत्यन्त निवृत्त हो जायगा । ( अर्थात् कारण के न रहने से नित्यसुखानुभवरूप कार्य नहीं होगा और यदि नित्यसुख का अनुभव न माना जाय तो अविद्यमान ( न रहने वाले ) सुख तथा उसके अनुभव का न होना, इन दोनों पक्षों में कोई विशेषण न होगी । यदि 'योगसमाधि से उत्पन्न होने के कारण उससे उत्पन्न धर्म का नाश होने के कारण नित्यसुख का अनुभव शान्त हो जाता है, अर्थात् नित्यसुख का अनुभव नहीं होता ऐसा पूर्वपक्षी का कहना हो, तो क्या विद्यमान नित्यसुख का अनुभव नहीं होता, अथवा नित्यसुख भी मोक्षावस्थामे समाप्त ही है ऐसा विकल्प होने पर एक पक्ष का साधक कोई अनुप्रमाण न होने के कारण सिद्धान्ती कह सकता है कि मोक्षावस्था में नित्यसुख है या नहीं, अतः पूर्वपक्षी का उस अवस्था में नित्यसुख का मानना असंगत है । यदि इस दोष को हटाने के लिये पूर्वपक्षी कहे कि योगबल से उत्पन्न धर्म का नाश नहीं होता' तो ऐसा कहने में कोई सव हेतु वाला अनुमानप्रामाण नहीं हो सकता, क्योंकि वह धर्म उत्पत्ति धर्म वाला है । अर्थात् योगसमाधि बल से उत्पन्न धर्म का नाश नहीं होगा, ऐसा कहने में पूर्वपक्षी का कोई अनुमानप्रमाण नहीं हो सकता, किन्तु उत्पत्ति धर्मवाला पदार्थ अनित्य होता है इस प्रकार विपरीत ( विरुद्ध ) अनुमान ही योग बल से उत्पन्न धर्म का नाश होने में अनुमानप्रमाण हो सकता है । इस कारण जिस पूर्वपक्षी के मत में नित्यसुख का अनुभव शान्त नहीं होता, उसके संवेदन ( नित्यसुख के अनुभव ) का कारण नित्य है ऐसा ही अनुमान करना होगा । अतः इस दोष के नारणार्थ यदि नित्य मान किया

नित्ये च मुक्तपक्षारस्थयोरविशेष इत्युक्तम् । यथा मुक्तस्य नित्यं सुखं तत्संवेदनहेतुश्च, संवेदनस्य तूपरमो नास्ति, कारणस्य नित्यत्वान्, तथा संसारस्थस्यापीति । एवं च सति धर्माधर्मफलेन सुखदुःखसंवेदनेन साहचर्यं गृह्येतेति ।

शरीरादिसम्बन्धः प्रतिबन्धहेतुरिति चेत् ? न. शरीरादीनामुपभोगार्थवान् विपर्ययस्य चाननुमानात् । स्यान्मतम्-संसारवस्थस्य शरीरादिसम्बन्धो नित्यसुखसंवेदनहेतोः प्रतिबन्धकः, तेनाविशेषो नास्तीति । एतच्चायुक्तम्, शरीराद्य उपभोगार्थास्ते भोगप्रतिबन्धं करिष्यन्तीत्यनुपपन्नम् ; न चास्त्यनुमानमशरीरस्यात्मनो भोगः कश्चिदस्तीति ।

इष्टाधिगमार्था प्रवृत्तिरिति चेत् ? न, अनिष्टोपरमार्थत्वात् । इदमनुमानम् — इष्टाधिगमार्थो मोक्षोपदेशः प्रवृत्तिश्च सुमुश्रूणां, नोभयमनर्थकमिति । एतच्चा-

जाय तो मुक्त तथा संसारी दोनों प्राणियों में भेद न हो सकेगा यह दोष हम पूर्व में ही कह चुके हैं । क्योंकि जिस प्रकार मुक्त प्राणी को नित्यसुख एवं उसके अनुभव का कारण भी है, नित्यसुख का ज्ञान शान्त नहीं होता, क्योंकि उसका कारण नित्य है, उसी प्रकार संसारी प्राणी को भी दोनों मुक्त के समान ही है और ऐसा होने से धर्म तथा अधर्म के फलरूप सुख तथा दुःख के अनुभव के समय नित्यसुख का भी अनुभव साथ ही होने की आपत्ति आ जायगी ।

यदि इस आपत्ति के निरास के लिये पूर्वपक्षी कहे कि “शरीर इन्द्रियादिकों का सम्बन्ध नित्यसुख का अनुभव होने में प्रतिबन्धक है, अर्थात् जिस कारण शरीरादिकों का सम्बन्ध मोक्षावस्था के नित्यसुख का अनुभव होने में प्रतिबन्धक है, अतः संसारी प्राणी को धर्माधर्म फल के साथ नित्यसुख का अनुभव नहीं होता” तो इसका समाधान ऐसा है कि शरीर तथा इन्द्रिय आदि सुख तथा दुःख के अनुभवरूप भोग के लिये ही है, और इसके विरुद्ध पक्ष का साधक अनुमान नहीं हो सकता । अर्थात् पूर्वपक्षी का ऐसा मत हो कि “संसार की अवस्था में वर्तमान प्राणी को जो शरीर इन्द्रिय आदिकों का सम्बन्ध है वह मुक्तावस्था के नित्यसुख के अनुभव का प्रतिबन्धक है, अतः संसारी तथा मुक्त प्राणी में अविशेष (अभेद) नहीं हो सकता किन्तु यह भी पूर्वपक्षी का कहना असंगत है, क्योंकि जब शरीर आदि सुख तथा दुःख के अनुभवरूप उपभोग के लिये बने हैं तो वे उस भोग में प्रतिबन्धक कैसे होंगे अतः यह भी असुक्त है । न तो बिना शरीरादिकों के जीवात्मा को कोई प्रकार का भोग होता है इस विषय का साधक अनुमान-प्रमाण तो हो सकता है ।

यदि इस पर पूर्वपक्षी कहे कि हम ऐसा अनुमानप्रमाण देंगे कि “प्राणिमात्र की प्रवृत्ति बट (सुख) की प्राप्ति के लिये होती है, अतः उस सुख के लिये प्रवृत्ति होना ही मोक्षावस्था में नित्यसुख रहने में प्रमाण है (अर्थात् सिद्धान्ती के मोक्षावस्था में नित्यसुख होता है इसमें कोई प्रमाण नहीं है ऐसा पूर्वपक्ष में कह आये हैं, उस पर वेदान्ती ऐसा उत्तर कर सकण है कि “जो-जो प्रवृत्ति प्राणिमात्र की होती है वह बट की प्राप्ति के लिये ही होती है ऐसा अनुमान मोक्षावस्था में नित्यसुख मानने में प्रमाण है” तो इस पूर्वपक्ष का समाधान यह है कि प्राणिमात्र प्रवृत्ति अनिष्ट (दुःख) के परम (निवृत्ति) के लिये होती है ऐसा मानने से ही काम चल



युक्तम्, अनिष्टेपरमार्थो मोक्षोपदेशः, प्रवृत्तिश्च मुमुक्षूणामिति । नेष्टमनिष्टेना-  
नस्यविद्धे सम्भवतीति दृष्टमप्यनिष्टं सम्पद्यते, अनिष्टक्षानाय चतमान इष्टमपि  
जहाति, विवेकज्ञानस्याशक्यत्वादिति ।

दृष्टांतिकमश्च देहादिषु नृत्यः । यथा दृष्टमनित्यं सुखं परित्यज्य नि यं सुखं

आगता विलसे मोक्षावस्था में दुःख को आत्यन्तिक निवृत्ति को छोड़कर नित्यसुख प्राप्त न  
हो सकेगा ।

( यहाँ पर इस अनुमानप्रमाण का आशय सारपर्यटीका में ऐसा कहा है कि—“शास्त्र  
संसार की प्राणियों को सुक्ति के साधन का अनुष्ठान करने में प्रवृत्त करता है ( और सुख चाहने  
वाला ही उन साधनों के अनुष्ठान करने में प्रवृत्त होता है और सुख ही इष्ट कहलाता है इस  
कारण सुखरूप मोक्ष है ) ऐसा पूर्वपक्षों के अनुमान का आकार है किन्तु संपूर्ण प्रवृत्ति सुख के  
प्राप्ति के लिये ही होती है ऐसा नियम नहीं है, किन्तु अनिष्ट ( दुःख ) के निवृत्ति के लिये भी  
होता है” ) ( उक्त भाष्य की स्वयं व्याख्या करते हुए पूर्वपक्षों के मत से आक्षेप दिखाते हैं कि )—  
इष्ट ( सुख ) के प्राप्ति के लिये शास्त्र में मोक्ष का उपदेश किया है, तथा मोक्ष को इच्छा करने वाले  
मुमुक्षुओं का प्रवृत्ति भी होती है, यह दोनों व्यर्थ नहीं हैं” ऐसा वेदान्ती का यहाँ मोक्षावस्था में,  
नित्यसुख को सत्ता में अनुमानप्रमाण है” ( तो सिद्धान्तिमत से भाष्यकार उत्तर देते हैं कि )—  
यह भी वेदान्तियों का कहना असंगत है, क्योंकि शास्त्र में अनिष्ट ( दुःख ) की निवृत्ति के लिये  
मोक्ष का उपदेश तथा मुमुक्षुओं की प्रवृत्ति ये दोनों ही सत्य हैं इस कारण वेदान्तिमत असंगत  
है । क्योंकि संसार में कौश भी इष्ट सुख सर्वथा दुःख से भिन्न न हो ऐसा है ही नहीं, इस कारण  
इष्ट ( सुख ) भी अनिष्ट ( दुःख ) ही हो जाता है ( अर्थात् वास्तविक सुख संसार में न होने के  
कारण मुमुक्षुओं को प्रवृत्ति आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति के लिये ही होती है यह नैययिकमत में  
दृष्टप्रमाण है, यह सिद्ध होता है ) क्योंकि दुःख के हानि के लिये चेष्टा करने वाला सुख को भी  
त्यग देना है, जिस प्रकार मधु तथा विष से मिले हुए अन्न में से विष निकालकर मधुयुक्त ही  
अन्न को ग्रहण करना असंभव है उसी प्रकार दुःख को निकालकर केवल सुख का ग्रहण करना भी  
असंभव है ( अर्थात् सुख एवं दुःख के साथ स्थलों में अत्यन्त सम्बद्ध होने के कारण जो प्राणी  
दुःख की हानि होने के लिये प्रवृत्त होता है वह उस दुःख के साथ रहने वाले सुख को भी छोड़ ही  
देता है, अतः वेदान्तिमत सर्वथा असंगत है ) ।

( आगे पुनः पूर्वपक्षों के आक्षेप को देखते हुए भाष्यकार उसका खण्डन ऐसा करते हैं कि )—  
दृष्ट ( प्रत्यक्ष देखनेवाले ) विषय का अतिक्रमण ( त्याग ) करना तो शरीर इन्द्रियादिकों में भी  
सम न हो है । अर्थात् “जिस प्रकार प्रत्यक्ष संसार में देखाने वाले अनित्य सुख को छोड़कर  
मोक्षावस्था के नित्यसुख को मुमुक्षु प्राणी प्राप्त की कामना करता है” ऐसा पूर्वपक्षों का मत हो,  
तो अनित्य शरीर, इन्द्रिय तथा बुद्धि को अतिक्रमण ( त्याग ) कर नित्यशरीर, इन्द्रिय तथा बुद्धि  
को भी पूर्वपक्षों को मानना पड़ेगा और ऐसा मानने पर वेदान्ती का “एक शुद्ध चैतन्यरूप  
आत्मा ही वास्तविक है दूसरा नहीं” ऐसा कहना अद्वैत मत से सिद्ध नहीं हो सकता । ( अर्थात्  
“संसारोप शृणिक सुख को छोड़कर बुद्धिपूर्वक कार्य करने वाला प्राणी स्थिर सुख को ग्रहण करना  
चाहते हैं और वह अत्यन्तस्थिर सुख ही है मोक्ष”, ऐसा वेदान्ती का कहना होगा वह मं। “जिस  
प्रकार शृणिक ( नभर ) शरीरादिकों को छोड़ने के लिये अत्यन्त स्थिर शरीरादिकों के प्राप्त

कामयते, एवं देहेन्द्रियबुद्धोरनित्या दृष्टा अनिक्रम्य मुक्तस्य नित्या देहेन्द्रिय-  
बुद्धयः कल्पयितव्याः, साधीयश्चैवं मुक्तस्य चैकार्थ्यं कल्पितं भवतीति ।

उपपत्तिविरुद्धमिति चेत् ? समानम् । देहादीनां नित्यत्वं प्रमाणविरुद्धं  
कल्पयितुमशक्यमिति ? समानम् । मुखस्यापि नित्यत्वं प्रमाणविरुद्धं कल्प-  
यितुमशक्यमिति ।

आत्यन्तिके च संसारदुःखाभावं मुख्यवचनदागमेऽपि सत्यविरोधः । यद्यपि  
कश्चिदागमः स्यात् मुक्तस्यात्यन्तिकं सुखमिति ? सुखशब्द आत्यन्तिके  
दुःखाभावे प्रयुक्त इत्येवमुपपद्यते, दृष्टो हि दुःखाभावे सुखशब्दप्रयोगो  
बहुलं लोक इति ।

नित्यमुखरागस्याग्रहाणे मोक्षाधिगमाभावो रागस्य बन्धनसमाशानात् ।

करने की इच्छा करते हैं, इस कारण अत्यन्त स्थिर शरीर तथा इन्द्रियविको का मुक्ति अवस्था में  
रहना ही मोक्ष होता है" ऐसे उत्तर से निरस्त हो जाता है ) इस भाष्य में 'साधीयः' इस पद से  
सौत्पुण्ड ( हास्ययुक्त ) उक्ति का भाष्यकार का आशय सूचित होता है, क्योंकि आत्मा को  
मोक्षावस्था में शरीर-आदिकों का होना पक्षकर अद्वैतवादी वैशान्तियों के मत में सिद्ध केवल शुद्ध  
चैतन्यरूप एक ब्रह्मरूप मन का सिद्धान्त मानना क्या ही वैशान्ती को क्षोभा देता है ) ।

( पुनः आगे मुक्त पूर्वपक्षी की शंका का अनुराद करने हुए, उसका खण्डन भाष्यकार ऐसा  
कहने हैं कि )—यदि पूर्वपक्षी कहे कि यह युक्ति के विरुद्ध है, तो युक्ति विरुद्ध होना दोनों पक्षों  
में समान ही है । अर्थात् 'शरीर' इन्द्रिय आदिकों को नित्य मानना प्रमाणों के विरुद्ध है, अतः  
नहीं माने जा सकते। ऐसा पूर्वपक्षी का आशय हो, तो वह भी प्रमाणों के विरुद्ध होने के कारण  
नहीं माना जा सकता, कि सुख मोक्षावस्था में नित्य होना है )

( यदि पूर्वपक्षी 'नित्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यादि पूर्वप्रदर्शित श्रुतिवाक्य के बल से  
मोक्षावस्था में नित्यसुख की सत्ता की सिद्धि करें, तो उक्त सुखवाचक आनन्द शब्द का  
'दुःखात्यन्ताभाव' ऐसा अर्थ करने से उक्त आगम ( शब्द ) प्रमाण में भी कोई विरोध न  
आवेगा । यद्यपि उपरोक्त कोई आगम ( शब्द ) प्रमाण इस विषय में प्रमाण हो सकता है कि  
मोक्षावस्था में मुक्तप्राणी को अत्यन्त ( अविनाशी ) सुख होता है, तो इस उपरोक्त आगम में  
सुखरूप वाचक आनन्द शब्द का अत्यन्त आध्यात्मिकादि त्रिविध दुःखों का अभाव ही अर्थ  
है इस प्रकार नैयायिकमत में उपरोक्त आगम भी संगत हो सकता है क्योंकि मस्तक पर के  
बोझ को होने में कष्ट के, बोझा मस्तक से उतारने पर जो वह कष्ट ( दुःख ) दूर होता है,  
जिसे वह सुख मानता है उसी प्रकार सांसारिक संपूर्ण दुःखों के अत्यन्तिक निवृत्ति को ही  
मोक्षावस्था में मुक्त प्राणी में नित्य सुखी हूँ ऐसा संपूर्ण सांसारिक दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति  
को ही मोक्ष सुख है ऐसा मान सकता है ) ।

( मोक्षावस्था में नित्यसुख मानने से और भी मुक्ती की प्राप्ति न हो सकेगी ऐसा दोष दिखते  
हूए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—पूर्वपक्षी यह बतावे कि उस मोक्षावस्था में होने वाले नित्य-  
सुख में सुसुख प्राणी को अनुराग है या नहीं ? यदि नित्यसुख का अनुराग ( प्रेम ) उस सुसुख  
का नष्ट नहीं हुआ है, अर्थात् वर्तमान है, तो उसे मोक्ष की प्राप्ति न होगी, क्योंकि अनुराग का ही

यद्यप्यं मोक्षो नित्यं सुखमभिव्यञ्ज्य इति ? नित्यमुखरागेण मोक्षाय चटमानो न मोक्षमधिगच्छेत्, नाधिगन्तुमर्हतीति । बन्धनसमाज्ञानं हि रागः । न च बन्धने सत्यपि कश्चिन्मुक्त इत्युपपद्यत इति ।

ग्रहाणे नित्यमुखरागस्याप्रतिकूलत्वम् । अथास्य नित्यमुखरागः प्रदीयते, तस्मिन्प्रदीणे नास्य नित्यमुखरागः प्रतिकूलो भवति ? यद्येवं-मुक्तस्य नित्यं

नाम तो संसार-बन्धन कक्षाता है । अर्थात् यदि वह मुमुक्षु प्राणी मोक्षावस्था में नित्यसुख का अभिव्यक्ति होना ही मोक्षपदार्थ है ऐसा नित्यसुख के अनुगम से समझ कर मुक्ती के लिये प्रयास करता हुआ मोक्ष को न प्राप्त होगा, ( मुक्ता उसे न मिलेंगी ) क्योंकि किसी विषय में होने वाले अनुराग की ही बन्धन कहने हैं, बन्धन के रहने कोई भी मुक्त है ऐसा नहीं हो सकता । ( अर्थात् यदि मुमुक्षु प्राणियों की मोक्षावस्था के नित्यमुख में अनुराग होने से ही प्रवृत्ति होनी है, ऐसा माना जाय तो उसे अनुराग की निवृत्ति न होने के कारण उससे होने वाला माक्ष भा न हो सकेगा इसी आशय से भाष्यकार ने ऊपर कहा है कि नित्यसुख के अनुगम से मोक्ष के लिये प्रयास करने वाला मोक्ष की प्राप्त न कर सकेगा ) ।

( इन प्रकार मोक्षावस्था के नित्यमुख में अनुराग मानने के पक्ष में मोक्ष की अनुपपत्तिरूप दोष दिखा कर, नित्यसुख में अनुराग नष्ट हो गया है अर्थात् नहीं है, इस पक्ष में दोष दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यदि उस मुमुक्षु प्राणी का नित्यमुख में अनुराग नष्ट हो गया है अर्थात् नहीं है, तो वह हमारे मन के प्रतिकूल नहीं है । ( अर्थात् जिस मुमुक्षु प्राणी का मोक्षावस्था के नित्यसुख में अनुराग नष्ट हो जाता है, और उसके नष्ट होने के कारण वह उसका नित्यसुख में अनुराग प्रतिकूल ( मोक्ष का रोकने वाला ) नहीं है, यदि ऐसा है, तो मुक्तप्राणी को मोक्षावस्था में नित्यसुख होता है या नहीं होता है, इस दोनों पक्षा में मोक्ष की प्राप्ति होने में कोई विकल्प ( संदेह ) नहीं हो सकता ( अर्थात् 'मोक्ष के दुःखनिवृत्तिरूप होने के कारण उसमें प्रवृत्ति होने का दुःख में द्वेष ही कारण हो सकता है, द्वेष भी बन्धन होता है' ऐसा यदि नैयायिक पक्ष पर पूर्णपक्षी दोष दे, तो भाष्यकार का उसके उत्तर में यह आशय है कि जिस मुमुक्षु प्राणी का मोक्षावस्था के नित्यसुख का अनुराग नष्ट हो गया है, उसकी किसी विषय में प्रतिकूल मुक्ति अथवा द्वेष नहीं हो सकता, क्योंकि सुख के विरोधियों में ही द्वेष हुआ करता है । जिसका अनुराग नष्ट हो गया है वह मुमुक्षु प्राणी जिस समय मोक्ष की प्राप्ति में प्रवृत्त होकर उस मोक्ष में नित्यसुख प्राप्त होता है या नहीं ऐसे संदेह से विचार करता है, उस समय उसके पूर्वोक्त विचारों से उसके मोक्ष के प्रतिबन्ध करने वाले सम्पूर्ण राग, द्वेष तथा मोहादिकों के निवृत्त हो जाने से मोक्ष अवश्य प्राप्त होता ही है । इसी कारण 'इस प्रकार वैराग्य से मुमुक्षु प्राणी की मुक्ती होने में प्रवृत्ति होने पर मुक्ति अवस्था में उसे नित्यमुख होता है, तो, अथवा न हो, ऐसे दोनों पक्षा में यदि राग की निवृत्ति होने के कारण उसे वानराग मुमुक्षु की मुक्ती में प्रवृत्ति होने से मोक्ष की प्राप्ति में कोई विकल्प ( संदेह ) नहीं हो सकता' ऐसी वाचस्पतिमिश्र ने यही समालोचना की है । ) अर्थात् नित्यसुख में अनुराग न होना मुमुक्षु की आवश्यक होने के कारण मोक्षावस्था में नित्यसुख मानकर मोक्ष मानने में तथा न मानकर भी मोक्ष की प्राप्ति मानने में कोई विशेषता नहीं है, अतः

मुखं भवति; अथाऽपि न भवति; नास्योभयोः पक्षयोर्मोक्षाधिगमो विकल्प  
इति ॥ २२ ॥

इति चतुर्दशभिः सूत्रैः प्रमेयलक्षणप्रकरणम् ।

स्थानयत एव तर्हि संशयस्य लक्षणं वाच्यमिति तदुच्यते—

ममानानेकधर्मोपपत्तेविप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च वि-  
शेषापेक्षो विमर्शः संशयः ॥ २३ ॥

नित्यसुख न मानकर मोक्ष मानने में ही लाघव है ऐसा नैयायिकों का गूढ़ आशय इस विषय में  
है यह सिद्ध होता है । २२ ।

### ( १९ ) संशयनिरूपणप्रकरण

( गौतम महर्षि के प्रथम सूत्र में कहे हुए षोडश पदार्थों की सिद्धि प्रमाणों के अधीन होने के  
कारण, तथा प्रमेय पदार्थों की कितने हैं तथा कौन से हैं ? ऐसी जिज्ञासा होने के कारण भी दोनों  
का निरूपण कर उनसे संशय का अपकर्ष ( दूरना ) है । अतः इसके पश्चात् संशय का वर्णन है  
किन्तु अग तथा उपाधों के सहित न्याय का इस शास्त्र में मुख्यरूप से वर्णन करना है, अतः और  
आगे के पदार्थों की अपेक्षा से अगों में मुख्य होने के कारण संशय में उत्कर्ष भी है । सन्दिग्ध  
विषय में ही प्रयोजन का विचार होता है, अतः प्रयोजन के भी प्रथम संशय का वर्णन किया जाना  
सचित्त है, इसी अभिप्राय से प्रथम उद्देशसूत्र में द्वितीय प्रमेय पदार्थ के पश्चात् तृतीय संशय पदार्थ  
का ही उद्देश होने के कारण उसीका वर्णन करने की क्रम से प्राप्ति है, इस आशय से भाष्यकार  
संशय का स्वरूप दिखाने वाले २३ वें सूत्र का अवतरण देते हुए कहते हैं कि )—तब तो प्रमाण,  
एव प्रमेय पदार्थों के पश्चात् स्थान ( क्रम ) प्राप्त तृतीय संशय पदार्थ का ही लक्षण करना चाहिये,  
इस कारण उस संशय का लक्षण सूत्र में कहा जाता है—

**पदपदार्थ—**समानानेकधर्मोपपत्तेः = साधारण तथा विशेष धर्म के ज्ञान से, विप्रतिपत्तेः =  
विरुद्ध दो कोटि ( पक्षों ) के ज्ञान से, उपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातः च = और उपलब्धि ( प्राप्ति ),  
तथा अनुपलब्धि ( अप्राप्ति ) इन दोनों की व्यवस्था ( एक पक्ष में स्थिर न होना ) इससे भी  
विशेषापेक्षः = विशेषधर्म के ज्ञान की आवश्यकता रखने वाला, विमर्शः = विरुद्ध दो पक्षों को  
विषय करने वाला ज्ञान, संशयः = संदेह नामक तृतीय पदार्थ है । २३ ॥

**आवर्ध—**एक धर्म में अनेक विरुद्ध धर्मों को विषय करने वाला 'यह क्या है' ऐसा ज्ञान  
संशय कहा जाता है, ऐसा संशय पदार्थ का सामान्य लक्षण है जो साधारण धर्म के ज्ञान से, तथा  
अनेक ( विशेष ) धर्म के ज्ञान से, एव विरुद्ध दो कोटि ( पक्षों ), को विषय करने वाले वाक्यों से  
उत्पन्न हुये ज्ञान से भी, इस प्रकार तीन कारणों से उत्पन्न होने के कारण तीन प्रकार का होता  
है और भाष्यकार के मत से उपलब्धि ( प्राप्ति ), तथा अनुपलब्धि ( अप्राप्ति ) की व्यवस्था ( एक  
पक्ष में स्थिति ) न होने से ऐसे दो कारणों से संशय उत्पन्न होता है, इस कारण संशय पाँच प्रकार  
का है । इस प्रकार का संपूर्ण ही संशय विशेष धर्मज्ञान की अपेक्षा करते हैं ।

( उपरोक्त संशय का सामान्यलक्षण इस कारण युक्त है कि वह अपने विजाति के प्रमाणादि  
पदार्थ तथा मिथ्याज्ञानादिरूप समान जाति के पदार्थों से भी भेद सिद्ध करना है, अथवा 'यह  
क्या है !' ऐसे ज्ञान में संशय रूपज्ञान का व्यवहार करना है, इसी कारण प्राचीन दार्शनिकों ने  
कहा है कि—'व्यावृत्ति' ( भेद करना ) 'व्यवहारो वा' = अथवा व्यवहार करना ही, 'लक्षणस्थ'



समानधर्मोपपत्तैर्विशेषापेक्षो विमर्शः संशय इति । स्थानुपपत्तयोः समानधर्मसारोहपरिणाहो पश्यन् पूर्वदृष्टं च नयेर्विशेषं बुभुक्षमानः त्रिभिर्विषयान्यनानावधारयति, तदनवधारणं ज्ञानं संशयः । समानमनयोर्भेदमप्यनेन विशेषमन्यतरस्य नोपलभ इत्येषा बुद्धिः अपेक्षा—संशयस्य प्रतीतिरु वर्तते, तेन विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः ।

( लक्षण का ) 'प्रयोजनम्' प्रयोजन है । ( इसमें 'समानधर्मोपपत्तेः' इत्यादि नामों पदों के साथ 'विशेषापेक्षः विमर्शः संशयः' इस सामान्य संशय के लक्षण के पदों की आवृत्ति जानना चाहिये । यहाँ उपपत्ति शब्द का सामान्यरूप से सजा का अर्थ होता है, न तथापि उसकी उपपत्ति ( प्राप्ति ) सूचक को अभिमत है यह सूचित होता है । 'विषय तथा विषयों के भेद के पश्यन की इच्छा से 'उपपत्ति ही उपलब्धि है' ऐसा तात्पर्य टीका में भी कहा है । ( यहाँ व्याख्या वातिकमल से की है ) भाष्यकार के मत से तो इस सूत्र में पाँच प्रकार के संशय कहे हैं तीन ही नहीं । क्योंकि उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्था इन दोनों की भी स्वतन्त्र दो संशयों के लक्षण हैं, ऐसा उन्होंने माना है, किन्तु यह दोनों पद पूर्वप्रदर्शित नाना प्रकार के संशयों का ही विशेषण है ऐसा वातिक तथा तात्पर्यटीका का मत है, कारण यह कि उक्त भाष्यकार के मत पर वातिकार की भ्रष्टा नहीं है ऐसा सारपर्मटीका में स्पष्ट वर्णन किया है—कि 'समान तथा अनेक ( विशेष ) धर्मों की उपलब्धि के रहन, तथा विशेष धर्म का स्मरण रहने साधक तथा बाधक प्रमाण के न रहने पर संशय नहीं होता है, इस कारण 'उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्था' को अलग संशय का कारण मानने की आवश्यकता नहीं है' ) ॥ २३ ,

( अने सूत्र की व्याख्या करते हुये भाष्यकार कारण के द्वारा संशयों का क्रम से उदाहरण देने हुए लक्षण दिखाते हैं कि )—समान धर्म की उपपत्ति ( ज्ञान ) से, विशेष धर्म के ज्ञान की अपेक्षा रखने वाले ज्ञान को प्रथम संशय कहते हैं । जिस प्रकार स्थानु ( वृक्ष ) तथा मनुष्य ( मनुष्य ) के समान आरोह परिणाह ( ऊँचाई विस्तार के इन दोनों धर्मों को चक्षु से प्रत्यक्ष देखने वाला प्राणी, पूर्वकाल में देखे हुए उन दोनों के शाखा, छत्ता आदि वर्मरूपविशेष को जानने की इच्छा करता हुआ 'यह क्या है' इस प्रकार संदेह को प्राप्त होता है, न कि उसे यह वृक्ष है या मनुष्य है ऐसा निश्चय होता है । इस निर्णय रहित ज्ञान को संशय कहते हैं ( यहाँ सूत्र के 'विशेषापेक्षः' इस पद का 'बुभुक्षमानः', एवं 'विमर्शः' इस पद का 'किं स्विम्' ऐसा भाष्य में अर्थ किया गया है यह जानना चाहिये ) ( आगे भाष्यकार सूत्र के 'विशेषापेक्षः' इस पद की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि )—इन दोनों ( वृक्ष तथा मनुष्य ) के ऊँचाई तथा विस्ताररूप समान धर्मों को मैं प्राप्त कर रहा हूँ इन दोनों में से किसी एक के शाखा, छत्ता आदि विशेष धर्मों को प्राप्त नहीं कर रहा हूँ इस बुद्धि का नाम है 'अपेक्षा' जो संदेह को उत्पन्न करती है, इस कारण उक्त संशय विशेषापेक्ष होता है । ( यद्यपि अपेक्षाशब्द सामान्यरूप से वृक्षा का बोधक होता है तथापि वाक्य के सामर्थ्य से यहाँ पर ग्रहण करने की इच्छा का बोध है और वह संशय की कारण नहीं है । क्योंकि संदेह होने पर ग्रहण की इच्छा होती है, इन कारण ग्रहण करने के इच्छास्वरूप विशेषापेक्षा से यहाँ पर आगे रहने वाक्यों के विशेष धर्मों का सादृश्य से स्मरण होने पर ग्रहण न होना यह सूचित होता है और ऐसा होने से एक वृक्ष के साधक तथा बाधक प्रमाण के न रहने पर विनाश अवस्था में रहती हुई, विशेष धर्मों के स्मरण से

अनेकधर्मापपत्तेरिति । समानजानीयमसमानजानीयं चाऽनेकम् । नम्या-  
नेकस्य धर्मापपत्तेः । विशेषस्योभयथा दृष्टत्वात् । समानजानीयेभ्योऽसमान-  
जानीयेभ्यश्चाऽर्था विशिष्यन्ते, गन्धवन्त्वात्पृथिव्यवादिभ्यो विशिष्यन्ते गुण-  
कर्मभ्यश्च । अस्ति च शब्दे विभागजन्यत्वं विशेषः । तस्मिन्द्रव्यं गुणः कर्म  
चेति सन्देहः विशेषस्योभयथा दृष्टत्वात् । किं द्रव्यस्य सतो गुणकर्मभ्यो विशेषः,  
आदोस्त्रिद्वगुणस्य सतो द्रव्यकर्मभ्यः, अथ कर्मणः सतो द्रव्यगुणेभ्य इति  
पदोपापेक्षा । अन्यतमस्य व्यवस्थापकं धर्मं नोपलभ इति बुद्धिरिति ।

अविनाश अवस्था में रहती हुई एक क्षण में होनी हुई उपरोक्त संशयरूप ज्ञान की कारण होती है यह सिद्ध होता है ।)

( इस प्रकार उदाहरणपूर्वक प्रथम संशय का वर्णन करने के पश्चात् भाष्यकार द्वितीय संशय का वर्णन करते हुए आगे कहते हैं कि )—मूल के 'अनेकधर्मापपत्तेः' इस पद में अनेक पद का अर्थ है समान जाति का, तथा असमान ( विरुद्ध जाति का ) उस अनेक के धर्म की उपपत्ति अर्थात् विशेष से उभयथा ( दोनों प्रकार से ) दृष्ट ( प्रत्यक्ष ) होने के कारण क्योंकि कोई पदार्थ अपने समान जाति के पदार्थों से एवं विरुद्ध जाति के पदार्थों से विशेषित ( भिन्न ) होते हैं । जिस प्रकार गन्ध को आधारत्वरूप धर्म से पृथिवी नामक द्रव्य द्रव्यरूप से समान जाति के अन्न, मेज, वायु आदि द्रव्यों से, तथा असमान विरुद्ध जाति के गुण, कर्म, सामान्य आदि पदार्थों से भी भिन्न होते हैं और उस शब्द में विभाग से उत्पन्न होना यह विशेष धर्म भी है । उस शब्द में यह द्रव्य, गुण, अथवा कर्म पदार्थ है ऐसा संशय होता है, क्योंकि विशेष ( भेद ) दोनों से ( समान एवं विरुद्ध जाति वाले पदार्थों से ) देखा जाता है, कि क्या द्रव्यपदार्थ होते हैं यह विभाग से उत्पन्नहोना, गुण तथा कर्म पदार्थ से विशेष ( भेदसाधक ) है अथवा गुणपदार्थ होने हुए, अथवा कर्म पदार्थ होने हुए । यहाँ पर भी मूल में कही हुई 'विशेषोपापेक्षा' इस कारण है कि दो में से एक पक्ष की व्याख्या करने वाला कोई विशेष धर्म प्राप्त नहीं होना ऐसी बुद्धि होती है )

( यदि साथ दोनों में रहने वाला धर्म ही संशय का कारण होता है, विशेष धर्म नहीं होना, ऐसा पूर्वपक्षी बड़ा तो इसका उत्तर देने के लिये ही भाष्यकार ने भाष्य में 'विशेषस्य उभयथा दृष्टत्वात्' विशेष के दोनों प्रकार से दिखाने से, ऐसा कहा है, जिससे जो सत्ता, अनित्यता आदि धर्मों से युक्त होता हुआ विशेष का आश्रय होता है वह समान तथा विरुद्ध जाति के पदार्थों से व्यापृत ( प्रयुक्त ) होता है, जिस प्रकार पृथिवीरूप द्रव्य, द्रव्यरूप से समान जाति के अन्न आदि एवं विरुद्ध जाति के गुणकर्म आदि पदार्थों से भी गन्ध का व्यापार होने से भिन्न है । उसी प्रकार प्रस्तुत उदाहरण में भी सत्ता अनित्यता आदि धर्म से युक्त शब्द भी विभाग से उत्पन्न होना रूप विशेष धर्म होने के कारण समान तथा विरुद्ध जाति के पदार्थों से विशेषित होने से उसमें यह शब्द द्रव्य है, या गुण, या कर्मपदार्थ ऐसा द्वितीय संशय का उदाहरण हो सकता है ) ( किन्तु यह भाष्यकार की व्याख्या है, क्योंकि वार्तिककार ने यहाँ दूसरी ऐसी व्याख्या की है कि—यद्यपि विभाग से उत्पन्न होना दूसरे द्रव्यादिकों में कहीं भी देखा नहीं जाता, तथापि उसका अभाव प्रत्येक द्रव्यादि पदार्थों में देखने में आता है इस कारण विभागजन्यता से पूर्वोक्त सत्तादि धर्मों की विशेषता न दिखने वाला शब्द ( १ ) द्रव्य तथा कर्म इन दोनों से भिन्न होना हुआ क्या गुण है,

विप्रतिपत्तेरिति । व्याहतमेकार्थदर्शनं विप्रतिपत्तिः, व्याघातः—विरोधोऽ-  
सद्विभाव इति । अस्यास्मैत्येकं दर्शनम् नास्त्यास्मैत्यपरम्, न च सद्वाघास-  
द्वाधो महैकत्र सम्भवतः, न चान्यतरसाधको हेतुरुपलभ्यते, तत्र तत्त्वानव-  
धारणं संशय इति ।

उपलब्धव्यवस्थानः खल्वपि । सञ्चोदकमुपलभ्यते तडागादिषु, मरीचिषु  
चाऽविद्यमानमुत्कमिति, अतः क्वचिदुपलभ्यमानं तत्त्वव्यवस्थापकस्य प्रमाण-  
स्यानुपलब्धेः किं सदुपलभ्यतेऽथासदिति संशयो भवति ।

अनुपलब्धव्यवस्थातः । मच्च नोपलभ्यते मूलकीलकोदकारि, अमयानुत्पन्नं

( २ ) अथवा गुण और कर्म पदार्थों से भिन्न होता हुआ क्या द्रव्य है, ? ( ३ ) गुण और द्रव्य  
इन दोनों से भिन्न होता हुआ क्या कर्मपदार्थ है, इस प्रकार व्यविरक्त के द्वारा द्रव्यादि चीजों का  
स्मरण कराकर सामान्य ही धर्म से संशय का कारण होता है' ऐसा तार्किक में स्पष्ट किया है ।

( इस प्रकार दो प्रकार के संशयों का उदाहरणपूर्वक स्वरूप का वर्णन करने के पश्चात् क्रम-  
प्राप्त तृतीय संशय का उदाहरण द्वारा लक्षण करते हुए भाव्यकार आगे कहते हैं कि )—सूत्र में  
'विप्रतिपत्तेः' इस पद का एक विषय में परस्पर विरोध धर्मों का दर्शन ( दिव्याना ) ऐसा अर्थ है ।  
जिसमें 'व्याहत' इस शब्द में परस्पर विरोध अथवा नाश में न रहना ही व्यवस्था शब्द का अर्थ  
है, उदाहरण जिस प्रकार आत्मा है ऐसा एक दर्शन ( मत ), तथा आत्मा नहीं है ऐसा दूसरा  
मत है, किन्तु एक पदार्थ में सद्भाव ( सत्ता ) तथा असद्भाव ( असत्ता ) ये दोनों साथ से नहीं  
रह सकते । और दो पक्षों में से एक पक्ष का साधक कोई हेतु उपलब्ध ( प्राप्त ) नहीं, होता है । इस  
कारण इसमें तत्त्व ( वास्तविकता ) का निश्चय न होना यह तृतीय विप्रतिपत्तिजन्य संशय होता है ।  
( यद्यपि विरुद्ध ज्ञान को ही 'विप्रतिपत्ति' ऐसा कहने हैं, तथापि वह यदि ( पक्षी ), तथा प्रतियोगी  
( प्रतिपक्षी ) इन दोनों में रहने वाले उस विरुद्धज्ञान की अत्यन्त परोक्ष ( अप्रत्यक्ष ) होने के  
कारण दूसरों को संशय की कारण न होने से विप्रतिपत्ति का कार्य 'प्रवाद' विप्रतिपत्तिशब्द से  
यहाँ सूचित होता है, क्या कि विप्रतिपत्ति का बहुत लौकिक में प्रसिद्ध होना आवश्यक है )

( आगे संशय के भाव्यकार को सूत्र में अभिमत नतुर्थ संशय का स्वरूप भाव्यकार दिव्यान्ते  
है कि )—उपलब्धि ( प्राप्त ) की व्यवस्था ( व्यवस्था न होने ) से भी संशय होता है । जिस  
प्रकार तडाग ( तलाब ), कूप ( कुँआ ) नदियों में वर्तमान भी जल प्राप्त हो । न तब घोष  
शब्द के हिलने वाले सूर्यकिरणरूप मरीचियों में न रहने वाला सा जल उपलब्ध होता है ।  
इस कारण कहीं दूसरे स्थल में जल के प्राप्त होने पर यह वर्तमान जल है अथवा अवर्तमान इन  
दोनों पक्षों में एक वास्तविक पक्ष की व्यवस्था करने वाले प्रमाण के न होने से यह जल तडाग  
जल के समान वर्तमान उपलब्ध ( प्राप्त ) होता है, अथवा सूर्यकिरणों के समान अवर्तमान प्राप्त  
हो रहा है ऐसा संशय होता है । )

( इसी प्रकार पौन्ये संशय का स्वरूप दिखते हुए भाव्यकार आगे कहते हैं कि )—अनुपलब्धि  
( अप्राप्ति ) की व्यवस्था न होने से भी संशय होता है । जैसे मूल में ( नीचे ) ऊपर से पत्थारियों  
के आवरण से छिपा हुआ जल रहने पर भी प्राप्त नहीं होता तथा न उत्तरज हुआ अथवा नष्ट हो  
गया हुआ भी जल प्राप्त नहीं होता इसके पश्चात् दूसरे किसी स्थल में जल के न मिलने से संशय  
होता है कि क्या यह आवरण से छिपे हुए जल के समान वर्तमान होता हुआ प्राप्त नहीं हो रहा

निरुद्धं वा, ततः कचिदनुपलभ्यमाने संशयः, किं सन्नोपलभ्यते उताऽमर्दिनि संशयो भवति । विशेषापेक्षा पूर्ववत् ।

पूर्वः समानोऽनेकश्च धर्मो ज्ञेयस्थः, उपलब्ध्यनुपलब्धी पुनर्ज्ञानस्थे-  
एतावता विशेषेण पुनर्वचनम् । समानधर्माधिगमात्समानधर्मोपपत्तेर्विशेष-  
स्मृत्यपेक्षो विमर्श इति ॥ २३ ॥

स्थानवतां लक्षणमिति समानम् ,

यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत्प्रयोजनम् ॥ २४ ॥

यमर्थमानव्यं हातव्यं वा व्यवसाय तदामिहानोपायमनुतिष्ठति, प्रयोजनं

है, अथवा उत्पन्न न हुये वा नष्ट हुये जल के समान न रहकर प्राप्त नहीं हो रहा है ? इन संशयों में भी विशेष की आवश्यकता पूर्व संशयों के समान जान लेनी चाहिये ) ।

( आगे उपरोक्त उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की व्यवस्था का न होना इन दोनों के समान धर्मादि तीन पूर्वोक्त संशयों के कारणों से पृथक् संशय वा कारण मानकर 'समान धर्म के ज्ञान से' हममें इन दोनों का अन्तर्भाव नहीं है, इस आशय से भाष्यकार कहते हैं कि )- प्रथम कहा हुआ समान तथा अनेक ( विशेष ) धर्म, ज्ञेय, जानने योग्य ) बुद्ध्यादि विषयों में रहता है, और उपलब्धि ( प्राप्ति ), तथा अनुपलब्धि ( अप्राप्ति ) ये दोनों धर्मज्ञता ( जानने वाले ) आत्मा के धर्म हैं, इस विशेषता को लेकर ही इनका पुनः सूत्र में वचन ( उक्ति ) है । ( किन्तु तीन ही प्रकार का संशय होना है इस सिद्धान्त के अनुसार उक्त मन का खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—समान धर्म के अधिगम अर्थात् समान धर्म के ज्ञान से विशेष धर्म के स्मरण की अपेक्षा रखने वाला ज्ञान संशय कहाता है ( अतः संशय तीन प्रकार का ही है यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि सूत्र में दिखावे हुए पाँचों संशय के कारण ज्ञाता में हो सकते हैं ) ( यहाँ पर बार्तिक में उक्त तीन संशयों के लक्षणों के विषय में कहा यह संपूर्ण मिले हुए संशय के लक्षण है, अथवा भिन्न भिन्न ऐसा संशय दिखाकर संपूर्ण मिले ही लक्षण है ऐसा निर्णय किया है, जिसे पाठकों को स्वयं बार्तिक में देख लेना चाहिये ) ॥ २३

( २० ) प्रयोजन चतुर्थ पदार्थ निरूपण प्रकरण ।

( इस प्रकार चोत्प पदार्थों में से प्रमाण, प्रमेय तथा संशय नामक तीन पदार्थों का निरूपण करने के पश्चात् कमप्राप्त प्रयोजन नामक चतुर्थ पदार्थ का वर्णन करने में भाष्यकार सक्षम दिग्गते हुए २४वें सूत्रकार अवतरण देते हुए कहते हैं कि )—स्थान ( कम ) वान् ( कमवाले ) पदार्थों का लक्षण कहना चाहिये यह पूर्व के अनुसार यहाँ तथा आगे भी जानना चाहिये—

पदपदार्थ—य = जिस, अर्थ = अर्थ ( विषय ) को, अधिकृत्य = उद्देशकर, प्रवर्तते = प्राणिया की प्रवृत्ति होता है, तत् = यह, प्रयोजन = प्रयोजन नामक चतुर्थ पदार्थ है । २४

भावार्थ—हमारे प्राणिमात्र की जिस विषय में साधारणरूप से प्रवृत्ति होती है उस प्रयोजन कहते हैं । ( इस सूत्र में अर्थ शब्द से गौण तथा मुख्य प्रयोजन का बोध होता है जिसमें मुख्य की प्राप्ति एवं दुःख का परिहार मुख्य प्रयोजन है, और उसका साधन ( उपाय ) गौण प्रयोजन कहाते हैं ) ॥ २४ ॥

( सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिसे प्राप्त करने योग्य अथवा त्याग करने योग्य पदार्थ की व्यवसाय ( शिक्षय ) कर, उसकी प्राप्ति तथा हान के उपाय को



तद्वेदितव्यम् . प्रवृत्तिहेतुत्वान् । इममर्थमाप्स्यामि हास्यामि चेति व्यवसायोऽ-  
र्थस्याधिकारः, एवं व्यवसायमानोऽर्थोऽधिक्रियत इति ॥ २४ ॥

लौकिकपरीक्षकाणां यस्मिन्नर्थे बुद्धिसाम्यं स दृष्टान्तः ॥ २५ ॥

लोकसाम्यमनतीताः लौकिकाः, नैसर्गिकं वैनयिकं बुद्धयतिशयमप्राप्ताः ।  
तद्विपरीताः परीक्षकाः, तर्केण प्रमाणैरर्थं परीक्षितुमर्हन्तीति ।

प्राणिमात्र करते हैं, उसे प्रयोजन जानना चाहिये, सूत्र में 'अधिकृत्य' इस पद में अधिकार शब्द का मैं इस अर्थ को प्राप्त करूँगा, अथवा त्याग करूँगा ऐसा निश्चय करना अर्थ है । क्योंकि उक्त प्रकार से निश्चित किया अर्थ ही 'अधिकृत' ( अधिकार प्राप्त ) कहा जाता है । ( यहाँ 'व्यवसाय' ऐसा पाठ भाष्य में तात्पर्य टीकाकार को संमत है सूत्र के 'अधिकृत्य' इन पद को 'व्यवसाय' निश्चित कर ऐसी व्याख्या है । इस सूत्र में साधनसहित सुख का प्राप्ति तथा दुःख का परिहार 'अर्थ' शब्द का अर्थ है स्वरूप से सुख की प्राप्ति तथा दुःख का परिहार ये दोनों प्राप्ति के प्रवृत्ति-निवृत्ति के विषय नहीं होते, इस कारण उन दोनों के उपाय में प्रवृत्ति होने से वे जैन आत्मा के प्रवृत्ति के विषय होते हैं, ऐसा अर्थ शब्द सूचित करना है . यहाँ पर सूत्र में 'अधिकृत्य' ऐसा पद दिया है और भाष्य में 'व्यवसाय' इस कारण संगति नहीं हो सकती इस टीका के निवारण के लिए ही आगे भाष्यकार ने व्यवसाय ही सूत्र में अधिकार शब्द का अर्थ है ऐसा कहा है ॥ २४ ॥

( २१ ) दृष्टान्त पंचम पदार्थ निरूपण प्रकरण ।

( न्याय के पूर्वसंज्ञाय तथा उत्तर अंग प्रयोजन का वर्णन करने के पश्चात् किस अर्थ ( पक्ष ) में साध्य के साथ न्यायिनिरूप सम्बन्ध रखने वाले साधन हेतु को मैं प्राप्त करूँ ( जानूँ ), जिसके बल से इससाध्य को सिद्ध कर सकूँ इस प्रकार निष्ठाता के क्रम के अनुसार दृष्टान्त नाम के न्याय के अंगरूप पंचम पदार्थ के वर्णन का अवसर होने के कारण सूत्रकार उसका ऐसा लक्षण करते हैं कि )—

पदपदार्थ—लौकिक परीक्षकाणां = लोक व्यवहार को जानने वाले लौकिक पुरुष तथा शास्त्र को जानने वाले परीक्षक, ऐसे दोनों प्रकार के प्रणियों को, यस्मिन् = जिस, अर्थ = पदार्थ से, बुद्धितान्य = बुद्धि की समानता होनी है, सः = वह पदार्थ, दृष्टान्तः = दृष्टान्त कहा जाता है ॥ २५ ॥

भावार्थ—स्वार्थ तथा परार्थ दोनों प्रकार के अनुमानरूप न्याय से किसी सन्दिग्ध विषय वा सिद्धि दृष्टान्त के बिना नहीं होती, अतः वह न्याय का अंग है अतः जिसे लोक-व्यवहार में निपुण तथा शास्त्र को जानने वाले दोनों प्रकार के प्राणी समानरूप से जानते हैं वह दृष्टान्त-नामक षोडश पदार्थों में नैययिकों ने पंचम पदार्थ कहा है इस सूत्र में लौकिक तथा परीक्षका का पृथक् ग्रहण इसलिये किया है जिसमें आकाशादिक भी दृष्टान्त हो सके ॥ २५ ॥

( भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हुए सूत्र के 'लौकिकपरीक्षकाणां' इसमें लौकिक शब्द का अर्थ करते हैं कि )—सामान्यरूप में लोकव्यवहार को जो नहीं शोधते वे प्राणी तथा परीक्षक लौकिक क्रम से कहाते हैं, अर्थात् 'जिन्हें नैसर्गिक ( स्वभावमिक ), तथा वैनयिक शास्त्र की आलोचना से प्रस, अधिक ज्ञान नहीं होता वे लौकिक कहाते हैं । और इसके जो विपरीत ( स्वाभाविक तथा शास्त्रज्ञान से उत्पन्न ) ज्ञानी होते हैं, उन्हें परीक्षक कहते हैं, क्योंकि वे तर्क तथा प्रत्यक्षादि प्रमाणों के बल से अर्थ ( विषय ) की परीक्षा कर सकते हैं । ( अर्थात् नैसर्गिक

यथा यमर्थं लौकिकं बुध्यन्ते तथा परीक्षका अपि, सोऽर्थो दृष्टान्तः ।  
दृष्टान्तविरोधेन हि प्रतिपक्षाः प्रतिषेद्धव्या भवन्तीति, दृष्टान्तसमाधिना च  
स्वपक्षाः स्थापनीया भवन्तीति, अवयवेषु चोदाहरणाय कल्पत इति ॥ २५ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैर्न्यायपूर्वाङ्गलक्षणप्रकरणम् ।

अथ सिद्धान्तः । इदमित्थम्भूतञ्चेत्यनुज्ञायमानमर्थजातं सिद्धं सिद्धस्य  
संस्थितिः सिद्धान्तः संस्थितिरित्थम्भावठयवस्था—धर्मनियमः ।

स खल्वयम् ।

तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः ॥ २६ ॥

एव वैनयिक ऐसा दोनों बुद्धि से रहित प्राणी ( लौकिक ) प्रतिपादन योग्य होते हैं, और दोनों  
उक्त बुद्धि वाले प्राणी परीक्षक प्रतिपादन करने वाले होते हैं, जिससे यदि एव प्रतिपादी ऐसा  
अर्थ वहाँ लौकिक तथा परीक्षक पद से सूचित होता है ) ।

( आगे पूरे सूत्र का अर्थ करते हुए भाष्यकार करते हैं कि )—लौकिक प्राणी जिस अर्थ को  
जिस प्रकार जानते ( मानते ) हैं, उसी प्रकार शास्त्र ज्ञानने वाले परीक्षक प्राणी भी उस अर्थ को  
जानते ( मानते ) हैं, उस अर्थ को दृष्टान्त कहा जाना है तथा दृष्टान्त नामक पदार्थ न्याय का  
अंग मानना इसलिये भी आवश्यक है कि प्रतिपक्षी ( विरोधी ) के मत का उसके दिये दृष्टान्त में  
विरोध दिखाने से ही उसका खण्डन हो सकता है तथा दृष्टान्त के समाधान ( सब दृष्टान्त के  
दिखाने ) से अपने पक्ष की स्थापना ( सिद्धी ) भी हो सकती है । तथा वही दृष्टान्त नामक  
न्यायाङ्ग पंचम पदार्थ आगे कहे जाने वाले न्याय के प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयव पदार्थों में उदाहरण  
नामक तीसरा अवयव हो सकता है ॥ २५ ॥

( २६ ) न्यायाध्यास वह सिद्धान्त लक्षण प्रकरण ।

इस प्रकार न्याय के पूर्व तथा उत्तर अंग सहाय तथा प्रयोजन ही पदार्थों के वर्णन के पश्चात्  
न्याय के आधारसिद्धान्त नामक पंचम पदार्थ का वर्णन करते हुए २६वें सूत्र का अवतरण देते  
हुए सूत्र को न पढ़कर ही ( सिद्धान्त के सामान्य लक्षण के ) उसके विषय में भाष्यकार भूमिका  
रूप से प्रथम ऐसा कहते हैं कि )—सांप्रत पंचम पदार्थसिद्धान्त कहा जाता है । यह ऐसा है  
इस प्रकार से स्वीकार किये जाने वाले अर्थ ( विषय ) के समुदाय को 'सिद्ध' ऐसा कहते हैं,  
उस सिद्ध विषय के 'संस्थिति' अच्छी व्यवस्था का नाम है सिद्धान्त जिसमें संस्थिति शब्द का  
अर्थ है इसी प्रकार इस विषय के मानने की व्यवस्था अर्थात् धर्मों का निधना वह यह निधय से—

पदपदार्थ—तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थिति = शास्त्र, अधिकरण तथा अभ्युपगम ( स्वीकार )  
इन तीनों को माने हुए विषयों की सम्यक् ( अच्छी तरह ) व्यवस्था मानना, सिद्धान्तः = सिद्धान्त  
नामक पञ्चम पदार्थ है ॥ २६ ॥

भाषार्थ—अनुमानरूप न्याय का आश्रय होना है सिद्धान्त नामक षोडश पदार्थों में पंचम  
पदार्थ यह ( १ ) सर्वतन्त्र तथा ( २ ) प्रतिबन्ध नामक शास्त्र, ( ३ ) अधिकरण तथा ( ४ ) अभ्यु-  
पगम इन भेद से चार प्रकार का होता है यह आगे सूत्रकार स्वयं कहेंगे । इसका सामान्य लक्षण  
ऊपर भाष्य में दिखाया जा चुका है । यहाँ पर "भाष्यकार ने सिद्धान्त के सामान्य लक्षण के  
सूत्र को न पढ़ कर ही 'अधसिद्धान्तः' इस भाष्य में तात्पर्य कहा है" इस प्रकार के तात्पर्यटीका  
के कथन के अनुसार 'कोई सिद्धान्त में सामान्य लक्षण का सूत्र अवश्य था जो सांप्रत में कहीं

तन्त्रार्थसंस्थितिः तन्त्रसंस्थितिः। तन्त्रमितरेतराभिसम्बद्धस्यार्थसमूहस्यो-  
पदेशः शास्त्रम् । अधिकरणानुपक्तार्थसंस्थितिर्<sup>१</sup> अधिकरणसंस्थितिः। अभ्युपगम-  
संस्थितिरनवधारितार्थपरिग्रहः। तद्विशेषपरीक्षणाया अभ्युपगमसिद्धान्तः ।

तन्त्रभेदात्तु खलु—

स चतुर्विधः सर्वतन्त्रप्रतितन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थित्यर्थान्तर-  
भावात् ॥ २७ ॥

भां महा मिलता' ऐसा कुछ विद्वान्ता का मत है किन्तु २६ वाँ सूत्र ही सिद्धान्त का सामान्य लक्षण होने के कारण उपरोक्त मत ठीक नहीं है वस्तुतः इस सूत्र के पाठ के पूर्व ही भाष्यकार ने सूत्र का तात्पर्य वर्णन कर दिया है। यही तात्पर्यटीका का मूल आशय प्रतीत होता है। ( उक्त भाष्य में 'इदं' इस पद से सामान्यरूप से ज्ञान होता है तथा 'इत्थं भूतं च' इस पद से विशेषरूप से ज्ञान होता ऐसा अर्थ जानना चाहिये )। और 'संस्थिति' इस शब्द का भाष्य में सामान्यरूप से प्रारम्भ के विषय का प्रमाण से विशेषरूप से समाप्त करना ऐसा अर्थ है। सूत्र के अक्षरों से ऐसा अर्थ होता है कि तन्त्र ही है अधिकरण ( आश्रय ) जिन अर्थों का, उनके 'अभ्युपगमसंस्थिति' अर्थात् धर्मनियमरूप 'इत्थंभावव्यवस्था' ( यह ऐसा ही है ऐसी व्यवस्था ) सिद्धान्त कहानी है। इसमें 'तन्त्रव्यवस्था' विशेषरूप से कहे जाने हैं प्रमेयपदार्थ जिससे ऐसी अनुपपत्ति के लिये तन्त्र का अर्थ होता है प्रमाण, वह जिन प्रमेयपदार्थों का साधक ( जनाने वाला ) है। ऐसे प्रमेयपदार्थों के उपरोक्त 'इत्थं भावव्यवस्था' को सिद्धान्त कहने हैं यह सूचित होता है। ( यदि यहाँ पर छक्कीसवें सूत्र में वर्तमान भाष्य की पंक्तियों सूत्र की व्याख्या माना जायगी तो तन्त्र का, अधिकरण की तथा अभ्युपगम की संस्थिति ऐसा इदं समाप्त मानना पड़ेगा, किन्तु ऐसा मानने से यह - ६ वाँ सूत्र सिद्धान्त के विभाग का बोधक होने के कारण विभाग कहने वाले २७ वें सूत्र से पुनस्तति दोष हो जायगा, अर्थात् दोनों सूत्र सिद्धान्त में विभाग ही को कहने वाले हो जायगा ) इन्हीं सन्पूर्ण विचार से तात्पर्यटीकाकार ने 'तन्त्रार्थसंस्थितिः' इत्यादि २६ वें तथा २७ वें सूत्र के भाष्यमें भाष्यकार ने पक्षों हुए पंक्तियों की २७ वें सूत्र की व्याख्या माना है। इसा कारण उन्होंने व्याख्या पूर्व में कर विभाग सूत्र को मध्यकार पदने हैं 'तन्त्रार्थसंस्थितिः' इत्यदि भाष्य में ऐसा अवतरण दिया है और तन्त्र शब्द से सर्वतन्त्र तथा प्रतितन्त्र दोनों का बोध करना, क्योंकि वही भी तन्त्र है ऐसा भी तात्पर्यटीका में कहा है ) ॥ २६ ॥

( न पक्ष २६वें सूत्र की व्याख्या में इस प्रकार करने है कि )—इस सूत्र में तन्त्रार्थ-  
संस्थिति इस शब्द का अर्थ है तन्त्रसंस्थिति अर्थात् शास्त्र को विषय के मानने की सम्बन्ध-  
व्यवस्था जिसमें परस्पर में सम्बन्ध रखने वाले अर्थ ( विषयों ) के समूह के उपदेश को करने  
वाले शास्त्र का नाम है तन्त्र, तथा अधिकरण में सम्बद्ध विषयों से होनेवाली इत्थं भावव्यवस्था  
जो अधिकरणसंस्थिति कहता है एवं ( शास्त्र में साक्षात् कह हुए ) विषय की संस्कार ( इत्थं भाव-  
व्यवस्था ) को यही इसका धर्मस्वरूप से परीक्षा करने के लिये अभ्युपगम नामक सिद्धान्त  
होता है जैसे मन का इन्द्रिय होना ॥ २६ ॥

( इस प्रकार २६वें सूत्र की व्याख्या के पश्चात् २७वें सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार  
कहत है कि )—यह पूर्वोक्त सिद्धान्त तन्त्र के भेद से चार प्रकार ऐसा है )—

पदपदार्थ - सर्वतन्त्रप्रतितन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थित्यर्थान्तरभावात् = सर्वतन्त्र, प्रतितन्त्र,

तत्रैताश्चतस्रः संस्थितयोऽर्थान्तरभूताः ॥ २७ ॥

तासाम्—

सर्वतन्त्राविरुद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः सर्वतन्त्रमिद्वान्तः ॥ २८ ॥

यथा घ्राणादीनांन्द्रियाणि, गन्धादय इन्द्रियार्थाः, पृथिव्यादीनि भूतानि, प्रमाणैरर्थस्य ग्रहणमिति ॥ २८ ॥

समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रासिद्धः प्रतितन्त्रमिद्वान्तः ॥ २९ ॥

अधिकरण तथा अच्युपगम नामक संस्थिति ( मिद्वान्त ) इस वेद से ( सिद्धान्त चार प्रकार का है ॥ २७ ॥

**भावार्थ—**२६वें सिद्धान्त के सामान्य लक्षण के सूत्र में पड़े हुए तन्त्र शब्द का सर्वतन्त्र तथा प्रतितन्त्र ऐसे दो तन्त्रों के ग्रहण करने से दो एवं अधिकरण और अच्युपगम ऐसे दो, इस प्रकार के अर्थ ( विषयों ) की इत्थंभूतव्यवस्थारूप सिद्धान्त चार प्रकार का होता है ॥ २७ ॥

( भाष्यकार २७वें सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—यह वह सूत्र में कहे हुए विषयों की इत्थंभावव्यवस्थारूप संस्थिति ( मिद्वान्त ) मित्र-भिन्न हैं अर्थात् ( १ ) सर्वतन्त्र सिद्धान्त, ( २ ) प्रतितन्त्र सिद्धान्त, ( ३ ) अधिकरण सिद्धान्त, एवं ( ४ ) अच्युपगम सिद्धान्त चार सिद्धान्त न्यायशास्त्र में माने हैं ॥ २७ ॥

उन चारों में से—

**पदपदार्थ—**सर्वतन्त्राविरुद्धः = सम्पूर्ण शास्त्रों में जिसका विरोध न हो, तन्त्र = अपने शास्त्र में, अधिकृतः = उद्दिष्ट हो, अर्थः—ऐसा अर्थ (विषय) सर्वतन्त्रसिद्धान्तः = सर्वतन्त्र सिद्धान्त नामक प्रथम सिद्धान्त होता है ॥ २८ ॥

**भावार्थ—**जिस अर्थ का ( विषय ) का किसी भी शास्त्र में विरोध न हो अर्थात् सम्पूर्ण शास्त्र का अभिन्न हो एवं अपने शास्त्र में जिसका प्रतिपादन किया हो ऐसे अर्थ ( विषय ) का इत्थंभावव्यवस्था को सर्वतन्त्र सिद्धान्त नामक प्रथम सिद्धान्त कहते हैं ॥ २८ ॥

( २८वें सूत्र की व्याख्या करते हुए उदाहरण प्रदर्शन द्वारा सर्वतन्त्र सिद्धान्त का वर्णन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस प्रकार घ्राण, रसन, चक्षु आदिक इन्द्रिय हैं तथा गन्ध, रस, रूप आदि इन्द्रियों के विषय हैं, पृथिवी, जल इत्यादि भूत द्रव्य हैं तथा प्रमाणों से प्रत्यक्ष पदार्थ का ग्रहण होता है थव सर्वतन्त्र सिद्धान्त है । क्योंकि न्यायशास्त्र में कहे हुए इन विषयों में किसी भी दूसरे शास्त्रों का विरोध नहीं है ( यद्यपि घ्राणादि इन्द्रियों में भौतिक तथा अभौतिक ऐसा विवाद है तथापि इनमें इन्द्रिय मानने में किसी का विवाद नहीं है ) ॥ २८ ॥

क्रमप्राप्त द्वितीय 'प्रतितन्त्र' सिद्धान्त का लक्षण सूत्र में सूत्रकार ने ऐसा कहा है कि—

**पदपदार्थ—**समानतन्त्रमिद्धः = समानशास्त्र में सिद्ध किया हो, परतन्त्रासिद्धः = दूसरे शास्त्रों में सिद्ध न हो, ऐसे द्वितीय सिद्धान्त का नाम है प्रतितन्त्रमिद्वान्त ॥ २९ ॥

**भावार्थ—**सांख्य तथा पातञ्जल ( योग ) दर्शन ये दोनों परस्पर समान शास्त्र हैं तथा न्याय एवं वैशेषिकदर्शन ये दोनों समान शास्त्र हैं, अतः न्याय के समान वैशेषिकदर्शनशास्त्र में जिसका सिद्धांत है, और सांख्ययोगरूप परशास्त्र में जिसकी सिद्धांत नहीं है, ऐसे सिद्धान्त का नाम है प्रतितन्त्रसिद्धान्त जिस प्रकार असत्पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती, सत् पदार्थ का नाश नहीं होता, सम्पूर्ण जीवात्मा अविशुद्ध रहित अपरिणामो स्वयं चेतन है, शरीर, इन्द्रिय तथा मन, विषय



यथा नासत् आत्मलाभः, न सत् आत्महानं, निरतिशयाश्चेतनाः देहेन्द्रिय-  
मत्तः सु विषयेषु तत्तत्कारणेषु च विशेष इति साङ्ख्यनानाम् ।

पुरुषकर्मादिनिमित्तो भूतसर्गः, कर्महेतवो दोषाः, प्रवृत्तिश्च, स्वगुण-  
विशिष्टाश्चेतनाः, असदुत्पद्यते उत्पन्न निरुध्यत इति योगानाम् ॥ २६ ॥

**यत्सिद्धावन्यप्रकरणमिद्धिः सोऽधिकरणमिद्धान्तः ॥ ३० ॥**

एवं उनके कारणों में विशेष होता है ऐसा सांख्य तथा योगरूप परशास्त्र में जो माना गया है वह नैयायिक तथा वैशेषिकों के मत से परतन्त्रसिद्धान्त है, क्योंकि नैयायिकों ने अमन् जगत्सम्प कार्य की उत्पत्ति एवं सत् जगत् कार्य का विनाश तथा अपने-अपने कर्म के अनुसार गुण के आधार जोवात्मा अतिशययुक्त है, तथा भौतिक सृष्टि कर्म से होती है ऐसा माना है, अतः यह प्रतिपन्न सिद्धान्त कहलाता है ॥ २९ ॥

( २९वें सूत्र की व्याख्या भाष्यकार इस प्रकार करते हैं कि )—जिस प्रकार अमन् ( अविद्यमान ) पदार्थ का आत्मलाभ ( उपपत्ति ) नहीं होती, एवं सत् ( विद्यमान ) पदार्थ को आत्महानि ( विनाश ) नहीं होता, सम्पूर्ण जोवात्मा अतिशयरहित तथा ( परिणामरहित ) है, एवं शरीर, इन्द्रिय तथा मन में, तथा रूपादि विषयों में और उन उनके कारण यह तत्त्व आठ बार तन्मात्रा रूप सूक्ष्ममूल पदार्थों में भी विशेष ( अनिशय ) होता है, ऐसा सांख्य तथा उसके समान योगशास्त्र में भी माना गया है । किन्तु भूत, पृथिवी आदि पदार्थों की रचना आत्मा के पुण्य-पापात्मक कर्मों से होती है और उस कर्म, रागद्वेषादि दोष तथा पूर्वोक्त पुण्य तथा पापरूप दस प्रकार की प्रवृत्तियों भी कारण है, एवं सम्पूर्ण जोवात्मा अपने-अपने ज्ञानादि गुणविशेषों से युक्त होने हुए चेतन होते हैं तथा अमत् पदार्थों की उत्पत्ति एवं सत् पदार्थ का नाश भी होता है ऐसा नैयायिक तथा उसका योग ( सम्बन्ध ) रखने वाले वैशेषिकों का भी मत है । यह प्रतिपन्नसिद्धान्त का उदाहरण है । यहाँ भाष्य में योग शब्द से योगदर्शन नहीं किया जा सकता, क्योंकि उसमें अमन् पदार्थों की उत्पत्ति नहीं होती, अतः अपना योग ( सम्बन्ध ) रखने वाले वैशेषिकों की ही लेना उचित है ) ॥ २९ ॥

( कृपप्राप्त तृतीय अधिकरणसिद्धान्त का सूत्रकार ऐसा लक्षण करते हैं कि )

**पदपदार्थ**—यत्सिद्धी = जिस विषय की सिद्धि होने पर, अन्य प्रकरण सिद्धिः = दूसरे उससे सम्बद्ध अर्थ ( विषय ) के प्रकरण की सिद्धि होती है, सः = वह, अधिकरणसिद्धान्तः = तृतीय अधिकरणसिद्धान्त कहलाता है ॥ ३० ॥

**साधार्थ**—जिस अर्थ ( साध्य अथवा हेतु ) की सिद्धि होने पर अर्थात् ज्ञान होने पर, उससे सम्बन्ध रखने वाले उसके अन्तर्गत जाने जाने हैं, वह साक्षात् अविकृत तथा उसके सम्बन्धियों का आश्रय होता है—उससे सिद्ध वह पक्ष हो अथवा हेतु—इस प्रकार यह अधिकरणसिद्धान्त होता है । पक्ष का उदाहरण यह है कि—विवादग्रस्त जगत् रूप कार्य, उपलब्धि के आधार कारण वाला है, उत्पत्ति बला होने से पर के समान, इस अनुमान में पृथिव्यादि जगत् रूप कार्य की उत्पत्ति होने के कारण उसकी उपलब्धि करने वाला कीर्त है यह सिद्ध करने में उसके अन्तर्गत संपूर्ण जगत् कार्य के समवायि कारणों का ज्ञान, करने की इच्छा, प्रयत्न आदि से प्राप्त सर्वव्यापक रूप के होने से ही 'उपलब्धिसंस्कारणता' रूप साध्य की सिद्धि होती है अन्यथा नहीं हो सकती है यह साध्य के अनुसंधान से होने वाले अधिकरण सिद्धान्त का उदाहरण है ) भाष्यकार ने जो

यस्यार्थस्य सिद्धावन्नेऽर्था अनुपपन्नो न तैर्विना सोऽर्थः सिद्धयति तेऽर्था यदधिप्रानाः सेऽधिकरणसिद्धान्तः, यथा देहन्द्रियव्यतिरिक्तो ज्ञाता दर्शनस्पर्शान्ताभ्यानेकार्थग्रहणादिति । अत्रानुपाङ्गिणोऽर्था इन्द्रियतन्मात्रं नियत-विषयाणीन्द्रियाणि, स्वविषयग्रहणलिङ्गानि ज्ञातुर्ज्ञानसाधनानि, गन्धादिगुण-व्यतिरिक्तं द्रव्यं, गुणाधिकरणमनियतविषयाश्चेतना इति पूर्वार्थसिद्धावेतेऽर्थाः सिद्धयन्ति । न तैर्विना सोऽर्थः सम्भवतीति ॥ ३० ॥

**अपरीक्षिताभ्युपगमात्तद्विशेषपरीक्षणमभ्युपगमसिद्धान्तः ॥ ३१ ॥**

उदाहरण दिया है वह हैनू का अनुसंधान सिद्ध होता हुआ उसके सम्बन्धों दूसरे अर्थों से सिद्ध होता है अतः अधिकरणसिद्धान्त है ऐसा जानना चाहिये ॥ ३०

( ३०वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस अर्थ ( विषय की ) सिद्धि होने में दूसरे अर्थ ( विषय ) सम्बद्ध होते हैं, अर्थात् उस सम्बद्ध अर्थों के बिना वह ( प्रस्तुत ) अर्थ सिद्ध नहीं होता, वे सम्बद्ध अर्थ जिस प्रस्तुत अर्थ को आश्रय करते हैं, वह अधिकरण-सिद्धान्त कहा जाता है । जिस प्रकार शरीर इन्द्रियादिकों से भिन्न, जानने वाला एक नित्य तथा व्यापक जोवात्मा है, दर्शन तथा स्पर्शन दोनों इन्द्रियों से सब अर्थों के ग्रहण होने से, अर्थात् जिसे मैंने पूर्वकाल में देखा था वही मैं स्पर्श कर रहा हूँ इस प्रकार देखना तथा स्पर्श करना इन दोनों का एक कोई कर्ता है । ( इस अनुमान से आत्मा को सिद्धिरूप प्रस्तुत विषय में सम्बन्ध रखने वाले अर्थ—इन्द्रियों का अनेक होना तथा चक्षुरादि इन्द्रियों का अपने-अपने नियत विषयों को ग्रहण करना, जिनका अपने-अपने विषयों को ग्रहण करना ही लिङ्ग ( साधक हैनू ) है, और जो इन्द्रिय ज्ञाता ( जानने वाले ) के रूपादि ज्ञान के साधन हैं तथा गन्ध आदि गुणों से भिन्न इनके आश्रय पृथिवी आदि द्रव्य उन गुणों से भिन्न हैं, तथा जानने वाले ने तत्तत्तात्मा नियमित विषय वाले नहीं हैं, यह सम्पूर्ण है । पूर्व अर्थ अर्थात् जो साक्षात् सिद्ध करने योग्य शरीरादिकों से भिन्न आत्मारूप अर्थ है उसके सिद्ध होने में वे सम्पूर्ण इन्द्रियव्यतिरिक्त रूप में वह अर्थ भी सिद्ध होते हैं क्योंकि इसके बिना मुख्य प्रस्तुत शरीरादि भिन्न आत्मा सिद्ध नहीं हो सकता ।

( किन्तु यहाँ पर परिशुद्धिकार ने ऐसा विचार किया है कि भूषणादि विद्वान् ऐसी यहाँ दो प्रकार से व्याख्या करते हैं—( १ ) जिस अर्थ की अर्थात् सर्वज्ञतादि विशिष्ट बुद्धिमत्कर्तृत्व की सिद्धि होने पर प्रस्तुत सक्षित्वादि कार्यों में सकर्तृत्व की सिद्धि होती है, वह सर्वज्ञता आदि विशेष अधिकरण सिद्धान्त होता है । अथवा ( २ ) जिस सकर्तृत्व की सिद्धि में अन्तर्भूत दूसरे अभिमत सर्वज्ञता आदि विशेष सिद्ध होते हैं, वह अधिकरणसिद्धान्त होता है । किन्तु वास्तविक विचार से इन दोनों पक्षों में कोई विशेष नहीं है । इन दोनों में से प्रथम दोनों सिद्धान्त शब्द से कहे हैं और अन्तिम दोनों अभिप्राय को लेकर हैं यह भेद है ) ।, ३० ॥

( कामप्राप्त चतुर्थ अभ्युपगमसिद्धान्त का सूत्रकार ऐसा लक्षण करते हैं कि )—

**पदपदार्थ—**अपरीक्षिताभ्युपगमात् = सूत्र में न कहे हुए शास्त्र में सामान्यरूप से माने हुए पदार्थ के स्वीकार से, तद्विशेषपरीक्षणम् = उसके विशेष की परीक्षा करना, अभ्युपगमसिद्धान्तः = अभ्युपगमसिद्धान्त नामक चतुर्थ सिद्धान्त कहा जाता है । ३१ ॥

यत्र किञ्चिदर्थजातमपरीक्षितमभ्युपगम्यते अस्ति द्रव्यं शब्दः स तु नित्योऽथानित्य इति ? द्रव्यस्य सत्ता नित्यतानित्यता वा तद्विशेषः परीक्ष्यते सोऽभ्युपगमसिद्धान्तः स्वबुद्ध्यनिशयचिख्यापयिषया परबुद्ध्यवज्ञानाच्च प्रवर्तते इति ॥ ३१ ॥

इति षडभिः सूत्रैर्न्यायाश्रयमिद्वान्तलक्षणप्रकरणम् ।

**आवार्थ—**सूत्र में उक्त पदार्थ की प्रायः परीक्षा होमै के कारण, जो अर्थ सूत्र में उक्त नहीं हो तथा शास्त्र में सामान्यरूप से स्वाकृत हो उसके विशेष धर्म की 'यह युक्त है अथवा नहीं' ऐसी परीक्षा को अभ्युपगम नामक सिद्धान्त कहते हैं ( जो अर्थ सूत्रों में कथित न हो और शास्त्र में स्वीकृत हो उसे अभ्युपगम सिद्धान्त कहते हैं ) ऐसा वार्तिक में कहा है । जिसकी तात्पर्यटीका में सूत्र में न कहे हुए अर्थ को मानने के कारण उस अर्थ के विशेष धर्म की परीक्षा की जाती है, उस विशेष परीक्षा से सूत्र में न कहा हुआ भी वह अर्थ सूत्रकार की अभिमत है। ऐसी व्याख्या स्पष्ट की है ) किन्तु बिना परीक्षा ( विचार ) के ही जो स्पष्ट पक्ष स्वीकार किया जाता है, वही सूत्र में 'अपरीक्षित' शब्द से विवक्षित है ऐसा अर्थ करना प्रशस्त प्रतीत होता है । क्योंकि जिस शास्त्र में सूत्र नहीं है उसमें 'असूत्रितत्व' सूत्र में न होना अप्रसिद्ध है, तथा उसमें अभ्युपगम सिद्धान्त तो माना गया है ) ॥ ३१ ॥

( सूत्र ३१वें की व्याख्या करते हुए आश्रयकार कहते हैं कि )—जिसमें कोई भी अर्थ समूह बिना परीक्षा किया हुआ माना जाता है—जिस प्रकार शब्दरूप द्रव्य तो अवश्य है किन्तु वह नित्य है अथवा अनित्य, इस प्रकार शब्द को द्रव्य मानकर उसके नित्यता अथवा अनित्यता की परीक्षा की जाती है । वह यह अभ्युपगम नामक सिद्धान्त कहा जाता है, जो परीक्षा करने वाले के बुद्धि के अनिश्चय ( उत्कर्ष ) के प्रसिद्ध करने की इच्छा तथा शब्द को द्रव्य मानने वाले बादी की धृष्टि के अपमान करने से भी प्रवृत्त होता है । ( किन्तु यह वार्तिककार को 'परबुद्धि का अपमान संगत नहीं मालूम पड़ता, क्योंकि उन्होंने पर ( दूसरे ) का अपमान करना अयुक्त होने के कारण माध्यकार का 'परबुद्ध्यवज्ञानाच्च प्रवर्तते' ऐसा कहना अयुक्त है, ऐसा वार्तिक में स्पष्ट कहा है । ( कुछ विद्वानों का ऐसा मत है कि अर्थापत्ति तथा अधिकरणसिद्धान्त का परस्पर में कोई भेद नहीं है किन्तु यह अयुक्त है क्योंकि वाक्यार्थ प्रतिपत्ति में उसके विपरीत वाक्यार्थ का ज्ञान होना है वह अर्थापत्ति होती है, जैसे 'शरीर से मोटा देवदत्त नामक पुरुष दिन को भोजन नहीं करता' इस वाक्य का दिन को भोजन न करना यह अर्थ है, उससे विपरीत ( उल्टा ) रात्रि में भोजन करने की विधिरूप जो 'अर्थापत्ति' है, वह वाक्य में सम्बद्ध ( न कि उसके विरुद्ध ) अर्थ है वह अधिकरणसिद्धान्त है इस प्रकार है अर्थापत्ति तथा अधिकरणसिद्धान्त का परस्पर भेद स्पष्ट ही है । ( और ये पूर्वोक्त चारों प्रकार के सिद्धान्त साक्षात् अपने से अथवा अर्थापत्ति के द्वारा कहे जाते हैं, इस कारण इन संपूर्ण सिद्धान्तों के भेदों के विचार का कोई प्रयोजन नहीं है ) ऐसा प्रिङ्गल नामक बौद्धाचार्य का भी आक्षेप सिद्धान्तों के विषय में यहाँ पर होता है जिसका खण्डन वार्तिक में विस्तारपूर्वक किया है जिसे पाठकों को उसी में देखना चाहिये ) ॥ ३१ ॥

अथावयवाः—

प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ॥ ३२ ॥

( ३३ ) न्यायस्वरूप सप्तम पदार्थ का निरूपण प्रकरण ।

( ३२वें सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) निदान् नामक पञ्च पदार्थों के वर्णन के पश्चात् सप्तम न्यायस्वरूप अवयव पदार्थ सूत्र में इस प्रकार है कि—

**पदपदार्थः**—प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनानि = प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय तथा निगमन नाम के, अवयवाः = अनुमानप्रयोगरूप न्याय के पाँच अवयव हैं । ३२

**भावार्थः**—जिस स्वार्थ अथवा परार्थानुमानरूप न्याय से किसी ( साध्य ) विषय की सिद्धि की जाती है उसके प्रतिज्ञा १ हेतु २ उदाहरण ३ उपनय, ४ तथा निगमन, ५ नाम के पाँच अवयव कहते हैं । ( इस सूत्र में बिना अवयवों के सामान्य लक्षण किये उनके विभागरूप उद्देश तथा उनके विशेष लक्षणों का अवसर हो नहीं है ) ऐसा कुछ विद्वान् आक्षेप करत हैं, जिसका तात्पर्यटीका में ऐसा परिहार किया है कि—विभाग बोधक भी यह सूत्र अवयवों के सामान्य लक्षण को भी सूचित करता ही है, क्योंकि 'अवयव' इम पद से ही सामान्यलक्षण जाना जाता है । क्योंकि अवयवत्वधर्म से एक वाक्यना दिसाई है, जो पदों के अत्यन्त असान्निध्य दूर करने से अपेक्षित होती हुई सम्बन्ध योग्य अर्थ के बोध से सिद्ध होती है, इस कारण परस्पर सम्बन्ध योग्य अर्थ को बोध करना ही प्रतिज्ञादि पाँचों अवयवों का सामान्य लक्षण 'अवयव' इम पद से ही सूत्र में सूचित हो जाता है । मीमांसक तान ही अवयव प्रथम के या अन्त के मानते हैं । तथा एकदेशी कुछ नैयायिक एवं भद्रबाहु नामक जैन मत के आचार्य ने भी दस अवयव माने हैं । जो ( १ ) प्रतिज्ञा, जैसे अहिंसा परमोधर्मः । ( २ ) प्रतिज्ञा विभक्ति ( जैसे जैनशास्त्र के अनुसार अहिंसा नामक धर्म ) । ( ३ ) हेतु ( अहिंसकों के देवताओं को प्रिय होने से ) । ( ४ ) हेतु-विभादि ( अहिंसकों को छोड़कर दूसरे लोक धर्मिकलोक में वाम नहीं कर सकते ) । ( ५ ) विषय, जैसे यज्ञ में जो कुछ हिंसा करने वाले भी स्वर्गलोक में वास करते हैं ऐसा कहना । ( ६ ) विषय-निषेध, जैसे अहिंसक कभी भी देवताओं को प्रिय नहीं होते । ( ७ ) दृष्टान्त, जैसे जैन हिंसा के भय से अन्न नहीं पकाते । ( ८ ) आशङ्का, जैसे दूसरे मनुष्य जो अन्न पकाते हैं उसे जैनी भी खाते हैं, इस कारण वे भी हिंसा दोष के भागी होते ही हैं । ( ९ ) आशङ्का प्रतिषेध, जैसे जैनियों के लिये ही जो अन्न, पकाया नहीं जाता है उसके दोषों से जैनियों को दोष नहीं होता । ( १० ) निगमन ( उपसंहार ) जैसे, इस कारण अहिंसा परम श्रेष्ठ धर्म है । भाष्यकार ने कहे हुए इन दस अवयवों में से संशय तथा संशयव्युदास के स्थान में भद्रचन्द्र के मत से ऊपर देखाये हुए आशङ्का तथा प्रतिषेध हैं यह यहाँ पर सादृश्य सख्या का है यह जान लेना चाहिये ।

( इन सम्पूर्ण अनेक मतों का खण्डन करने के लिये ही यह गौतम महर्षि का सूत्र है । इसमें दूसरे को बोध कराने वाले जो शब्द परस्पर में मिलकर परस्पर से कहे हुए अर्थ से सार्थक होते हुए प्रधान अर्थ के सिद्धि करने में वाक्यसमूह के अंग होने हैं उन्हें अवयव कहते हैं, क्योंकि ये प्रतिज्ञादि पाँच मिलकर वाक्य के विषय को सिद्ध करते हैं इस कारण इन प्रतिज्ञादिकों को अवयव कहा जाता है । भाष्य में इस प्रकार के अवयवों में जो पाँच जिज्ञासा आदि अधिक अवयव कहे हैं वे दूसरे को बोध नहीं कराते, इस कारण वे अनुमान वाक्यरूप न्याय के अवयव नहीं हो सकते । तथा जिसका निश्चय हो नहीं साधक होता है, जिज्ञासा तथा संशय ये दोनों निश्चित नहीं



दशावयवान्तके नैयायिका वाक्ये सञ्ज्ञकत्वे जिज्ञासा मशयः शक्यप्राप्तिः प्रयोजनं सशयव्युद्गम इति, ते कस्माज्ज्ञेयन्त इति ? । तत्र प्रतीयमानेऽर्थे प्रत्ययार्थस्य प्रवर्तिका जिज्ञासा । अप्रतीयमानमर्थं कस्माज्जिज्ञासते ? न नञ्चत्ता ज्ञातं हास्यामि धे.पाठस्य उपेक्षित्यं वेति । ना एता हानोपातोपेक्षानुद्धयस्तन्वद्धानस्यार्थस्तदर्थमयं जिज्ञासते । सा खल्वियममाधनमर्थस्येति । जिज्ञासाधिज्ञानं संशयश्च व्याहतधर्मोपमङ्गातात् तत्त्वज्ञाने प्रत्यासन्नः व्याक्तनयोर्धिधर्मयोरन्यतरत्तत्त्वं भवितुमर्हतीति । स पृथगुपदिष्टोप्यमाधनमर्थस्येति । प्रमाणः प्रमाणानि प्रमेयाधिगमार्थानि, सा शक्यप्राप्तिर्न साधकस्य वाक्यस्य भार्गव युज्यते प्रतिज्ञादिचदिति । प्रयोजनं तत्त्वावधारणमर्थसाधकस्य वाक्यस्य

होते । प्रयोजन तथा शक्यप्राप्ति की सिद्धि करने से ही बोधित होना ( जाना जाना ) है इस कारण प्रयोजन तथा शक्यप्राप्ति ये दोनों भी अनुमान वाक्यसमूह के अवयव नहीं हैं ) ऐसी खलौत्कार ने वहाँ समालोचना की है

( ३२वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार जैन मत के पुरोक्त दस अवयवों का वर्णन करते हुए आगे कहते हैं कि )—प्रश्न—‘कुछ जैन नैयायिक अनुमान वाक्य में ऐसे दस अवयव कहते हैं कि—जिज्ञासा १, संशय २, शक्यप्राप्ति ३, प्रयोजन ४, संशयव्युद्गम ऐसे प्रतिज्ञादि पाँच अवयवों से भिन्न पाँच अवयव और हैं, उनको सूत्रकार ने क्यों नहीं कहा है’ । उत्तर—उपरोक्त जैनियों के पाँच अवयवों में से सामान्यरूप से जाने हुए, विशेषरूप से न जाने हुए, अर्थ-पर्वतपद्धारूप ( धर्मों ) में विशेष रूप से ( वङ्गिमत्ता आदि रूप से ) जो पक्ष सन्दिग्ध है, उसमें ‘वङ्गिमान् है’ ऐसा ‘प्रत्यय’ है निश्चय, करना, जिसका, ग्रहण, त्याग अथवा अपेक्षाज्ञानरूप जो प्रयोजन है उस प्रयोज को प्रवृत्त करने वाली जिज्ञासा होती है ) ।

प्रश्न—न निश्चित किसे विषय को प्राणी क्यों जानने की इच्छा करना है ?

उत्तर—उस सन्दिग्ध विषय को वास्तविकरूप से जानकर उसका मैं त्याग या ग्रहण, करुणा, या उसको उपेक्षा करूँगा इसलिये ! वह यह त्याग, ग्रहण तथा उपेक्षा करने का ज्ञान, वास्तविक निश्चयरूप ज्ञान का प्रयोजन है, इस कारण वह, प्राणी विषयक निश्चय करने के लिये जिज्ञासा करता है । किन्तु यह जिज्ञासा अर्थ ( विषय ) की साधक नहीं है ( इस कारण गौतम महर्षि ने इसका अवयव नहीं माना है ) । ( संशय में विरुद्ध दो धर्मों की प्राप्ति होने के कारण उन दोनों धर्मों में से एक ही धर्म वास्तविक होगा इस प्रकार तत्त्वज्ञान के सर्वाप में वर्तमान होता है । उपरोक्त जिज्ञासा का आधार संशय भी है क्योंकि संशय ये प्रतीत होने वाले दो विरुद्ध धर्मों में से एक ही वास्तविक हो सकता है । ऐसा संशय न्याय का पूर्वाज्ञ होने के कारण शोच्य पदार्थों में महर्षि गौतम ने यद्यपि सूत्र में कहा है, किन्तु वह अर्थ का साधक नहीं होता ( अतः संशय भी अवयव नहीं हो सकता ) । तथा प्रमाण ( जानने वाले ताता पुरुष के प्रमेय विषय पद्यों के जानने के साधक प्रत्यक्ष आदि प्रमाण होते हैं यह शक्य प्राप्ति कहाती है, वह भी साधक वाक्य रूप पाँच अवयवों की प्रतिष्ठा हेतु आदिकों के समान भाग ( अंश ) नहीं हो सकती इस कारण अवयव नहीं है ) । एवं प्रयोजन जो तत्त्व ( वास्तविकता ) की अवधारण ( निश्चय ) रूप है वह भी अर्थसाधक अवयवों का युक्त है न कि उसका एक देश ( एक भाग ) है, इस कारण वह

फलं नैकदेश इति । संशयव्युदासः प्रतिपक्षोपवर्णनं तत्प्रतिषेधेन तत्त्वाभ्यनु-  
ज्ञानार्थम् , न त्वय साधकवाक्यैकदेश इति । प्रकरणे तु जिज्ञासादयः समर्था  
अवधारणीयार्थोपकारान् । तत्त्वार्थसाधकभावान् प्रतिज्ञादयः साधकवाक्यस्य  
भागा एकदेशा अवयवा इति ॥ ३२ ॥

तेषां तु यथाविभक्तानाम्—

साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा ॥ ३३ ॥

प्रज्ञापनीयेन धर्मेण धर्मिणो विशिष्टस्य परिग्रहवचनं प्रतिज्ञा, प्रतिज्ञा  
साध्यनिर्देशः । अनित्यः शब्द इति ॥ ३३ ॥

भी अवयव नहीं हो सकता तथा पाँचवा 'संशयव्युदास' जो विरुद्ध पक्ष में उपवर्णन ( कथन )  
रूप है जिससे विरुद्ध पक्ष का निषेध होकर तत्त्व ( वास्तविक विषय ) की अभ्यनुज्ञा ( स्वीकृति ) का  
ज्ञान होता है ( जिस प्रकार 'शब्द, अनित्य है, कार्य होने से' इस अनुमान में यदि शब्द नित्य  
हो तो कार्य न होगा इस 'विरुद्धपक्ष' अनित्यता के विरुद्ध नित्यता का कथन—यही संशय-  
व्युदास है । और तर्करूप यहाँ दूसरे प्रमाण को उठाता है, न कि प्रमाणरूप अनुमान वाक्य का  
अंगरूप अवयव है ) [ भाष्यकार कहते हैं कि ] ऐसा वह संशयव्युदास साधक अवयवसमूह का  
एकदेश न होने से अलग अवयव नहीं हो सकता किन्तु प्रकरण ( कथा की प्रवृत्ति होने ) में  
उक्त पाँच जिज्ञासादि धर्मियों के माने हुए अवयव समर्थ होते हैं, क्योंकि अवधारण ( निश्चय )  
करने योग्य अर्थ ( विषय ) में उपकारी होते हैं । और प्रतिज्ञा आदि गौतम-मतानुसार नैयायिकों  
के माने हुए पाँच अवयव, साधक न्यायरूप अनुमानवाक्य के भाग अर्थात् एकदेश हैं, क्योंकि वे  
वास्तविक अर्थ ( विषय ) के साधक होते हैं ( अर्थात् जिज्ञासा आदि पाँच अवयव कथा को उठाने  
हैं अतः कथा के अंग हैं वे स्वरूप से प्रकरण को उठाते हैं, न कि उनके ज्ञान की अपेक्षा कथा में  
होनी है जिसमें वे अपने शब्द से कहे हुए प्रकरण में भी अंग होते हैं जिस प्रकार प्रतिज्ञा आदि  
पाँच अवयव अपने ज्ञान से अपने अर्थों को प्रतिपादन करते हुए अंग होते हैं, इस कारण जिज्ञासा  
आदि के कहने वाले पदों का प्रयोग करना साधक वाक्यों में सर्वथा व्यर्थ है । जिज्ञासा आदि  
उत्पन्न होने ही कथा प्रवृत्ति में अंग होते हैं, न कि अपने ज्ञान की अपेक्षा रखते हैं, और प्रतिज्ञा-  
दिके जो ज्ञान होते हैं वे न्याय का उपकार करते हुए फलसिद्धि में उपयोगी होते हैं, इस कारण  
इनके जनने वालों का विचार किया जाता है यह कुछ आशय वहाँ पर जानल चाहिए ) ॥ ३२ ॥

३३ वें सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि—जिस प्रकार उपप्रतिज्ञा  
आदि पाँच अवयवों का विभाग कहा गया है उनमें से सूत्र ( साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा ) ॥ ३३ ॥

पवपदार्थ—साध्यनिर्देशः = सिद्ध करने योग्य अर्थ को निर्देश विचारके वचन में प्रतिज्ञा  
नाम के प्रथम अवयव कहते हैं ॥ ३३ ॥

आवार्थ—जिस प्रथम अवयव में सिद्ध करने योग्य अर्थ का कथन होता है उसे प्रतिज्ञा नामक  
प्रथम अवयव कहते हैं । जैसे शब्द अनित्य है यह प्रतिज्ञा का उदाहरण है ॥ ३३ ॥

( ३३ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) जानने योग्य ( सिद्ध करने योग्य )  
अनित्यता इत्यादि धर्म से विशिष्ट ( युक्त ) धर्म ( पक्ष ) शब्द आदि के परिग्रह ( स्वीकार )  
रूप वचन को प्रतिज्ञा कहते हैं ( अर्थात् साध्यरूप से स्वीकार किये हुए अर्थ का वचन प्रतिज्ञा

**उदाहरणसाधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतुः ॥ ३४ ॥**

उदाहरणेन सामान्यात्साध्यस्य धर्मस्य साधनं प्रज्ञापनं हेतुः साध्ये प्रति-  
सन्धाय धर्ममुदाहरणे च प्रतिसन्धाय तस्य साधनतावचनं हेतुः । उत्पत्ति-  
धर्मकत्वादिति । उत्पत्तिधर्मकमनित्यं दृष्टमिति ॥ ३४ ॥

**किमेतावद्धेतुलक्षणमिति ? नेत्युच्यते । किं तर्हि ?**

कहानी है, यह सूत्र का अर्थ है ) जिस प्रकार शब्द अनित्य है हम प्रकार सिद्ध करने योग्य अनित्यता युक्त शब्द है यह साध्य निर्देश प्रतिष्ठा नामक प्रथम अवयव है । ३३ ।

कमप्राप्त द्वितीय अवयव हेतु का लक्षण सूत्रकार हम प्रकार करने है कि—

**पदपदार्थ—**उदाहरणसाधर्म्यात् = दृष्टान्त विशेषरूप उदाहरण के ( सादृश्य ) समान धर्म होने से, साध्यसाधन = सिद्ध करने योग्य अर्थ को सिद्ध करने वाला, हेतु = हेतु नामक द्वितीय अवयव कहाता है ॥ ३४ ॥

**भावार्थ—**जिस अवयव नाम से शब्द में अनित्यता के सिद्ध करने में दृष्टान्तविशेषरूप उदाहरण नामक तृतीय अवयव की समानता से ( अनित्यता रूप साध्य ) सिद्ध होता है उसे हेतु नामक द्वितीय अवयव कहते हैं ( इस सूत्र में यह लक्ष्यपद है, और 'साध्यसाधनं' यह हेतु का नाधारण लक्षण है और उदाहरण साधर्म्य से यह जिससे सिद्ध किया जाय जिससे हम उत्पत्ति से 'कृतकत्वात्' यह अनित्यता का साधन ( साधर्म्यहेतुक विशेष लक्षण है ) वचन सूचित होता है आगे कई जाने वाले इन्वाभाम ( दुष्ट हेतु ) साधन नहीं होने इस कारण उनकी इस पद से व्यावृत्ति हो जाती है ॥ ३४ ॥

( ३४ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि - ) उदाहरण के साथ समानता होने के कारण सिद्ध करने योग्य अनित्यता आदि धर्म के साधन करने वाले अर्थात् जानने वाले अवयव का नाम है हेतु अवयव अर्थात् साधन करने योग्य पक्ष में साध्य धर्म की जानकर तथा उदाहरण में भी उसी धर्म को जानकर और उसका सिद्ध करने वाले वचन का नाम है हेतुनामक द्वितीय अवयव जैसे शब्द अनित्य है इस पूर्वोक्त प्रतिष्ठा का साधक वचन है उत्पत्ति वाला होने से यह वचन, क्योंकि उत्पत्ति धर्म वाले संसार के घट आदि पदार्थ अनित्य देखे जाते हैं । ( इस भाष्य में सूत्र के 'साधर्म्यात्' इस पद की 'सामान्यात्' ऐसी व्याख्या की गई है, क्योंकि जो धर्म साध्य ( साधन योग्य पक्ष ) में होता है वह वैसा ही उदाहरण में भी होता है । तथा 'साध्यस्य' इत्यादि साध्यसाधन पद की व्याख्या है केवलधर्मों पक्ष में ही शान ही इस कारण 'धर्मस्य' यह पद दिया है, जिससे धर्म सहित धर्मों लिया जाता है । इसी उक्त बात का 'प्रति-सन्धाय' इस पद से स्पष्टीकरण किया है, सूत्र में 'उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यस्य' इस उक्ति से अन्वय तथा पक्षधर्मता ( पक्ष में रहना ), एवं अन्वय, व्यतिरेक तथा पक्षधर्मता इन तीनों की भाँ हेतु में सूचना होती है, एवं 'साध्यसाधनं' इस पद में साध्यपद के ग्रहण से अवाधित-विषयता ( विषय का बाध ) न होना, तथा अस्वप्रतिपक्षता ( विरोधी हेतु का न होना ये दोनों भी सूचित होते हैं । ) ॥ ३४ ॥

( ३५ वें सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार प्रश्नपूर्वक समाधान करते हुए द्वितीय 'वैधर्म्य' हेतु के लक्षण की देखाते हैं कि )—प्रश्न—क्या इतना ही हेतु अवयव लक्षण है ? ( उत्तर—नहीं ) ।

तथा वैधर्म्यात् ॥ ३५ ॥

उदाहरणवैधर्म्याच्च साध्यसाधनं हेतुः । कथम् ? अनित्यः शब्दः उत्पत्ति-  
धर्मकत्वान् अनुत्पत्तिधर्मकं नित्यं यथा आत्मादि द्रव्यमिति ॥ ३५ ॥

साध्यसाधर्म्यात्तद्वर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् ॥ ३६ ॥

साध्येन साधर्म्यं समानधर्मता । साध्यसाधर्म्यात्कारणान्तद्वर्मभावी दृष्टान्त

प्रश्न—तो दूसरा क्या लक्षण है इस प्रश्न के उत्तर में सूत्रकार ने द्वितीय हेतु नामक अवयव का लक्षण देता कहा है ।

पदपदार्थ = तथा = उसी प्रकार, वैधर्म्यात् = साध्य के विरुद्ध धर्म होने से भी हेतु नामक द्वितीय अवयव होता है ॥ ३५ ॥

भाषार्थ = जिस प्रकार उदाहरण के समान धर्म होने से हेतु नामक अवयव पक्ष में साध्य का साधक होता है, उसी प्रकार उदाहरण के साथ वैधर्म्य ( विरुद्ध धर्म ) होने से भी हेतु साध्य का साधक होता है इस सूत्र में पूर्व सूत्र के 'साध्यसाधनं' इस पद के साथ सम्बन्ध का उदाहरण के विरुद्ध धर्म के होने से भी हेतु नामक अवयव साध्य की सिद्धि करता है यही दूसरा वैधर्म्य नामक हेतु अवयव है ॥ ३५ ॥

सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—उदाहरण के विरुद्ध धर्म होने से भी प्रस्तुत साध्य के साधक वचन को भी हेतु नाम के अवयव कहते हैं । प्रश्न—कैसे ? उत्तर—शब्द अनित्य है, उत्पत्तिरूप धर्म से रहित होने के कारण—क्योंकि उत्पत्ति धर्म से रहित पदार्थ नित्य होते हैं, जैसे अत्मा, आकाश इत्यादि द्रव्य । ( इस प्रकार, साध्य की सिद्धि करने वाला अवयव हेतु होता है, यह दोनों विशेष लक्षणों में रहने वाला हेतु का सामान्य लक्षण, तथा उदाहरण के समान धर्म होने से साध्य का साधक एवं उदाहरण के विरुद्ध धर्म होने से साध्य-साधक ऐसे साधर्म्य हेतु एवं वैधर्म्य हेतु ऐसे दो विशेष लक्षण हेतु अवयव के सिद्ध होते हैं ॥ ३५ ॥

क्रमप्राप्त तीसरे उदाहरण नामक अवयव का सूत्रकार लक्षण करते हैं कि—

पदपदार्थ = साध्यसाधर्म्यात् = साध्य के समान धर्म होने के कारण, तद्वर्मभावी = साध्य के धर्म को रखने वाला, दृष्टान्त, उदाहरणम् = साधर्म्य नाम का उदाहरण अवयव कहाता है ३६॥

भाषार्थ = हेतु के समान साध्य ( साधनवीज्य ) शब्दादिकों के साथ समानधर्म कार्यता ( अनित्यता ) आदि वाली होने से उसे शब्द में धाला रूप दृष्टान्त शब्द में अनित्यता की सिद्ध करता है, अतः शब्द के अनित्य होने में धाला में रहने वाला कार्यता साधर्म्य दृष्टान्त रूप उदाहरण होता है । इस सूत्र में भी हेतु के समान पक्ष के समानधर्म वाला दृष्टान्त उदाहरण होता है, ऐसा सामान्य लक्षण एवं साध्य ( पक्ष ) के समान धर्म वाला होने से उसके धर्म रखने वाला दृष्टान्त साधर्म्य उदाहरण एवं 'तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम्' इस अग्रिम सूत्र में कहा हुआ पक्ष के विरुद्ध धर्म वाला होने से उसके धर्म को न रखने वाला दृष्टान्त वैधर्म्य नामक उदाहरण होता है ऐसे दो विशेष उदाहरण नामक अवयवों के लक्षण जान लेना चाहिये ।

( ३६ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—साध्य ( धर्म ) शब्द के साथ जो धाला रूप दृष्टान्त का कार्यता धर्म है वह अनित्यता की लेकर साध्य ( पक्ष ) शब्द एवं धाला रूप दृष्टान्त में समान है, इस कारण दृष्टान्त में समानधर्मता है, इस साध्य साधर्म्य से उसी साध्य ( पक्ष ) शब्द का जो धर्म अर्थात् दूसरा धर्म ( जिससे युक्त शब्द साधन करने के शब्दाका विपर्ययो



इति । तस्य धर्मस्तद्धर्मः । तस्य—साध्यस्य । साध्यं च द्विविधं धर्मविशिष्टो वा धर्मः शब्दस्यानित्यत्वं, धर्मविशिष्टो वा धर्मो अनित्यः शब्द इति । इहो-त्तरं तदग्रहणेन गृह्यत इति । कस्मान् ? पृथग्धर्मवचनान् । तस्य धर्म-स्तद्धर्मस्तस्य भावस्तद्धर्मभावः स यस्मिन् दृष्टान्ते वर्तते न दृष्टान्तः साध्य-साधर्म्यादुत्पत्तिधर्मकत्वात्तद्धर्मभावी भवति, स चोदाहरणमित्यने । नत्र यदु-त्पद्यते तदुत्पत्तिधर्मकम् । तच्च भूत्या न भवति आत्मानं जहानि निरुध्यत इत्यनित्यम् । एवमुत्पत्तिधर्मकत्वं साधनमनित्यत्वं साध्यम् । सोऽयमेकस्मि-न्द्वयोर्धर्मयोः साध्यसाधनभावः साधर्म्यादवस्थित उपलभ्यते, तं दृष्टान्त उप-

रहा है ) अनिरपता वह है जिसमें उसे ( धात्री ) को साध्य उदाहरण जानना । इस सूत्र के तद्धर्मभावी' इस पद में 'तस्य' उसका, धर्मः धर्म ऐसा पक्षी तत्पुरुष समाप्त करना । जिसमें 'तस्य' उसका अर्थात् साध्य का और वह साध्य धर्मों से युक्त धर्म, जैसे शब्द की अनित्यता, अथवा धर्म से युक्त धर्मों जैसे शब्द अनित्य है । इस दो पक्षों में से सूत्र के 'तद्धर्मभाव' इस पद के 'तत्' इस पद से द्वितीय धर्मविशिष्ट धर्मों यह लिया जाता है । प्रश्न—क्यों ? उत्तर—धर्म की पृथक् वक्ति होने से । उस धर्म उक्त धर्मों ( शब्द ) का जो ( अनित्यता ) वह हुआ तद्धर्म उसका जो भाव ( रहना ) वह हुआ तद्धर्मभाव, वह जिस दृष्टान्त ( धात्री ) में रहता है । वह दृष्टान्त ( धात्री ) साध्य ( पक्ष ) के समान ( अनित्यता ) धर्म वाली होने के कारण तद्धर्मभावी ( उस पक्ष शब्द के समान अनित्यता धर्म वाला होता है, और यह शब्द में अनित्यता सिद्ध करने में साधर्म्य उदाहरण माना जाता है । उसमें जो उत्पन्न होता है वह उत्पत्ति रूप धर्म वाला होता है और वह पूर्व में न रहता हुआ उत्पन्न होकर पुनः नहीं रहता, अर्थात् अपने को छोड़ देता है—( नष्ट हो जाता है ) इस कारण अनित्य होता है । इस प्रकार उत्पत्ति धर्म वाला होता वह साधन ( हेतु ) तथा अनित्यता ( अनित्य होना ) यहाँ शब्द, अनित्य है, उत्पत्ति वाला होने से इस अनुमान में साध्य अनित्यता का ( साधन करने के योग्य ) है । वह यह एक ( शब्द ) में अनित्यता तथा उत्पत्ति धर्मवान् इन दोनों धर्मों का साध्य साधन भाव ( साध्य तथा साधन होना पूर्वोक्त साधर्म्य से व्यवस्थित ( व्यवस्था युक्त ) उपलब्ध होता है ( मिलता है ) उसको धात्री रूप दृष्टान्त में जानने वाला प्राणी शब्द रूप पक्ष में भी अनुमान से सिद्ध करता है कि—शब्द भी उत्पत्ति धर्म वाला होने के कारण धात्री के समान अनित्य ऐसा । इसमें जिससे उदाहरण दिया जाता है दो धर्मों का परस्पर में साध्य तथा साधन का भाव ( धर्म ) उसे उदाहरण कहते हैं ऐसा सूत्र के उदाहरण शब्द का अर्थ है । ( यहाँ पर उदाहरण इस पद में उपरोक्त उदाहरण शब्द कारण फारक में होने से वाक्य रूप वचन उदाहरण है और दृष्टान्त अर्थ है, "अर्थ तथा वचन इन दोनों की समान आधारता नहीं हो सकती क्योंकि खींग वाली है ऐसा कहना गौ के आशय में नहीं होता" ऐसा आक्षेप वार्तिक में देखा कर उसका ऐसा समाधान भी किया है कि—दृष्टान्त के वचन में विशेषण होने से स्वतन्त्र दृष्टान्त उदाहरण नहीं होता, किन्तु साध्य के साधर्म्य से तद्धर्मभावी ( उसके धर्म की रखता हुआ ) जो कहा जाता है वह दृष्टान्त होता है । वचन रूप उदाहरण का दृष्टान्त के अनुरूप स्वरूप से लक्षण नहीं हो सकता, अतः अपने फलने वाले वचन ( वाक्य ) का दृष्टान्त के अनुरूप स्वरूप से लक्षण समानाधिकरण हो सकता है ऐसा, यह उत्तर ( समाधान ) अभिप्राय है । यह सूचक होने से लक्षण समानाधिकरण हो सकता है ऐसा, यह उत्तर ( समाधान ) अभिप्राय है । यह व्याख्या साध्य, वार्तिक तथा तात्पर्य टीका के अनुसार है । दूसरी ऐसी भी व्याख्या हो सकती है

लभमानः शब्देऽप्यनुमिनोति—शब्देऽप्युत्पत्तिधर्मकत्वादित्यः स्थाल्यादिव-  
दित, उदाह्रियतेऽनेन धर्मयोः साध्यसाधनभाव इत्युदाहरणम् ॥ ३६ ॥

तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम् ॥ ३७ ॥

इष्टान्त उदाहरणमिति प्रकृतम् । साध्यवैधर्म्योदत्तधर्मभावी इष्टान्त उदाहर-

ति—‘अनित्यता रूप साधन्य के साथ समानाधिकरणता ( एकाग्रता ) होने से साध्य के आशय में वर्तमान उत्पत्ति धर्माश्रयता रूप दूसरे धर्म को लेकर साध्य धर्म का आशय इष्टान्त साधन्य उदाहरण होता है’ किन्तु धर्म रूप इष्टान्त का धर्म रूप साध्य के साथ साधन्य न हो सकने के कारण इस व्याख्या को आचार्यों ने छोड़ दिया है ऐसा प्रतीत होता है । किन्तु भाष्य में ही यहाँ पर आगे ऐसा मिलता है कि साधन्य पक्ष से एक में दो धर्मों की व्यवस्था करने वाले का ग्रहण किया है न कि साध्य का इस प्रकार के कायता तथा अनित्यता पर धार्य रूप इष्टान्त में समानाधिकरण होना आवश्यक है यह सिद्ध होता है ऐसी खोजकार ने यहाँ आलोचना की है ) ।

( तथा यहाँ पर आचार्यों के एकदेशी नवी के अनुसार इस उदाहरण के सूत्र में अनेक प्रकार के पाठों की कल्पना कर ऋषि नीतम-कथित हो लक्षण को स्थापना वातिक में की गई है जो वातिक में स्वयं पाठकों को देख लेनी चाहिये ) ॥ ३६ ॥

( पूर्व प्रदर्शित दो प्रकार के उदाहरणों में से प्रथम साधन्य उदाहरण का स्वरूप वर्णन कर द्वितीय वैधर्म्य नामक उदाहरण का स्वरूप सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ = उद्विपर्ययात् वा = अथवा उत्त ( साध्य ) के विपरीत धर्म से, विपरीतम् = साध्यधर्म को न रखने वत्ता, ( वैधर्म्य उदाहरण होता है ) ॥ ३७ ॥

साधार्य = जिस प्रकार साध्य ( पक्ष शब्दादिक ) के समान उत्पत्ति रूप धर्म वाले अनित्य धार्य आदि के उदाहरण से शब्द में अनित्यता सिद्ध होती है, उसी प्रकार उत्पत्तिरहित नित्य आत्मा आदि रूप उदाहरण के वल से भी शब्द में अनित्यता सिद्ध होती है ( इस सूत्र में वा का अर्थ नि समुच्चय ( समुदाय ) । इसी कारण भाष्यकार ने सूत्र की व्याख्या में ‘अनित्यः साध्यः’ यह पूर्व सूत्र में दिखाया हुआ अन्वय तथा व्यतिरेक रखने वाला उदाहरण इस सूत्र में भी दिखाया है, तथा साधन ( हेतु ) के धर्म के न रखने के कारण साध्य वा धर्म नहीं रहता यह भी कहा है, किन्तु यह अत्युक्त है क्योंकि अन्वय तथा व्यतिरेक व्याप्ति वाले हेतु में वैधर्म्य रहने पर भी साधन्य का उदाहरण देना ही उचित होता है क्योंकि उस हेतु में साधन्य होने से ही विरुद्ध धर्म की प्रतीति भी हो जाती है तथा सरल मार्ग से सिद्ध होने वाले विषय की वक्त ( टेड ) मार्ग से सिद्ध करना ठीक नहीं इत्यादि रूप से भाष्यों के उदाहरण में अशुद्धा प्रकट कर तादर्थ्य शंकाकार ने ( जीवयुक्त शरीर आत्मा से रहित नहीं होने है, प्राणादि रहित हो जाने की आपत्ति से घट के समान ऐसा दूसरा उदाहरण भी दिया है ) ॥ ३७ ॥

( ३७ वें सूत्र की व्याख्या भाष्यकार करते हैं कि )—इस सूत्र में पूर्व सूत्र के समान इष्टान्त उदाहरण यह दोनों पद प्रस्तुत हैं ( अर्थात् साध्य धर्म से विपरीत धर्म होने वाला इष्टान्त उदाहरण होता है, ऐसा पूर्व सूत्र से सम्बन्ध करना चाहिये ) साध्य पक्ष शब्दादिका के ) विरुद्ध धर्म होने के कारण उसके अनित्यतादि धर्मों को न रखने वाला इष्टान्त वैधर्म्य नामक उदाहरण होता है । जैसे शब्द, अनित्य है उत्पत्ति धर्म वाला होने से । आत्मा आकाशादि द्रव्य उत्पन्न न होने वाले नि य होने हैं । वह यह आत्मा आदि ‘इष्टान्त है, जो साध्य ( पक्ष शब्द ) के उत्पत्ति धर्म से

णमिति । अनित्यः शब्द उत्पत्तिधर्मकत्वात् अनुत्पत्तिधर्मकं नित्यमात्मादि, सोऽयमात्मादिदृष्टान्तः साध्यवैधर्म्यादन्यत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यधर्मभावी-योऽसौ साध्यस्य धर्मोऽनित्यत्वं स तस्मिन् न भवतीति । अत्रात्मादौ दृष्टान्त उत्पत्तिधर्मकत्वस्याभावादनित्यत्वं न भवतीति उपलभमानः शब्दे विपर्ययमनुमिनोति उत्पत्तिधर्मकत्वस्य भावादनित्यः शब्द इति । साधर्म्योक्तस्य हेतोः साध्यसाधर्म्यात्तद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् । वैधर्म्योक्तस्य हेतोः साध्यवैधर्म्यादनित्यधर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् । पूर्वस्मिन् दृष्टान्ते यौ तौ धर्मौ साध्यसाधनभूतौ पश्यति साध्येऽपि तयोः साध्यसाधनभावमनुमिनोति । उत्तरस्मिन् दृष्टान्ते तयोर्धर्मयोरकस्याभावादितरस्याभावं पश्यति तयोर्कस्याभावादितरस्याभावं साध्येऽनुमिनोतीति । तदेतद्वेत्वाभासेषु न सम्भवतीत्यहेतव्यो हेत्वाभासाः । तदिदं हेतूदाहरणयोः सामर्थ्यं परमसूक्ष्मं दुःखयोर्धं पण्डितरूपवेदनीयमिति ॥ ३७ ॥

विपरीत उत्पत्ति धर्म वाला न होने के कारण पक्ष शब्द के अनित्यता धर्म को नहीं रखता अर्थात् जो साध्य ( पक्ष शब्द ) का अनित्यता रूप धर्म है वह उस आत्मादि दृष्टान्त में नहीं है । इस कारण इस आत्मा आदि दृष्टान्त में उत्पत्ति धर्म न रहने के कारण अनित्यता भी नहीं है, ऐसा जानने वाला शब्द रूप पक्ष में उसके विपर्यय ( विपरीत धर्म ) को ऐसी अनुमान द्वारा सिद्ध करता है कि—उत्पत्ति रूप धर्म शब्द रूप ( साध्य-पक्ष ) में होने से शब्द अनित्य है । ( पूर्व में प्रदर्शित दो प्रकार के उदाहरणों का पृथक् पृथक् लक्षण दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—साधर्म्य उदाहरण से दिये हुए हेतु के साध्य धर्म की समान-धर्मता के कारण साध्य ( पक्ष ) के धर्म को रखने वाला दृष्टान्त उदाहरण प्रथम साधर्म्य नामक उदाहरण होता है । वही प्रकार वैधर्म्य उदाहरण से दिये हुए हेतु के साध्य के वैधर्म्य के कारण साध्य ( पक्ष ) के धर्म को न रखने वाला दृष्टान्त दूसरा उदाहरण वैधर्म्य उदाहरण कहता है । अर्थात् साधर्म्य दृष्टान्त में जिन उत्पत्तिधर्मता तथा अनित्यता इन दोनों धर्मों में से उत्पत्ति धर्म होना साधन है तथा अनित्य होना साध्य है ऐसा जो देखता है, पक्ष रूप साध्य ( शब्दादि को ) में भी उन दोनों धर्मों का साध्य-साधन भाव है, अर्थात् धाली के समान शब्द उत्पत्ति धर्मवाला होने के कारण अनित्य है ऐसा अनुमान साधर्म्य उदाहरण के बल से होता है और उत्तर ( दूसरे ) आत्मा रूप दृष्टान्त में उन दोनों ( अनित्यता तथा उत्पत्तिधर्मता ) में से एक ( उत्पत्ति रूप ) धर्म को न होने के कारण दूसरे अनित्यता रूप धर्म का अभाव ऐसा दिखाता है, उन दोनों ( अनुत्पत्तिधर्मता एवं नित्यता ) में से अनुत्पत्ति धर्म शब्द में न होने के कारण उसमें दूसरा नित्यता रूप धर्म भी नहीं है, ऐसा विरुद्ध धर्मवाले आत्मा आदि के दृष्टान्त के बल से अनुमान होता है किन्तु वह यह साधर्म्य एवं वैधर्म्य उदाहरण का स्वरूप दृष्ट हेतुओं में नहीं हो सकता अतः वे सदैव नहीं हो सकते इसलिये हेत्वाभास ( दृष्ट हेतु ) होते हैं । पूर्व प्रदर्शित यह दोनों प्रकार के हेतु तथा उदाहरणों का साधर्म्य, तथा वैधर्म्य अत्यन्त सूक्ष्म ( गूढ़ ) होने के कारण यह से ( बड़े परिश्रम से ) जानने योग्य है, अतः इसे प्रशस्त ( पूर्ण स्तुत्यत्ति रखने वाले ) पण्डित जान सकते हैं न कि सामान्य पण्डित । ३७ ॥

( उदाहरणों के नाम के तृतीय अवयव के पश्चात् चतुर्थ अवयव उपनय का सूना करे ऐसा लक्षण कहते हैं कि )—

उदाहरणापेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनयः॥३८॥

उदाहरणापेक्षः उदाहरणतन्त्रः उदाहरणवशः । वशः—सामर्थ्यम् । साध्यसाधर्म्ययुक्ते उदाहरणे स्थाल्यादि द्रव्यमुत्पत्तिधर्मकमनित्यं दृष्टं तथा शब्द उत्पत्तिधर्मक इति साध्यस्य शब्दस्योत्पत्तिधर्मकत्वमुपसंह्रियते । साध्य-वैधर्म्ययुक्ते पुनरुदाहरणे आत्मादि द्रव्यमनुत्पत्तिधर्मकं नित्यं दृष्टं न तथा शब्द इति, अनुत्पत्तिधर्मकत्वस्योपसंहारप्रतिषेधेनोत्पत्तिधर्मकत्वमुपसंह्रियते । तद्विदमुपसंहारद्वैतमुदाहरणद्वैताद्भवति । उपसंह्रियतेऽनेनेति चोपसंहारो वेदि-तव्य इति ॥ ३८ ॥

**पदपदार्थः** = उदाहरणापेक्षः = पूर्वोक्त दो प्रकार के उदाहरण के अपेक्षा रखने वाला, तथा = वैसा ही, इति = इस प्रकार, उपसंहारः = उपसंहार करना ( ले आना ), न तथा = वैसा नहीं है । इति = इस प्रकार, वा = अथवा, साध्यस्य = साध्यकर्म का, उपनय, = उपनय नाम का चतुर्थ अवयव होना है ॥ ३८ ॥

**भावार्थः** = पूर्वप्रदर्शित शब्दरूप धर्मों में थाली, अथवा आत्मादय उदाहरण के बल कम से साधर्म्य एवं वैधर्म्य साधक कार्यत्व हेतु से साध्य ( अनित्यता को देखाने के पश्चात् उन उदाहरणों के अधीन शब्द रूप धर्म में थाली के समान यह शब्द कार्य ( उत्पत्ति धर्म ) वाला होने के कारण अनित्य वैसा ही है इस प्रकार साधर्म्य नामक उपसंहार करना, अथवा आत्मा के समान यह शब्द उत्पत्ति धर्महीन न होने के कारण वैसा नित्य नहीं है इस प्रकार वैधर्म्य नाम का उपसंहार करना ( शब्द में ले आना ) उपनय नामक चतुर्थ अवयव कहाना है । ( इसमें भी उदाहरण का अपेक्षा रखने वाला साध्य का उपसंहार उपनय कहाना है यह उपनय का सामान्य लक्षण, तथा उदाहरण के साधर्म्य से, एवं वैधर्म्य से साध्य का उपसंहार-कर्म से साधर्म्य नामक एवं वैधर्म्य-नामक उपसंहार का विशेष लक्षण जान लेना चाहिये ) ॥ ३८ ॥

( ३८वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र के ‘उदाहरणापेक्षः’ इस पद का उदाहरण के तन्त्र उदाहरण के वश ( अधीन होने वाला ) यह अर्थ है । जिसमें ‘वश’ शब्द का अर्थ है सामर्थ्य जैसे साधर्म्ययुक्त उदाहरणमें थाली आदि पार्थिव द्रव्य उत्पत्ति धर्म वाला होने से अनित्य देखने में आता है उसी प्रकार शब्द भी उत्पत्ति धर्म वाला है इस प्रकार साधन करने योग्य शब्द रूप धर्म में उत्पत्ति धर्म का उपसंहार किया जाता है । और साध्य ( शब्द ) के विरुद्ध धर्म वाले उदाहरण में आत्मा, आकाश इत्यादि द्रव्य उत्पत्ति धर्म से रहित नित्य देखने में आते हैं, वैसा ( अनुत्पत्ति धर्मयुक्त नित्य ) शब्द रूप धर्म नहीं है, इस प्रकार अनुत्पत्ति धर्म के उपसंहार के निषेध द्वारा शब्द में उत्पत्ति धर्म का उपसंहार किया जाता है । वह यह साधर्म्य तथा वैधर्म्य रूप दो प्रकार के पूर्वोक्त उदाहरणों के होने से उपसंहार भी साधर्म्य तथा वैधर्म्य दो प्रकार से होता है । इस सूत्र में जिससे उपसंहार किया जाता है उसे उपसंहार कहते हैं ऐसा उपसंहार शब्द का अर्थ जानना चाहिये । ( जिसे चतुर्थ उपनयनामक अवयव कहते हैं ) क्योंकि वचन रूप उपनयन में लक्षण का समन्वय करना है ॥ ३८ ॥



द्विविधस्य पुनर्हेतोर्द्विविधस्य चोदाहरणस्योपसंहारद्वये च समानम्—

हेत्वपदेशान्प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनम् ॥ ३९ ॥

साधर्म्योक्ते वा वैधर्म्योक्ते वा यथोदाहरणमुपसंह्रियते तस्मादुपपत्तिधर्मक-  
त्वादित्यः शब्द इति निगमनम् । निगम्यन्ते अनेनेति प्रतिज्ञाहेतूदाहरणो-

( ३९वें सूत्र का अन्वयार्थ देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—पूर्वोक्त साधर्म्य तथा वैधर्म्य नामक हेतु तथा साधर्म्य एवं वैधर्म्य नामक दो प्रकार के उदाहरण तथा उक्त प्रकार के दोनों उपनय ( उपसंहार ) के दो प्रकार के होने पर भी समान है—

पदपदाद्य = हेत्वपदेशान् = हेतु के कथन से, प्रतिज्ञायः = साधर्म्यनिर्देश रूप प्रतिज्ञा नामक प्रथम अवयव का, पुनः = पुनः, वचन = वचन को, निगमनम् = निगमन नाम का पंचम अवयव कहते हैं ॥ ३९ ॥

भाषार्थ = जिस शब्द आदि धर्म में अनित्यतादि साध्य की पूर्वोक्त सिद्धि करने में द्विये हुए कार्यत्वादि रूप हेतु तथा धात्री आत्मा आदि साधर्म्य एवं वैधर्म्य से उदाहरण तथा उपनय नामक चारों अवयवों का हेतु के कथनपूर्वक साध्य निर्देश मतः ( शब्द अनित्य है कार्य होने से ) ऐसा पुनः प्रतिज्ञा का कहना स्वरूप पंचम अन्तिम वाध ज्ञान विरोधी अनुमान से रहित निगमन ( सिद्धान्त ) नामक अवयव कहा जाता है, यह निगमन का उक्त और हेतु आदि अवयवों का समान लक्षण है । ( यद्यपि सिद्ध के कथन ही से निगमन होता है और साध्य का कथन प्रतिज्ञा ही नहीं है, तथापि जो प्रतिज्ञा में ( अनित्यतादि ) साध्य था वही निगमन अवयव में सिद्ध होता है, इस कारण एक ही की लेकर समान विषय होने के कारण प्रतिज्ञा ऐसा व्यवहार किया जाता है, इस कारण पुनः ऐसा सूत्र में कहना संगत है ॥ ( यहाँ कुछ विद्वानों का ऐसा आक्षेप है कि—प्रतिज्ञा में गतार्थ होने के कारण निगमन नामक अवयव किसी साध्य के सिद्धि का अंग नहीं हो सकता इसका उत्तर यह है कि प्रतिज्ञा से लेकर उपनय पर्यन्त चार अवयवों में से १-हेतु का पक्ष में रहना, २-सपक्ष में रहना तथा ३-विपक्ष में न रहना ऐसे तीन अथवा केवलान्वयी हेतु में केवल पक्षमन्त्र तथा सपक्ष में रहना इस प्रकार केवल व्यतिरेकी हेतु में पक्षसत्त्व तथा विपक्ष में न रहना ये दो रूप साध्य होते हैं, यह सिद्ध हो सकता है किन्तु विषय का वाध न होना रूप हेतु की 'अवाधितता' तथा विरोधी अनुमान का न होना रूप 'असत्प्रतिपक्षितत्व' ये दो रूप सिद्ध नहीं होते । पक्षमन्त्र से लेकर असत्प्रतिपक्षतापर्यन्त पाँच या चार हेतु के रूपों में से ही हेतु तथा साध्य की व्याप्ति सिद्ध होती है इस कारण हेतु का अवाधितत्व तथा असत्प्रतिपक्षितत्व इन दोनों रूपों को सूचित करने के लिये निगमन नामक पंचम अवयव को भी आवश्यकता है, नहीं तो विषय का वाध अथवा विरोधी अनुमान होने से साध्य के न होने की विपरीत आपत्ति हो जायगी । यह आपत्ति प्रतिज्ञा के विषयव्यपत्ति के प्रत्यक्षादि प्रमाण समूह रूप मूल कारण वाले प्रतिज्ञादि अवयवों की सिद्धि होने के कारण प्रातश्चात क विषय ( शब्दादिकों की अनित्यता ) के सिद्ध होने से प्रतिज्ञा के पुनः कथन रूप निगमन में व्यपिष्ट हो जाता है । केवल प्रतिज्ञा से यह आपत्ति नहीं हट सकती, क्योंकि यह साध्य मात्र ( शब्द अनित्य नहीं है ) का सिद्धि करनी है, अतः निगमन आवश्यक है यह सिद्ध होता है ॥ ३९ ॥

( ३९वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—साधर्म्य उदाहरण के अनुसार अथवा वैधर्म्य उदाहरण के अनुसार हेतु के कहने पर उदाहरण के अनुरूप उपसंहार ( उपनय ) अवयव

पनया एकत्रेति निगमनम् । निगम्यन्ते—समर्थ्यन्ते—सम्बध्यन्ते । तत्र सामर्थ्योक्ते तादृशो वाक्यमनित्यः शब्द इति प्रतिज्ञा । उत्पत्तिधर्मकत्वादिति हेतुः । उत्पत्तिधर्मकं स्थाल्यादि द्रव्यमनित्यमित्युदाहरणम् । तथा चोत्पत्तिधर्मकः शब्द इत्युपनयः । तस्मादुत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यः शब्द इति निगमनम् । वैधर्म्योक्तेऽपि, अनित्यः शब्द उत्पत्तिधर्मकत्वान् अनुत्पत्तिधर्मकमात्मादि द्रव्यं नित्यं दृष्टं, न च तथाऽनुत्पत्तिधर्मकः शब्दः तस्मादुत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यः शब्द इति ।

अवयवमुदाये च वाक्ये सम्भूयेतरेतराभिसम्बन्धात्प्रमाणान्यर्थान् साधयन्तीति । सम्भवस्तावत्—शब्दविषया प्रतिज्ञा, आमोपदेशस्य प्रत्यक्षानुमानाभ्यां प्रतिसन्धानादनृपेऽत्र स्वातन्त्र्यानुपपत्तेः । अनुमानं हेतुः, उदाहरणे साह-

के प्रयोग के पश्चात् सिद्धान्त किया जाता है कि इस कारण उत्पत्ति धर्म का आधार होने से शब्द अनित्य है, ऐसा निगमन नामक अवयव का प्रयोग किया जाता है इसे जिससे प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, तथा उपनय इन चारों अवयवों का एक ( शब्द अनित्य है ) इत्यादि विषय में निगमन किया जाता है इस श्रुति से इसे निगमन कहते हैं । यहाँ निगमन का अर्थ है समर्थन अर्थात् सम्बन्ध । उसमें साधर्म्य उदाहरण के बल से दिये हुए साध्य-साधक हेतु में ऐसे पाँच अवयवों के वाक्य होते हैं—‘शब्द अनित्य है’ यह प्रथम प्रतिज्ञा वाक्य रूप अवयव होता है । उत्पत्ति धर्म का आधार होने से ऐसा दूसरा हेतुनामक अवयव तथा उत्पत्ति धर्म वाले धाली आदि द्रव्य अनित्य होते हैं, ऐसा उदाहरण नामक अवयव में द्वितीय तथा तृतीय अवयव हैं । धाली के समान शब्द भी उत्पत्ति धर्म का आधार है ऐसा चतुर्थ उपनय नामक अवयव एवं इस कारण उत्पत्ति धर्म का आश्रय होने से शब्द रूप धर्मी अनित्य है इस प्रकार पंचम निगमन नामक अवयव है । इसी प्रकार वैधर्म्य उदाहरण के बल से दिये हुए साध्य साधक हेतु में शब्द अनित्य है ऐसी प्रतिज्ञा १. उत्पत्ति धर्म का आधार होने से, २. ऐसा हेतु उत्पत्ति धर्मरहित आत्मादि द्रव्य नित्य देखे जाते हैं, ऐसा वैधर्म्य उदाहरण ३. तथा आत्मादि के समान शब्द उत्पत्तिरहित नहीं है ऐसा ४. उपनय, एवं अन्त में इस कारण उत्पत्ति धर्म का आश्रय होने से शब्द अनित्य है ऐसा ५. निगमन अवयव का प्रयोग होता है ।

तथा प्रतिज्ञा आदि पूर्व प्रदर्शित पाँच अवयवों के अनुमान वाक्य में अनेक प्रत्यक्षादि प्रमाण मिल कर परस्पर सम्बन्ध से शब्दादि रूप धर्मों में अनित्यतादि साध्य की पूर्वोक्त रीति से सिद्धि करने हैं ( और परस्पर में सम्बद्ध भी होते हैं ) ( इन दोनों ( सम्भव तथा परस्पर सम्बन्ध ) में से सम्भव शब्द का अर्थ आश्रयकार दिखाने हैं कि )—वह सम्भव ( सम्भिमग्न-मिलना ) है, जैसे शब्द के अनित्य होने की प्रतिज्ञा ( शब्द की विषय करने वाली ) । ( अर्थात् प्रतिज्ञा वाक्य शब्द प्रमाण स्वभाव है ) किन्तु ‘यदि प्रतिज्ञा शब्द प्रमाण रूप हो तो अनुमान वाक्य से शब्द में अनित्यता की सिद्धि करने की क्या आवश्यकता है’ ऐसी शङ्क के समाधानार्थ आश्रयकार आगे कहते हैं कि )—ऋषियों से मिला प्राप्त पुनर्वा का उपदेश स्वतन्त्र प्रमाण नहीं हो सकता इस कारण प्रत्यक्ष तथा अनुमान प्रमाण द्वारा ही वह प्रमाण होना । अर्थात् जो अत का उपदेश आश्रय ऋषियों के मुख से सुना नहीं जाता वह स्वतन्त्र रूप से प्रमाण नहीं होता इस कारण

श्यप्रतिपत्तेः । तच्छब्दोदाहरणभाष्ये व्याख्यातम् । प्रत्यक्षविषयमुदाहरणं, दृष्टे-  
नादृष्टसिद्धेः । उपमानमुपनयः, तथेत्युपसंहारात् न च तथेति योपमानधर्म-  
प्रतिपेदे विपरीतधर्मोपहारसिद्धेः । सर्वपामेकार्थप्रतिपत्तो सामर्थ्यप्रदर्शनं  
निगमनमिति ।

इतरेतराभिसम्बन्धोऽपि—असत्यां प्रतिज्ञायामनाश्रया हेत्यादयो न प्रव-  
र्त्तन् । असति हेतौ कस्य साधनभावः प्रदर्श्येत, उदाहरणे साध्ये च कस्यो-  
पसंहारः स्यात्, कस्य चापदेशात्प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनं स्यादिति ।  
असत्युदाहरणे केन साधर्म्यं वैधर्म्यं वा साध्यसाधनमुपादीयेत कस्य वा साध-  
र्म्यवशादुपसंहारः प्रवर्त्तत । उपनयं चान्तरेण साध्येऽनुपसंहृतः साधका धर्मो

ऐसे उपदेश रूप शब्द के साधक होने से प्रत्यक्ष तथा अनुमान की अपेक्षा आवश्यक है ) तथा  
उदाहरण में सादृश्य ज्ञान होने के कारण हेतु अनुमान प्रमाण है ( अर्थात् साध्य एवं साधन की  
व्याप्ति के उदाहरण में देखने से ही हेतुत्व का निश्चय होता है ) जिसकी उदाहरण के रश्मि सूत्र  
के भाष्य में व्याख्या हो चुकी है जो वह एक में दो धर्मों का साधर्म्य के बल से साध्य-साधनभाव  
की व्यवस्था सहित उपलब्धि होती है उसे दृष्टान्त में जान कर पक्ष में अनुमान करता है । और  
उदाहरण नामक अवयव वाली आदि प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय है, क्योंकि प्रत्यक्ष वाली रूप  
उदाहरण से अदृष्ट न देखी हुई शब्द की अनित्यता की सिद्धि होती है । और उपनय नामक  
चतुर्थ अवयव यह है उपमान नामक प्रमाण, क्योंकि उन्नी साधर्म्य उदाहरण ( वाली ) के ऐसा  
उत्पत्ति धर्म का आश्रय शब्द ही है ऐसा सम्बन्धी अनुमान में उपसंहार किया जाता है, तथा  
आदि वैधर्म्य उदाहरण के अनुत्पत्ति धर्म का आश्रय शब्द नहीं है इस प्रकार आदिधर्मों के  
धर्म का सिंध कराने पर शब्द में नित्यता धर्म के विपरीत अनित्यता रूप धर्म का उपसंहार  
व्यतिरेकी अनुमान से सिद्ध होता है, इसके पश्चात् प्रतिज्ञा आदि चार अवयवों में उपरोक्त  
प्रकार से दिखाये हुए प्रत्यक्षादि संपूर्ण प्रमाणों का एक 'शब्द अनित्य है' इस अर्थ ( विषय ) की  
सिद्धि होने में निगमन नामक पाँचवाँ अवयव सामर्थ्य रखता है ( अर्थात् इस कारण उत्पत्ति धर्म  
का आधार होने से 'शब्द अनित्य है' यह वाक्य संपूर्ण प्रत्यक्षादि प्रमाणों के सम्बल ( संकर ) से  
सिद्ध किये शब्द की अनित्यता रूप विषय को कहता है ) [ इस प्रकार प्रमाणों का संभव देखाकर  
परस्पर सम्बन्ध कैसे है ? यह दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ]—बिना 'शब्द अनित्य है'  
इस प्रतिज्ञा के उत्पत्ति धर्म का आधार होने से यह हेतु तथा वाली आदि रूप उदाहरण एवं  
उपनय नामक अवयव भी किनको लेकर प्रवृत्त होंगे । एवं बिना उत्पत्ति धर्म का आश्रय रूप हेतु के  
शब्द के अनित्य होने में किममें साधनभाव ( साधकता ) दिखाई जायगी । तथा वाली आदि  
साधर्म्य एवं वैधर्म्य के उदाहरण तथा शब्द रूप धर्म में किसका उपरोक्त उपसंहार रूप उपनय  
अवयव होगा तथा किसके पुनः कथन से प्रतिज्ञा का कहना निगमन नामक पाँचवाँ अवयव  
होगा, तथा बिना साधर्म्य तथा वैधर्म्य रूप उदाहरण के किसे लेकर साधर्म्य अथवा वैधर्म्य  
साध्यसाधक ( अनित्यतारूप साध्य की शब्द में सिद्धि करने वाला ) किया जायगा, अथवा किमके  
साधर्म्य की लेकर पक्ष में उपसंहार ( उपनय ) प्रवृत्त होगा । और बिना उपरोक्त उपनय अवयव  
के पक्ष में उपसंहार न किये हुए साधक ( उत्पत्तिधर्मता ) से शब्द में अनित्यता की सिद्धि न

नार्थं साधयेत् । निगमनाभावे चानभिन्वयकसम्बन्धानां प्रतिज्ञादीनामेकार्थेन प्रवर्तने तथेति प्रतिपादनं कस्येति ।

अथावयवार्थः । साध्यस्य धर्मस्य धमिणा संबन्धोपादानं प्रतिज्ञार्थः । उदाहरणेन समानस्य विपरीतस्य वा साध्यस्य धर्मस्य साधकभाववचनं हेत्वर्थः । धर्मयोः साध्यसाधनभावप्रदर्शनमेकत्रोदाहरणार्थः । साधनभूतस्य धर्मस्य साध्येन धर्मेण सामानाधिकरण्यापपादनमुपनयार्थः । उदाहरणस्थ-  
योर्द्धर्मयोः साध्यसाधनभावोपपत्तौ साध्ये विपरीतप्रसङ्गप्रतिषेधार्थं निगम-  
नम् । न चैतस्यां हेतुदाहरणपरिशुद्धौ सत्यां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्था-

हो सकेगी । और निगमन नामक अन्तिम अवयव के बिना परस्पर जिनका सम्बन्ध बोधित नहीं है, ऐसे प्रतिज्ञादि चारों अवयव एक ही शब्द की अनित्यता सिद्ध करने में प्रवृत्त है, यह किम अवयव से कहा जायगा । यहाँ पर पांचावयवरूप अनुमान वाक्य का अवान्तर फल है साध्य तथा साधन के व्याप्तिरूप सम्बन्ध का ज्ञान होना, और साध्य की सिद्धि होना मुख्य प्रयोजन है, यह भी जान लेना चाहिये ) [ इस प्रकार प्रतिज्ञादि पाँचों अवयवों का मिलकर कार्य करना तथा परस्पर सम्बन्ध इन दोनों का वर्णन करने के पश्चात् शिष्यों के स्पष्ट ज्ञान होने के लिये प्रतिज्ञादि पाँचों अवयवों का पुनः प्रयोजन कहते हैं कि ]—सिद्ध करने योग्य अनित्यत्वादि धर्म का धर्मों ( पक्ष ) के सम्बन्ध का कहना ही प्रतिज्ञा नामक प्रथम अवयव का प्रयोजन है । तथा धात्री आदि उदाहरण के समान अथवा आपादि उदाहरण के विपरीत सिद्ध करने योग्य अनित्यता रूप धर्म के साधक के स्वरूप को कहना हेतु नामक अवयव का प्रयोजन है । ( एवं धात्री आपादि उदाहरणों में उत्पत्तिधर्मता और अनित्यता का उत्पत्तिधर्मता साधन है, एक अनित्यता साध्य है, यह साध्य-साधक स्वभाव एक में देखाना यह उदाहरण का प्रयोजन है । तथा साधनरूप उत्पत्तिधर्मता धर्म का साधने योग्य अनित्यता धर्म के साथ सामानाधिकरण्य ( एक आधार में रहना ) को सिद्ध करना उपनय का प्रयोजन है । एवं धात्री रूप साधर्म्य के उदाहरण में वर्तमान उत्पत्तिधर्मता तथा अनित्यता इन दोनों धर्मों के परस्पर उत्पत्तिधर्मता साधक है और अनित्यता उसका साध्य है इस प्रकार साध्य-साधन स्वभावसिद्ध होने के कारण उस अनित्यता के विपरीत नित्यता की आपत्ति का निवारण करना प्रयोजन है । ( अर्थात् उत्पत्तिधर्मनारूप साधन में अनित्यता के विपरीत नित्यता की आपत्ति के वारण के लिये 'शब्द अनित्य है' इस प्रतिज्ञा के विषय अनित्यता के पूर्वोक्त प्रकार से प्रत्यक्षादि प्रमाण द्वारा सिद्ध होने के कारण अनित्यतारूप प्रमेय विषय को सिद्ध होने के पश्चात् पुनः प्रतिज्ञाकथन रूप निगमन अवयव से उपरोक्त आपत्ति नहीं हो सकती । केवल 'शब्द अनित्य है' ऐसी प्रतिज्ञा करने से उक्त आपत्ति नहीं हट सकती, क्योंकि शब्द अनित्य है ऐसी हेतु आदि दूसरे अवयवों की अपेक्षा रखने के कारण सदेहयुक्त ही शब्द में अनिरयता की कहनी है, और अन्तिम निगमनरूप पांचवा अवयव तो संपूर्ण अवयवों से निश्चयसे शब्द की अनित्यता को सदेहरहित निश्चित सिद्ध कर देता है, यह प्रतिज्ञा और निगमन में महान् भेद है ) । [ आगे अनुमान में उक्त प्रतिज्ञादि अवयवों का मुख्य प्रयोजन दिखाते हुए कहते हैं कि ]—इस प्रकार से पाँच अवयवों के सामर्थ्य से अनुमान में साध्य के साधक हेतु एवं उदाहरण की परिशुद्धि ( यथार्थता ) सिद्ध होने पर केवल साधर्म्य तथा वैधर्म्य से प्रतिषेध रूप



नस्य विकल्पाज्जातिनिग्रहस्थानवहुत्वं प्रक्रमते । अवयवस्थाप्य सन्तु धर्मयोः  
साध्यसाधनभावमुदाहरणे जातिवानी प्रत्यवतिष्ठते । व्यवस्थिते तु सन्तु धर्मयोः  
साध्यसाधनभावे दृष्टान्तस्थे गृह्यमाणे साधनभूतस्य धर्मस्य हेतुत्वेनोपादानं न  
साधर्म्यमात्रस्य न वैधर्म्यमात्रस्य वेति ॥ ३६ ॥

इत्यप्रतिः सूत्रैर्न्यायस्वरूपप्रकरणम् ।

इत ऊर्ध्वं तर्को लक्षणाय इति—अथेदमुच्यते—

अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः ॥ ४० ॥

जाने पंचमाध्याय में वर्णन किये हुए जातिरूप असद्वृत्ता के कारण तथा अज्ञान एवं विपरीत ज्ञान  
रूप निग्रहस्थानों के विकल्प ( भेदों ) के कारण भी जाति तथा निग्रहस्थानों का भी संग हेतु, एवं  
उदाहरण पर आक्रमण नहीं हो सकता, क्योंकि जाति रूप असद्वृत्त हेतु वाता वादी साधक  
तथा साध्यधर्मों के साध्य-साधनरूप की व्यवस्था न कर केवल साधर्म्य आदि से सत् हेतु एवं  
उदाहरण का खण्डन करने जाना है । जबकि सत् हेतु में साध्य एवं साधक धर्म की व्याप्ति के  
बल से व्यवस्था बिद्ध हो गई, जिसका दृष्टान्त में ग्रहण भी हो गया है ऐसे साधक रूप ( उदात्त  
धर्मता ) आदिधर्म की हेतु माना जाना है, न कि केवल समान धर्म होना, अथवा केवल विकल्प धर्म  
होना ही साध्यसाधक होता है ॥ ३९ ॥

( ३३ ) ( न्याय के उत्तर अङ्ग अष्टम पदार्थ तर्क प्रकरण )

( इस प्रकार अवयवों के वर्णन के पश्चात् न्याय ( अनुमान ) के उत्तर अङ्ग के प्रकरण में कम  
प्राप्त ८ वें तर्क पदार्थ के वर्णन के लिए ४० वें सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—इससे  
जाने ( अवयव वर्णन के पश्चात् ) क्रमप्राप्त तर्क नामक अष्टम पदार्थ का लक्षण करना योग्य है ।  
इसके लिए सूत्र में यह लक्षण कहा जाता है—

पदपदार्थ = अविज्ञाततत्त्वे = जिसका वास्तविक रूप ज्ञात नहीं है, अर्थ = ऐसे अर्थ में, कारणो-  
पपत्तिः = प्रमाण की संगति से, तत्त्वज्ञानार्थम् = वास्तविक ज्ञान होने के लिए, ऊर्ध्वः = विचार को,  
नर्कः तर्क कहते हैं ॥ ४० ॥

भावार्थ—जिस विषय के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान न हो ऐसे विषय को मैं 'जानूँ' ऐसी  
जानने की इच्छा होती है, पश्चात् उस जानने की इच्छा के विषय के विकल्प दो धर्मों को देखकर  
यह जिज्ञासु पुरुष सन्देह में पड़ता है कि—'यह ऐसा है अथवा नहीं पश्चात् उन दोनों विकल्प धर्मों  
में से एक धर्म को प्रमाण द्वारा स्वीकार करना है—कि इस एक धर्म के होने से प्रमाण ( साधक  
हेतु ) के द्वारा यह ऐसा ही है दूसरे प्रकार का नहीं ऐसा विचार ( ऊह ) करता है यहाँ तर्क नामक  
अष्टम पदार्थ में जो न्ययरूप अनुमान का उत्तर अङ्ग है । ( इस सूत्र में 'जिस प्रतिज्ञा में  
प्रमाण की प्रवृत्ति' तब तक नहीं होती जब तक उस प्रतिज्ञा के विपरीत विषय की शंका होती  
हो, अतः उस विपरीत शंका के हटा देने से प्रमाण अपने विषय में समर्थ हो सकता है यह उत्पत्ति  
शब्द का अर्थ है । तथा यदि तत्त्व ज्ञान के लिए ऊह को तर्क कहते हैं इतना ही तर्क का लक्षण  
दिया जाय तो ज्ञान विषय में भी पूर्व ज्ञान रूप ऊह भी तर्क हो जायगा इस अनिव्याप्ति दोष के  
निर्वास के लिए 'अविज्ञाततत्त्वे' ऐसा विशेषण अर्थ में सूचकार ने दिया है । एवं इस लक्षण से  
समान जाति के संशयादि तथा असमान जाति के इच्छाविकों की व्यावृत्ति होने के कारण यह तर्क

अविज्ञातमानतत्त्वेऽर्थे जिज्ञासा तावज्जायते जानीयेममर्थमिति । अथ जिज्ञासिनस्य वस्तुनो व्याहती धर्मी विभागेन विमृशति किं स्वदिक्ष्यमाहो-  
स्विन्नेत्यमिति । विमृश्यमानयोर्धर्मयोरेकं कारणोपपत्त्याऽनुजानाति सम्भव-  
त्यस्मिन् कारणं प्रमाणं हेतुरिति कारणोपपत्त्या स्यादेवमेतन्नेतरदिति ।

तत्र निदर्शनं—योऽयं ज्ञाता ज्ञातव्यमर्थं जानीते तं तत्त्वतो ( भो )  
जानीयेति जिज्ञासते । स किमुत्पत्तिधर्मकोऽनुत्पत्तिधर्मक इति विमर्शः । विमृ-  
श्यमानेऽविज्ञाततत्त्वेऽर्थे यस्य धर्मस्याभ्यनुज्ञाकारणमुपपद्यते तमनुजानाति ।

का लक्षण शोषाहित है यह सिद्ध होगा है । यद्यपि सप्रथ तथा जिज्ञासा भी न जानें हुए वास्तविक स्वरूप के विषय में ही होते हैं, किन्तु उनमें कारणोपपत्ति प्रमाण ( हेतु ) की सहायता नहीं होती अतः उक्त लक्षण से उन दोनों का भी निरास हो जाता है । यहाँ अविज्ञातत्व का अर्थ है जो विशेष रूप से न जाना गया है किन्तु केवल जिसका सामान्य रूप से शान हुआ हो । अतएव बानिक में जिस कारण सूत्र तथा भाष्यकार ने कहा है कि 'अविज्ञाततत्त्व है' इसी से सूचित होता है कि सामान्य रूप से जिस विषय का ज्ञान हो । यदि सामान्य रूप से भी अर्थ का ज्ञान न हो तो 'अज्ञाततत्त्वे' ऐसा न कहते किन्तु केवल 'अविज्ञाते' ऐसा ही कहते ) ॥ ४० ॥

( ४० वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस विषय का वास्तविक स्वरूप विशेष रूप से ज्ञान नहीं है ऐसे विषय की मनुष्य को 'मैं इस वर्थ को जानूँ' ऐसी प्रथम जिज्ञासा (जानने की इच्छा) होती है इसके पश्चात् उस जिज्ञासा के विषय अर्थ के विरुद्ध दो धर्मों के विवेचन से उसे क्या यह ऐसा है अथवा ऐसा नहीं है इस प्रकार सन्देह के विषय दोनों विरुद्ध धर्मों में से किसी एक धर्म को वह मनुष्य कारण की उपपत्ति से पश्चात् स्वीकार कर लेता है कि—इस एक धर्म को मानने में कारण प्रमाण साधक हेतु हो सकता है इस कारण ( प्रमाण ) की मत्ता से यह ऐसा ( इस एक धर्मवाले ) हो सकता है इससे भिन्न धर्मवाला नहीं हो सकता ; ( यहाँ भाष्य में 'विमृशति' इस पद से जिज्ञासा के अनन्तर होने वाला सशय विशिष्ट है । क्योंकि तर्क द्वारा दो धर्मों ( पक्षों ) में से किसी एक के निषेध से दूसरा पक्ष प्रमाण का विषय होने के कारण स्वीकार योग्य है यह कहा जायगा, इस कारण विषय के सन्दिग्ध होने से तर्क की प्रवृत्ति में संशय स्वाभाविक है यह सूचित होता है । तथा 'कारणोपपत्त्या' इस पद से प्रमाणरूप कारण की उपपत्ति से अर्थात् इति कर्तव्यता से शुद्ध किये विषय में प्रमाण की बिना बाध के प्रवृत्ति होती है और यह उपपत्ति स्वतन्त्ररूप से आश्रयासिद्धि होने के कारण निश्चय रूप नहीं हो सकती है यह सूचित होता है ।

( अगे भाष्यकार तर्क का उदाहरण देते हैं कि )—उस तर्क में यह निदर्शन ( उदाहरण ) है—जो यह ज्ञाता ( जानने वाला ) आत्मा जानने योग्य अर्थ ( विषय ) की जानना है, उस अर्थ को भी वास्तविक रूप से जान जाऊ इस प्रकार प्रथम जिज्ञासा करता है इसके पश्चात् वह यह ज्ञाता आत्मा उत्पत्ति धर्मोपार है, अथवा उत्पत्ति धर्म से रहित है ऐसा विमर्श ( विरुद्ध उक्त दो धर्म ज्ञान वाला सन्दिग्ध ज्ञान ) होता है इस प्रकार सन्दिग्ध होने के कारण उस आत्मा रूप अर्थ के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान न होने पर उक्त दोनों विरुद्ध धर्मों में से जिस एक धर्म के स्वीकार करने में कारण ( प्रमाण ) हो सकता है उसे इस प्रकार स्वीकार करता है कि—यदि यह ज्ञाता आत्मा उत्पत्तिरहित हो तभी अपने किये पाप पुण्य रूप कर्म का सुख-दुःख फल का भोग कर

यद्ययमनुत्पत्तिधर्मकः ततः स्वकृतस्य कर्मणः फलमनुभवति ज्ञाता, दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिष्याज्ञानानामुत्तरमुत्तरं पूर्वस्य पूर्वस्य कारणमुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावादपवर्ग इति स्यातां संसारापवर्गौ । उत्पत्तिधर्मके ज्ञातरि पुनर्न न्याताम् । उत्पन्नः खलु ज्ञाता देहेन्द्रियबुद्धिवेदनाभिः सम्बन्ध्यत इति नास्वेदं स्वकृतस्य कर्मणः फलमुत्पन्नश्च भूत्वा न भवतीति तस्याविद्यमानस्य निरुद्धस्य वा स्वकृतकर्मणः फलोपभोगो नास्ति, तदेवमेकस्यानेकशरीरयोगः शरीरवियोगश्चात्यन्तं न स्यादिति यत्र कारणमनुपपन्नमानं पश्यति तन्नानुजानाति । सोऽयमेवंलक्षण ऊहस्तर्क इत्युच्यते ।

कथं पुनरयं तत्त्वज्ञानार्थो न तत्त्वज्ञानमेवेति ? अवधारणान् । कथं अनुज्ञानान्ययमेकतरं धर्म कारणोपपत्त्या, न त्ववधारयति न व्यवस्थयति न निश्चिनोति एवमेवेदमिति । तत्त्वज्ञानार्थ इति ? तत्त्वज्ञानविषयाभ्यनुज्ञालक्ष-

सकता है । तथा 'दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिष्याज्ञानानामुत्तरमुत्तरं पूर्वपूर्वस्य कारणमुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावादपवर्गः' इस ( १ अ०, २ अ० १ सूत्र में ) 'दुःख, जन्म, प्रवृत्ति' दोष तथा मिष्या ज्ञानों में से आगे-आगे के मिष्या ज्ञानादि 'पूर्व-पूर्व' दोषादिकों के कारण हैं, अतः आगे के मिष्या ज्ञानादिकों का नाश होत पर पूर्व पूर्व दोषादिकों के न रहने से मोक्ष होता है' इस वाक्य में कहे हुए संसार तथा अपवर्ग दोनों आत्मा को हो सकेंगे । यदि ज्ञाता आत्मा उत्पत्ति धर्म का आधार ( अभिन्य ) हो तो ये दोनों संसार और मोक्ष आत्मा को न हो सकेंगे क्योंकि उत्पन्न हुआ वह ज्ञाता आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि तथा इष्य शोकादि रूप वेदना से सम्बन्ध करता है ( जनमन् ) है यह इसके अपने पूर्व में किए हुए कर्म का फल नहीं है और उत्पन्न होकर ( जन्म लेकर ) यह संसार में नहीं रहता, इस कारण संसार में न रहने वाले भवत, नष्ट हुए ( मरे हुए ) उस आत्मा को अपने किए हुए कर्म के सुख तथा दुःख के अनुभव रूप फल का उपभोग भी नहीं हो सकता और ऐसा होने के कारण एक ही आत्मा को अनेक शरीरों का सम्बन्ध ( जन्म तथा मरण) अत्यन्त विषोग ( बिच्छुड़ ) रूप मोक्ष भी न हो सकेगा, अतः इस दोनों उत्पत्ति धर्म का आधार तथा अकारण होना इन दोनों धर्मों में से तिस पक्ष में कारण ( प्रमाण ) को संगत नहीं देखता जिससे पुरुष उस पक्ष को स्वीकार नहीं करता । वह यह इस प्रकार के सूचित लक्षण वाक्या ( ऊह ) विचार ही तर्क नामक आठवा प्रदार्थे न्याय का उत्तर अङ्ग है । ( उक्त तर्क के लक्षण में प्रमाण होने का ज्ञाता दिखाकर निराकरण करते हुए भाष्यकार कहते हैं—( शंका ) यह पूर्व प्रदर्शित स्वरूप नन्व ज्ञान रूप प्रमाण हो न क्यों माना जाय, तत्त्व ज्ञान को उत्पन्न करने में सहायक क्यों माना जाय ( अर्थात् यदि तर्क का यह ऐस अन्य रूप नहीं है ऐसा स्वरूप हो तो यह प्रमाण रूप तत्त्व-ज्ञान ही हुआ, न कि तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का सहायक । ( उत्तर )—तर्क से निश्चय न होने के कारण ( यह तत्त्वज्ञान नहीं हो सकता ) अर्थात् यह तर्क प्रमाण के होन से दो विरुद्ध धर्मों में से किसी एक धर्म के सहायक होने के रूप से कहता है न कि अवधारण-व्यवसाय-निश्चय को करता है कि यह ऐसा ही है ( यहाँ पर 'निश्चिनोति' इस पर्याय पद से भाष्यकार ने यह सूचित किया है कि तत्त्वज्ञान निश्चिन ही होता है, तथा अवधारण, व्यवसाय, निश्चय इन पर्याय पदों से तर्क का निश्चय से अत्यन्त भेद है यह कहा है ) ( प्रदन )—तो यह तर्क तत्त्वज्ञान का सहायक कैसे होता

पानुग्रहभावितान्प्रसन्नादनन्तरप्रमाणसामर्थ्यात्तत्त्वज्ञानमुत्पद्यत इत्येवं तत्त्व-  
ज्ञानार्थ इति ।

सोऽर्थं तर्कः प्रमाणानि प्रतिसन्दधानः प्रमाणाभ्यनुज्ञानान् प्रमाणसहितो  
वादेऽपदिष्ट इति अविज्ञाततत्त्वमनुजानाति । यथा सोऽर्थो भवति तस्य यथा-  
भावस्तत्त्वमविपर्ययो याथातथ्यम् ॥ ४० ॥

एतस्मिंश्च तर्कविषये—

विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थनिर्धारणं निर्णयः ॥ ४१ ॥

स्थापना साधनं, प्रतिषेध उपालम्भः । सौ साधनोपालम्भौ पक्षप्रति-

हे ( क्योंकि 'कारण की उत्पत्ति से' यह पक्षमी विभक्ति प्रयोजक अर्थ में है, अर्थात् कारण का  
( प्रमाण का ) होना प्रयोजक है न कि कारण, यदि प्रमाण ( कारण ) हो तो तर्क प्रमाण रूप हो  
ही जायगा ) ( उत्तर )—वास्तविक ज्ञान के विषय के स्वीकार करने का संज्ञा स्वरूप कह ( तर्क )  
से चिन्तन किये बाध रहित होने के कारण प्रसन्न ऐसे प्रमाण के सामर्थ्य से पश्चात् तत्त्वज्ञान उत्पन्न  
होता है, इस कारण पूर्वोक्त रूप तर्क पदार्थ में तत्त्वज्ञान के लिए अर्थात् वास्तविक अर्थ के ह न  
सहायक होता है । ( यहाँ 'प्रमाणसामर्थ्यात्' इस पद से तर्क में स्वतन्त्र ज्ञान ही है यह सूचित  
होता है ) 'यदि तत्त्वज्ञान का साधक प्रमाण ही होने है तर्क नहीं होता तो 'प्रमाणतर्कसाधनो-  
पालम्भः' प्रमाण तथा तर्क से जिस कथा में अपने पक्ष को स्थापना एवं दूसरे के पक्ष का खण्डन  
होता है उसे बाद कथा कहते हैं, इस सूत्र में बाद कथा में तर्क का संग्रह क्यों किया है? ऐसा शंका  
के समाधानार्थ भाष्यकार कहते हैं कि ) 'वह यह पूर्वोक्त पदार्थ प्रमाणों का अनुसंधान करना हुआ  
प्रमाण विषयक, अन्यनुज्ञा ( स्वीकृत ) कराने से प्रमाण के साथ बाद कथा में सूत्रकार ने ग्रहण  
किया है । ( अर्थात् प्रमाण-विषयक विरुद्ध शंका से दूधिन भये प्रमाणों को यह तर्क पुनः अग्रसर  
करना है इसी कारण बादकथा में तर्क का प्रमाणों के साथ संग्रह किया है ) यह तर्क न जाने हुए  
वास्तविक रूप के इस प्रकार अनुज्ञा करता है कि—वह अर्थ ( विषय ) जैसा होता है, उसका वैसा  
होना उसका तत्त्व है, विपरीतता नहीं है—अर्थात् याथातथ्य ( यथातथ्य है ) ॥ ४० ॥

( इस प्रकार तर्क के वर्णन के पश्चात् क्रम प्राप्त न्याय के उत्तराङ्ग नवम निर्णय नामक पदार्थ  
का स्वरूप वर्णन करने वाले ४१ वें सूत्र का अवतरण भाष्यकार रहते हैं कि )—इसी उक्त  
तर्क के विषय में—

पदपदार्थ = विमृश्य = संदेहकर, पक्षप्रतिपक्षाभ्या = ( पक्ष का स्थापन ) साधन तथा उसके  
खण्डन रूप प्रतिपक्ष इन दोनों से, अर्थनिर्धारण = अर्थ के निश्चय करने को, निर्णयः = निर्णय पदार्थ  
कहते हैं ॥ ४१ ॥

आवार्थ = एक पक्ष की स्थापना ( साधन ), तथा उसका खण्डन रूप प्रतिपक्ष मिलकर जिस  
विषय का विचार करने पर उन दोनों में से किसी एक पक्ष की निवृत्ति हो जाती है और कोई एक  
दूसरा पक्ष रह जाता है यह आवश्यक होने के कारण, जो एक पक्ष विचार से स्थिर हो जाता है  
उसके निश्चय को निर्णय कहते हैं । ( इसमें 'निर्णय' में स्थापना साक्षात्, और खण्डन परस्पर से  
कारण होता है' ऐसी वार्तिककार ने समालोचना की है ) ॥ ४१ ॥

( ४१ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार सूत्र के पक्ष तथा प्रतिपक्ष शब्द का अर्थ



पक्षाश्रयौ व्यवतिपक्तावनवन्धेन प्रवर्त्तमानौ पक्षप्रतिपक्षावित्युच्येते । तयोरन्य-  
तरस्य निवृत्तिः । एकतरस्यावस्थानमवश्यम्भावि । यस्यावस्थानं तस्यावधारण  
निर्णयः ।

नेदं पक्षप्रतिपक्षाम्यमर्थावधारणं सम्भवतीति एको हि प्रतिज्ञानमर्थं हेतुन  
स्थापयति प्रतिपिद्धं चोद्धरति द्वितीयस्य । द्वितीयेन स्थापनाहेतुः प्रतिपि-  
द्धयुते तस्यैव प्रतिपेद्यहेतुश्चाद्विधयते स निवर्त्तते तस्य निवृत्तौ योऽवतिष्ठते  
तेनार्थावधारणं निर्णयः ।

उमाभ्यामेवार्थावधारणमित्याह । कया युक्त्या ? एकस्य सम्भवो द्वितीय-  
स्यासम्भवः । तावेतौ सम्भवासम्भवौ विमर्शं सह निवर्त्तयन् उभयसम्भवे ।  
उभयासम्भवे त्वनिवृत्तौ विमर्श इति । विमृश्येति विमर्शं कृत्वा । सोऽयं

कारण है कि )—किसी पक्ष के स्थापन करने का साधन तथा निषेध करने की उपासंभ ( खण्डन )  
कहते हैं, वे दोनों साधन तथा उपासंभ जिस वादकथा में उपरोक्त पक्ष तथा प्रतिपक्ष के आश्रय से  
व्यतिपक्ष ( सम्बद्ध ) ( अर्थात् साध-साध खण्डने हुए ) पक्ष-प्रतिपक्ष ऐसे कहे जाते हैं । उन दोनों में  
से किसी एक की अन्त में निवृत्ति हो जाता है ( अर्थात् एक पक्ष हट जाता है ) और कोई एक  
पक्ष स्थिर रहता है ( रह जाता है ) यह अवश्य होता है । जिसका अवस्थान ( स्थिर होना ) होता  
है उसके अवधारण ( निश्चय ) को निर्णय नाम का न्याय का उत्तराह्न पदार्थ कहते हैं । ( यहाँ  
पर 'पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों पक्षों का कथन होने के कारण वादकथा में सदेह होता है निर्णय  
नहीं होना' ऐसी त्रुटि से पूर्वपक्षा की शंका को दखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—( शंका )—  
उपरोक्त 'पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों से मिलकर अर्थ का अवधारण ( निश्चय ) नहीं हो सकता  
क्योंकि एक ( वादी ) प्रतिज्ञा किये साध्य अर्थ की हेतु से स्थापना करता है, तथा दूसरे प्रतिवादी  
के निषेध ( दोषों ) का उद्धार करता है । और दूसरा प्रतिवादी वादी के पक्ष की स्थापना के हेतु  
का निषेध करता है, और वादी के निषेध के हट्वा का उद्धार ( निराकरण ) भी करता है, जिससे  
वह पूर्ववादी अथवा उत्तर प्रतिवादी इन दोनों में से एक निवृत्ति हो जाता है, उसके निवृत्ति होने  
पर जो इन दोनों में से स्थिर होता है, उससे अर्थ का निश्चयरूप ज्ञान निर्णय कहाना है ।  
( शंका का स्वाकारपूर्वक समाधान करके भाष्यकार वर्णन ऐसा करते हैं कि )—दोनों पक्षों से ही अर्थ  
का निश्चय होता है । ( प्रश्न )—किस युक्ति से ! ( उत्तर )—एक पक्ष के होने का संभव  
( हो सकता ) तथा द्वितीय पक्ष का असंभव ( न हो सकता ), रहते वे ये संभव तथा असंभव  
साध्य मिलते हुए ( दोनों पक्षों का संभव हो सकता ) दोनों ही मशय को दूर करते हैं । दोनों पक्षों  
का यदि असंभव हो तब तो संशय की निवृत्ति नहीं हो सकती । ( अर्थात् वादी के पक्ष के साधक  
हेतु का संभव ( हो सकता ), तथा प्रतिवादि-पक्ष के खण्डन का असंभव ( न हो सकता ) ये दोनों  
मिलकर ही संशय को निवृत्ति करते हैं, न कि एक-एक पक्ष के संशय को निवृत्ति कर सकते हैं ।  
( सूत्र के 'विमृश्य' इस पद का अर्थ करते हुए उसका भाष्यकार प्रयोजन वर्णन करते हैं कि )—  
सूत्र के 'विमृश्य' इस पद का अर्थ है विमर्श ( संशय ) को कर । वह यह विमर्श ( संशय )  
उपरोक्त पक्ष तथा प्रतिपक्ष इन दोनों को न्याय ( अनुमान ) विषय रूप से प्रकाशित करते हुए  
न्याय ( अनुमान ) को उत्पन्न कहते हैं, इस कारण निर्णय का उपादान कारण होने के कारण

विमर्शः पक्षप्रतिपक्षावबोधोऽस्य न्यायं प्रवर्तयतीत्युपादीयत इति । एतच्च विरुद्ध-  
योरेकधर्मिस्थयोर्वैद्वन्यम् । यत्र तु धर्मिलामान्यगतौ विरुद्धौ धर्मो हेतुतः  
सम्भवतः तत्र समुच्चयः, हेतुतोऽर्थस्य तथा भावोपपत्तौ । यथा क्रियावद्  
द्रव्यमिति लक्षणवचने यस्य द्रव्यस्य क्रियायोगो हेतुतः सम्भवति तत् क्रिया-  
वत्, यस्य न सम्भवति तदक्रियमिति । एकधर्मिस्थयोश्च विरुद्धयोर्धर्मयोरयुग-  
पद्भाविनोः कालविकल्पः, यथा तदेव द्रव्यं क्रियायुक्तं क्रियावत्, अनुत्पन्नोपरत-  
क्रियं पुनरक्रियमिति ।

न चायं निर्णये नियमः विमृश्यैव पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थवधारणं निर्णय  
इति, किं त्विन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नप्रत्यक्षेऽर्थवधारणं निर्णय इति, परीक्षा-

निर्णय के पूर्व में लिया जाता है । ( यहाँ मान्य में 'अवबोधोऽस्य' इस पद का अर्थ है निश्चय से  
विषय करना ) किन्तु यह ( संशयपूर्वक निर्णय होना एक धर्मों में दो परस्पर विरुद्ध धर्मों में होना  
है ऐसा जानना । किन्तु जिस स्थल में सामान्य रूप से धर्मों में दो परस्पर विरुद्ध धर्म कारण के  
बल से हो सकते हैं वह समुच्चय होता है, क्योंकि वास्तविक में वह पदार्थ वैसा ( दो विरुद्ध धर्म का  
आश्रय हो सकता है । जैसे क्रिया के आश्रय को द्रव्य कहते हैं, इस प्रकार द्रव्य के लक्षण के  
कहनेपर जिस घटादि द्रव्यों में क्रिया की आश्रय-कारण ( प्रमाण ) के बल से हो सकती है,  
वह क्रिया का आश्रय होता है, और जो आकाशादि द्रव्य कारण ( प्रमाण ) के बल से न होने से  
क्रिया का आधार नहीं हो सकता वह क्रियारहित होता है ( इस प्रकार उक्त दोनों क्रिया की  
आधारता तथा अनाधारता रूप विरुद्ध धर्म द्रव्यों में रहने से इन दोनों धर्मों का समुच्चय ( मिलकर  
रहना ) हो सकता है ) और एक ही धर्मों में एक काल में न होने वाले दो विरुद्ध धर्मों के रहने  
में काल के भेद से व्यवस्था होने के कारण काल का विकल्प होता है । जैसे वही घटादि द्रव्य  
क्रिया से सम्बन्ध रहने पर क्रिया का आधार तथा उत्पत्ति के पूर्व एवं क्रिया के शान्त होने पर भी  
अथवा भविष्य में नष्ट कर्म वाला द्रव्य क्रियारहित होता है ( अर्थात् काल के भेद से क्रिया की  
आधारता एवं अनाधारता दोनों विरुद्ध धर्म एक धर्मों में रहते हैं ) । किन्तु यह सूत्र में कहा हुआ  
निर्णय का लक्षण संपूर्ण निर्णयों का नहीं है, इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—पक्ष  
तथा प्रतिपक्ष दोनों से मिलकर संशयपूर्वक ही निर्णय ( निश्चय ) होता है ऐसा नियम नहीं है ।  
किन्तु इन्द्रिय तथा पदार्थ के संयोग आदि सम्बन्ध रूप में संनिकर्ष से उत्पन्न प्रत्यक्ष में केवल  
( संशय रहित ) अर्थ के निश्चय को निर्णय कहते हैं । और जो परीक्षा करने के विषय पदार्थ हैं  
उनका संशय पूरा अनुसार कहे पक्ष तथा प्रतिपक्ष से मिलकर अर्थ का निश्चय रूप निर्णय होता है ।  
शास्त्र और वाद नामक कथा में बिना संशय के ही निर्णय होता है । ( अर्थात् प्रत्यक्ष के विषय  
पदार्थ में अर्थ का निश्चय रूप ही निर्णय होता है । तथा पूर्वमीमांसादिशास्त्र से ज्योतिष्टोमादि-  
श्रुतियों का स्वर्गादि रूप फल के साथ सम्बन्ध का निर्णय करने में भी संशयपूर्वक निर्णय नहीं होता ।  
तथा अपने-अपने पक्ष का निश्चय रखने वाले ही वादी एवं प्रतिवादी की वाद, जल्प तथा वितण्डा  
कथा में प्रवृत्ति होने के कारण उक्त कथाओं से होने वाले निर्णय में भी संशयपूर्वक निर्णय होने को

विषये तु विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थोद्धारणं निर्णयः । शान्ते वादे च विमर्श-  
वर्जम् ॥ ४१ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां न्यायोत्तराङ्गप्रकरणम् ।

इति वात्स्यायनीये न्यायभाष्ये प्रथमाध्यायस्य प्रथमाहिकम् ।



अवश्यवक्ता नहीं होती । और इसीसे 'अपने अनुभव से सिद्ध होने वाले विषय में भी  
संशयपूर्वक निर्णय नहीं होता' यह भी यहाँ पर सूचित होता है ) । ४१ ॥

इस प्रकार वात्स्यायनमुनि से रचित न्यायभाष्य में प्रथमाध्याय  
का प्रथम आहिक समाप्त हुआ ॥



## अथ द्वितीयाह्निकम्

तिस्रः कथा भवन्ति वादी जल्पो वितण्डा चेति । तासाम्—

**प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः  
पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः ॥ १ ॥**

( इस प्रकार प्रथमाध्याय के प्रथम आह्निक में षोडश पदार्थों में से प्रमाण से लेकर निर्णय-पर्यन्त पदार्थों का निरूपण कर द्वितीयाह्निक में अवशिष्ट ७ पदार्थों का वर्णन करने में कम-ग्रास तीन प्रकार की कथा में से प्रथम वाद कथा का वर्णन करने के लिए भाष्यकार प्रथम सूत्र के अवतरण में कहते हैं कि )—वाद-जल्प, तथा वितण्डा नामकी तीन कथा होती हैं, उनमें से यह सूत्र वाद का है (प्रमाण तर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो) वादः ॥ १ ॥

**पदपदार्थः** = प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः = प्रमाण तथा तर्क से है पक्ष का साधन तथा पर पक्ष का खण्डन जिसमें । सिद्धान्ताविरुद्धः = स्वीकृत सिद्धान्त का विरोध न करने वाला, पञ्चावयवोपपन्नः = प्रतिष्ठा आदि पाँच अवयवों से युक्त, पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः = एक विषय में विरुद्ध दो धर्मों को ग्रहण करने वाले पक्ष एवं प्रतिपक्ष का स्वीकार, वादः = वाद नामक प्रथम कथा होती है ॥

**भावार्थः** = प्रथमाह्निक में प्रमाण से लेकर निर्णयपर्यन्त नव पदार्थों के वर्णन के पश्चात् द्वितीयाह्निक में तीन प्रकार की वादादि कथाओं में से प्रथम वाद कथा का वर्णन करना उचित होने से उसका लक्षण सूत्रकार ने ऐसा किया है कि जिस कथा में प्रमाण एवं तर्क से स्वपक्ष की स्थापना तथा परपक्ष के साधक हेतु का खण्डन किया जाता है, एवं स्वीकृत सिद्धान्त का विरोध न होने से जिसमें विरोध नामक हेत्वाभासवादी के खण्डनार्थ दिया जाता है, तथा जिसमें प्रतिष्ठा आदि पाँच अवयव भी होते हैं जिससे अवयवों में अधिकता तथा न्यूनता का निग्रह स्थान भी वादी के खण्डन के लिये दिए जा सकते हैं, ऐसे पक्ष प्रतिपक्ष अर्थात् ( एक विषय में विरुद्ध दो धर्मों ) का स्वीकार होता है, उसे वाद नामक प्रथम कथा कहते हैं यद्यपि निर्णय के अनुकूल होने के कारण प्रथम आह्निक में ही वादकथा का लक्षण करना युक्त था तथापि तीनप्रकार की कथाओं के अन्तर्गत होने से द्वितीयाह्निक में ही उसका भी वर्णन सूत्रकार कर रहे हैं जिसमें अनेक वक्तव्यों से युक्त विचार के पदार्थों को विषय करने वाले वाक्यों के सन्दर्भ को कथा कहते हैं, वह तीन ही प्रकार की होती है ( ऐसा 'पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः' इस सूत्र के पद से सूचित होता है ) जिसमें गुरु आदि के साथ वाद कथा, एवं जय की इच्छा करने वाले के साथ जल्प, एवं वितण्डानामक दो कथा होती है यह विशेषता है ) इस सूत्र में 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' इस पद में 'प्रमाणतर्कसाधनः' तथा 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' ऐसा मध्यम पद लोपीः समास जानना चाहिये । ( यद्यपि वितण्डाकथा में पक्ष तथा प्रतिपक्ष का परिग्रह होता है, तथापि प्रतिपक्ष ( विरुद्धपक्ष ) की स्थापना नहीं होती, क्योंकि उसमें साधन नहीं होता, और जल्प कथा में यद्यपि पक्षप्रतिपक्ष दोनों में साधन होता है, किन्तु प्रमाणमूल वाले प्रतिष्ठादि पाँच अवयव और तर्क से भी स्वपक्ष की स्थापना तथा परपक्ष का खण्डन होता है इस कारण 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' इस विशेषण से जल्प तथा वितण्डा कथा से वाद कथा में भेद सिद्ध हो जाता है ) ।



एकाधिकरणस्यै विरुद्धौ धर्मौ पक्षप्रतिपक्षौ प्रत्यनीकभावाद्, अस्त्यात्मा नास्त्यात्मेति । नानाधिकरणस्यै विरुद्धौ न पक्षप्रतिपक्षौ, यथा नित्य आत्मा अनित्या बुद्धिरिति । परियहोऽध्युपगमव्यवस्था । सोऽयं पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः । तस्य विशेषणं प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः—प्रमाणैस्तर्केण च साधनमुपालम्भश्चास्मिन् क्रियत इति । साधनं स्थापना । उपालम्भः प्रतिषेधः । तौ साधनोपालम्भौ उभयोरपि पक्षयोर्द्वयतिपक्षावनुबद्धौ च यावदेको निवृत्त एकतरो व्यवस्थित इति निवृत्तस्योपालम्भो व्यवस्थितस्य साधनमिति ।

जल्पे निग्रहस्थानविनियोगाद्वदे तत्प्रतिषेधः । प्रतिषेधे कस्यचिदभ्यनु-  
ज्ञानार्थं सिद्धान्ताविरुद्ध इति वचनम् । 'सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्ध'

( प्रथमसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—एक आशय में रहनेवाले विरुद्ध धर्मों को परस्पर विरोध होने के कारण पक्ष तथा प्रतिपक्ष कहते हैं, जैसे आत्मा है तथा नहीं है ( ये पक्ष प्रतिपक्ष हैं ) अनेक आशय में रहने वाले विरुद्धधर्म पक्ष तथा प्रतिपक्ष नहीं होते, जैसे आत्मा नित्य है और बुद्धि अनित्य है ( यह पक्ष प्रतिपक्ष नहीं है ) सूत्र में परिग्रह शब्द का स्वीकार की व्यवस्था यह अर्थ है । यह यह इस प्रकार का पक्ष तथा प्रतिपक्ष का मानना ही वाद नामक प्रथम कथा का लक्षण है । उसका 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' यह विशेषण है । जिसका प्रमाण तथा तर्क से जिसमें पक्ष की स्थापना होती है एवं प्रमाण तथा तर्क से दूसरे के पक्ष का खण्डन होता है ऐसा अर्थ है क्योंकि इस वाद कथा में प्रत्यक्षादि प्रमाण और तर्क से भी स्वपक्ष का साधन, एवं दूसरे विरोधी पक्ष का खण्डन भी किया जाता है, इस कारण सूत्र के 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' इस पद में साधनशब्द का अर्थ अपने पक्ष की स्थापना करना और उपालम्भ शब्द का अर्थ है—विरोधि पक्ष का निषेध ( खण्डन ) । ये दोनों स्वपक्ष की स्थापना तथा विरोधि पक्ष का खण्डन, दोनों पक्षों में ( व्यतिषक्तो जुष्टे ह्युप अनुबद्ध परस्पर में सम्बद्ध तब तक होते हैं, जिस समय तक एक की निवृत्ति और दूसरे की स्थिति नहीं ठीक होती । जिस पक्ष की निवृत्ति होता है उसका उपालम्भ ( खण्डन ) तथा जो पक्ष स्थिर हो जाता है उस पक्ष का साधन ( स्थापना ) होती है ( आगे 'सिद्धान्ताविरुद्धः' इस विशेषण की सार्थकता दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अल्पकथा में आगे निग्रह स्थानों का उपयोग करना ( आगे कहेंगे ) जिससे वाद कथा में निग्रह स्थानों के उपयोग का निषेध प्राप्त होता है । किन्तु उक्त निषेध होने पर भी किसी विशेष निग्रह स्थान की स्वीकृति के देखाने के लिये 'सिद्धान्ताविरुद्धः' ऐसा सूत्रकार ने विशेषण कहा है । जिससे 'सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः' ( १-२-४७ ) किसी एक सिद्धान्त की मानकर उसके विरोधी हेतु को विरुद्ध दृष्ट हेतु कहते हैं, इस सूत्र में कहे हुए दृष्ट हेतु रूप निग्रह स्थान की वाद कथा में स्वीकृति सूचित होती है । ( 'तत्प्रतिषेधः' इस पद से वादी या प्रतिवादी की वाद कथा में निग्रह स्थानों को न कहना चाहिये यह सूचित होता है । अर्थात् जिस प्रकार 'मा हिंसा-सर्वभूतानि' ( किसी की हिंसा न करें ) यह सामान्यविधि तथा 'अग्निषोमीयं पशुमालभेत' ( यह के पशु की हिंसा करे ) यह कर्मकाण्ड में कहा है, उसी प्रकार वाद कथा में सामान्य रूप से सम्पूर्ण निग्रह स्थानों का निषेध है तथापि 'सिद्धान्ताविरुद्धः' इस पद से विरोध हेतुभास रूप निग्रह स्थान का प्रयोग करना वह विधि है, यह भाष्यकार का आशय स्पष्ट प्रतीत होता है । ( किन्तु वातिकार ने अनुराग से सम्पूर्ण पाँच तत्त्व वाले प्राणियों के मक्षण के प्राप्ति के समान

( अ० १ आ० २ सू० ४७ ) इति हेत्वाभासस्य निग्रहस्थानस्याभ्यनुज्ञा वादे । पञ्चावयवोपपन्न इति—हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् हेतुदाहरणाधिकमधिकम् ( अ० ५ आ० २ सू० १२१३ ) इति चैतयोरन्यनुज्ञानार्थमिति । अवयवेषु प्रमाणतर्कान्तर्भावे पृथक् प्रमाणतर्कग्रहणं साधनोपालम्भव्यतिषङ्गज्ञापनार्थम् । अन्यथोभावपि पक्षौ स्थापनाहेतुना प्रवृत्तौ वाद इति स्यात् । अन्तरेणापि

उपलम्भ के ग्रहण से सम्पूर्ण निग्रह स्थानों की प्रति होने पर पाँच ही पाँच तत्त्व वाले प्राणियों में भक्षण के निवम के समान परिसंख्या के लिये सिद्धान्त, निरुद्धः तथा पंचावयवोपपन्नः यह उत्तर पद दिये गये हैं, ऐसा कहा है । जिससे वाद कथा में चार प्रकार से निग्रह स्थानों का सम्बन्ध प्रमाण होता है । ( १ ) प्रतिवादादि, प्रतिवासांस्थास, निरर्थक, अर्थान्तर, अविज्ञातार्थ तथा अपार्थक्य इन ५ निग्रहस्थानों का वाद कथा में सम्भव ही नहीं होता । ( २ ) कुछ ऐसे हैं जिनका सम्भव होने पर भी वाद कथा में वे उद्भाविन ( कथा के विषय ) नहीं होते, जैसे प्रतिवादान्तर हेतुवन्तर अप्रतिभा, विरोध, मतानुसार, निरनुयोज्योपेक्षण, ये सात निग्रह स्थान होने पर भी वाद कथा में दिये नहीं जाते । ( ३ ) वे हैं जो इनसे भिन्न अवशिष्ट निग्रह स्थान वाद कथा में प्रतिवादी को पराजित करने के लिये दिये जाते हैं । ( ४ ) वे हैं जिनमें वाद कथा समाप्त हो जाती जैसे सव्यभिचार आदि पाँच हेत्वाभास, तथा निरनुयोज्यनुयोग ये दोनों प्रकार के निग्रह स्थान । हैं ( आगे दूसरे 'पंचावयवोपपन्नः' इस सूत्र के विशेषण पद का प्रयोजन दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—सूत्र के 'पंचावयवोपपन्नः' प्रतिवादि पाँच अवयवों से युक्त वाद होता है, इस पद से 'हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम्' प्रतिवादि पाँच अवयवों में से कोई एक अवयव न्यून ( कम ) हो तो न्यून नामक, तथा 'हेतुदाहरणाधिकमधिकम्' हेतु, उदाहरणादि कोई अवयव अधिक हो तो अधिक नामक निग्रह स्थान होता है ( ५-२. १२-१३ ) इन दो निग्रह स्थानों का प्रयोग वाद कथा में वादी को पराजित करने के लिये किया जा सकता है यह सूचित होता है । ( इस प्रकार सूत्र के दोनों विशेषणों का प्रयोजन दिखाकर दूसरा और भी 'प्रमाणतर्कसाधनोपाकर्मः' इस विशेषण का प्रयोजन दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—प्रतिवादि पाँच अवयवों में प्रमाण तथा तर्क का अन्तर्भाव होने पर भी प्रमाण तथा तर्क का पृथक् ग्रहण सूत्रकार ने इसलिये किया है कि साधना ( उपपक्षस्थापन ) तथा उपार्कम ( परपक्ष के खण्डन ) में प्रमाण तथा तर्क का सम्बन्ध होता है, नहीं तो अपने अपने पक्ष की स्थापना करने में प्रवृत्त हुए दोनों स्वतन्त्र पक्ष भी वाद कथा कहे जाय । अर्थात् यद्यपि प्रमाण तथा तर्क सहायक तर्क के बिना पाँच अवयवों से युक्त होना हीन हो सकता है, अतः 'पंचावयवोपपन्नः' ऐसा कहने से दो प्रमाण तथा तर्क आक्षेप से प्राप्त हो जाता है, तथापि इन प्रमाण तर्क के अपने पदों से कहने से यह सूचित होता है कि वादी तथा प्रतिवादी से कहे हुए स्थापना तथा खण्डन इन दोनों को परस्पर मिले हुए होना चाहिए नहीं तो जिस स्थल में वादी अपने स्थान में स्थित होता हुआ है प्रतिवादी के उक्ति की अपेक्षा न करता हुआ शब्द की अनित्यता को सिद्ध करता है, और प्रतिवादी, वादी के उक्ति की अपेक्षा न करता हुआ भी शब्द की नित्यता-साधक प्रतिवादि अवयव वाक्यों का प्रयोग करता है वह भी वाद कथा कही जायगी । ( आगे और भी दूसरे प्रकार से उक्त विशेषणों का प्रयोजन दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—बिना प्रतिवादि आदि पाँच अवयवों के सम्बन्ध के भी प्रत्यक्षादि प्रमाणों से अर्थ की सिद्धि होती है ऐसा देखने में आता है, इस प्रकार से भी वाद

चावयवसम्बन्धं प्रमाणान्यर्थं साधयन्तीनि दृष्टं. तेनापि कल्पेन साधनो-  
पालम्भौ वादे भवत इति ज्ञापयति । छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्प  
इति ध्वनोद्विनिग्रहो जल्प इति मा विज्ञायि, छलजातिनिग्रहस्थानसाधनो-  
पालम्भ एव जल्पः, प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भो वाद एवेति मा विज्ञायीत्येव-  
मर्थं पृथक् प्रमाणतर्कग्रहणमिति ॥ १ ॥

**यथोक्तोपपन्नछलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः ॥ २ ॥**

यथोक्तोपपन्न इति—प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावय-  
वोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः । छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भ इति छलजा-  
तिनिग्रहस्थानैः साधनमुपालम्भश्चास्मिन् कियत् इति एवंविशेषणो जल्पः ।

यथा मैं परस्पर वादी तथा प्रतिवादी के स्वपक्ष का साधन तथा परपक्ष का खण्डन हुआ करता है यह सिद्ध होता है । ( इस प्रकार दो प्रयोजन दिखाने के पश्चात् तबसे 'प्रमाणतर्कसाधनोपपन्नः' ( इस विशेषण का प्रयोजन दिखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—'छलजातिनिग्रह-स्थानसाधनोपालम्भो जल्पः' जिसमें छल, जाति तथा निग्रह स्थानों से स्वपक्ष का स्थापना तथा परपक्ष का खण्डन होता है उसे जल्प कहते हैं, इस सूत्रकार के जल्प के लक्षण के कथन से, बाद कथा से जल्पकथा पूर्वोक्त निग्रह स्थानों से रहित होता है ऐसा न जानाजाय—अर्थात् छल, जाति, तथा निग्रह स्थानों से जिसमें स्वपक्ष की स्थापना एवं परपक्ष का खण्डन ही होता है, वह जल्प नामक कथा होती है, और प्रमाण तथा तर्क से जिसमें स्वपक्ष की स्थापना, एवं परपक्ष का खण्डन होता है ऐसी वह नामक कथा ही होगी है, ऐसा न समझा जाय—यह विषय दिखाने के लिये पृथक् प्रमाण एवं तर्क का सूत्रकार ने ग्रहण किया है । अर्थात् वाद कथा में होने वाले पूर्वोक्त निग्रहस्थान का जल्प कथा में नहीं होते, और जल्प कथा में उद्घाटन करने योग्य निग्रह स्थान वाद कथा में नहीं उद्घाटन किये जाते, ऐसा न समझा जाय, क्योंकि वाद कथा में होने वाले विरोध, अधिक तथा म्यून नामक निग्रह स्थान जल्प कथा में भी प्रतिवादी को पराजित करने के लिये उद्घाटन किये जाते हैं, ऐसा पृथक् प्रमाण तथा तर्क के ग्रहण से सिद्ध होता है ॥ १ ॥

**क्रमप्राप्त द्वितीय जल्प कथा का सूत्रकार लक्षण दिखाते हैं—**

**पदपदार्थः—**यथोक्तोपपन्नः = वादकथा के लक्षण में से युक्त, छलजातिनिग्रह स्थानसाधनोपालम्भः = ( जिससे आगे जिसका वर्णन होगा ऐसे ) छल, जाति तथा निग्रह स्थानों से स्वपक्ष की स्थापना तथा परपक्ष का खण्डन होता है, जल्पः = ऐसी कथा को जल्प कहते हैं ॥ २ ॥

**भाषार्थः—**वादकथा में कथित 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' इत्यदि विशेषण जिसमें हो तथा छल, एवं पंचमाध्याय में कही जाने वाले छल, तथा निग्रह स्थानों से भी जिस कथा में स्वपक्ष की स्थापना एवं परपक्ष का खण्डन होता है उस कथा को जल्प कहते हैं ।

( इस सूत्र में 'यथोक्तोपपन्नः' इस विशेषण से संपूर्ण वादकथा का लक्षण लेना चाहिये, ऐसा नहीं भाष्यकार का मत है किन्तु 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' यही विशेषण जल्प कथा में लेना चाहिये ऐसा वार्तिककार का मत है । जिसने 'सिद्धान्ताविरुद्धः' तथा 'पञ्चावयवोपपन्नः' के दो पद वादकथा में नियम देखाने के लिये ही हैं, जल्पकथा में तो किसी का नियम करना नहीं है वेही उपरोक्त भाष्यकार के मत पर वार्तिककार की अलङ्का है यह सूचित होता है ) ॥ २ ॥

न खलु वै छलजातिनिग्रहस्थानैः साधनं कस्यचिदर्थस्य सम्भवति, प्रतिषेधार्थतैवैषां सामान्यलक्षणे च विशेषलक्षणे च श्रूयते 'वचनविधातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम्' इति, साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः' 'विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम्' ( अ० १ आ० २ सू० ५१।५६।६० ) इति । विशेषलक्षणेऽपि यथास्वमिति । न चैतद्विजानीयात्प्रतिषेधार्थतयैवार्थं साधयन्तीति, छलजातिनिग्रहस्थानोपालम्भो जल्प इत्येवमप्युच्यमाने विज्ञायत एतदिति ।

प्रमाणैः साधनोपालम्भयोश्छलजातिनिग्रहस्थानानामङ्गभावः स्वपक्षरक्षार्थत्वात्, न स्वतन्त्राणां साधनभावः । यत्तत्प्रमाणैरर्थस्य साधनं तत्र छलजातिनिग्रहस्थानानामङ्गभावो रक्षणार्थत्वात् । तानि हि प्रयुज्यमानानि परपक्षविधातेन

( द्वितीय सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र के 'वचोक्तोपपत्त्या' वादकता में कहे विशेषणों के अर्थ से युक्त, इस पद से प्रमाण और तर्क से जिसमें स्वपक्ष का स्थापन, तथा परपक्ष का खण्डन होता है, एवं माने हुए सिद्धान्त का विशेष न करने वाला, तथा प्रतिष्ठादि पौंच अवयवों से युक्त पक्ष तथा प्रतिपक्ष का स्वीकार करना ( यह संपूर्ण वादकता का लक्षण जल्ल में भी होता है ) तथा सूत्र के 'छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भः' इस पद का अर्थ यह है कि जिस कथा में आगे कहे जाने वाले छल, तथा पंचम अध्याय में जिनका कर्णन होगा, ऐसे जाति ( अमर उक्तर ) एवं प्रतिष्ठाहानि आदि निग्रह स्थानों से जिसमें स्वपक्ष का साधन तथा परपक्ष का खण्डन भी किया जाता है ऐसे कथा को जल्प नामक द्वितीय कथा कहते हैं । ( उपरोक्त जल्पकथा के लक्षण में दोष दिखाने हुए भाष्यकार पूर्वपक्षिमत से शंका दिखाने हैं कि )—छल, जाति तथा निग्रह स्थानों से किसी पक्ष का साधन ( स्थापना ), नहीं हो सकती, क्योंकि छलादिक परपक्ष के खण्डन करते हैं, यह उनके सामान्य लक्षण तथा विशेष लक्षणों से सिद्ध होता है । इसी कारण 'वचनविधातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम्' वादी के वाक्य का अर्थ के विकल्प ( दूसरा अर्थ करने ) से विधात ( दुष्ण देना ) इसे छल कहते हैं, तथा 'साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः' समानधर्म तथा विरुद्धधर्म से खण्डन करना जाति कहाती है, एवं 'विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम्' विरुद्धज्ञान तथा अज्ञान ( न समझना ) निग्रहस्थान ( पराजय के स्थान ) होते हैं ( १-२-५, १-५९-६० ) इन छल, जाति तथा निग्रह स्थानों के सामान्य लक्षणों में छल, जाति, निग्रहस्थान से परपक्ष का खण्डन ही किया जाता है ऐसा प्रतीत होता है । इस प्रकार छलादिकों के विशेष लक्षणों में यथोचित से परपक्ष का खण्डन ही करते हैं यह जानना चाहिये । इससे यह यहाँ न जानना चाहिये कि छलादिक परपक्ष का खण्डन करने से ही अपने पक्ष की स्थापना भी करते हैं क्योंकि कथा में छल, जाति तथा निग्रह स्थानों से परपक्ष का खण्डन करने वाले वाद कथा होती है, ऐसा कहने से ही यह जाना जा सकता है । ( इस आज्ञाका के समर्थान में भाष्यकार कहते हैं कि )—स्वपक्ष का स्थापन तथा परपक्ष का खण्डन तो प्रमाणों से ही होता है जिसमें अपने पक्ष ( मत ) की रक्षा करने के कारण छलादिक लज ( सहायक ) होते हैं । ये छलादिक स्वतन्त्र रूप से स्वपक्ष की स्थापना नहीं करते । अर्थात् जो प्रमाणों से अपने पक्ष की स्थापना की जाती है, उसमें छल, जाति तथा निग्रह स्थान स्थापनापक्ष की रक्षा करने के कारण अंग ( सहायक ) होते हैं । क्योंकि छल, जाति तथा निग्रह स्थानों का प्रयोग करने से परपक्ष के खण्डन द्वारा छलादि के अपने पक्ष ( स्थापनापक्ष ) की रक्षा



स्वपक्षे रक्षन्ति । यथा चोक्तं 'तत्त्वाध्यवसायमरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोह-  
संरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत्' ( अ० ४ आ० २ सू० ५ ) इति । यश्चासौ-  
प्रमाणैः प्रतिपक्षस्थोपात्तम्स्तस्य चैतानि प्रयुज्यमानानि प्रतिपेधविधाता-  
त्सहकारीणि भवन्ति । तदेवमङ्गीभूतानां छलादीनामुपादानं जल्पे, न  
स्वतन्त्राणां साधनभावः । उपात्तम्भे तु स्वातन्त्र्यमप्यस्तीति ॥ २ ॥

**स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ॥ ३ ॥**

स जल्पो वितण्डा भवति । किं विशेषणः ? प्रतिपक्षस्थापनया हीनः । यौ तौ  
समानाधिकरणौ विरुद्धौ धर्मौ पक्षप्रतिपक्षवित्युक्तं तथोरेकतरं वैतण्डिको न  
स्थापयतीति परपक्षप्रतिपेधेनैव प्रवर्तत इति ।

अस्तु तर्हि 'स प्रतिपक्षहीनो वितण्डा ?'

करते हैं । इसी कारण 'तत्त्वाध्यवसायमरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशा-  
खावरणवत्' ( ४. २. ५ ) वास्तविक पक्ष की रक्षा के लिये जल्प तथा विनण्डा दोनों कथार्थें होती  
हैं, जिस प्रकार नीचे के अंकुरों की रक्षा के लिये क्षेत्र ( खेत ) के चारों तरफ कांटों के वृक्षों की  
शाखाओं से घेरा कर दिया जाता है, ऐसा भागे सूत्रकार कहेंगे । यह जो प्रमाणों से विरुद्ध पक्ष  
का खण्डन किया जाता है उसमें छलादिकों का प्रयोग होने से वे विरुद्ध पक्ष के खण्डन करने से  
छलादि के सहायक होते हैं । इस प्रकार जल्पकथा में गंग ( गौण ) रूप से छलादिकों का ग्रहण  
होता है, स्वतन्त्र रूप से वे स्वपक्ष के साधक नहीं होते । किन्तु परपक्ष का खण्डन करने में  
छलादिक स्वतन्त्र भी होते हैं ॥ २ ॥

कमप्राप्त विनण्डा कथा का लक्षण सूत्रकार कहते हैं—

**पदपदार्थः** = सः = वह ( जल्प ), प्रतिपक्षस्थापनाहीनः = विरुद्ध पक्ष की स्थापना से रहित हो  
तो वितण्डा = वह वितण्डा कथा होती है ॥ ३ ॥

**भावार्थः** = पूर्वोक्त लक्षण वाले जल्पकथा में विरुद्ध पक्ष की अनुमान प्रयोग द्वारा स्थापना  
जिसमें नहीं होती, केवल बादो का खण्डन किया जाता है, उसे वितण्डा कथा कहते हैं । ( अर्थात्  
पूर्ववादी के पक्ष की अपेक्षा प्रतिवादी का अन्य पक्ष ही 'प्रतिपक्ष' कहा जाता है उसकी स्थापना  
से रहित कथा वितण्डा नामक कथा होती है ॥ ३ ॥

( इस सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—वह ( पूर्वसूत्र में कहा हुआ ) जल्पनामक  
कथा वितण्डा कथा होती है । ( प्रश्न ) :—कैसे विशेषण वाली ( अर्थात् कैसे जल्प कथा वितण्डा  
कथा कहाती है । ( उत्तर ) :—जिसमें विरुद्ध पक्ष की स्थापना न हो उस जल्प कथा को ही वितण्डा  
कथा कहते हैं । अर्थात् जो पूर्व में एक आधार में विरुद्ध दो धर्म पक्ष तथा प्रतिपक्ष कहाते हैं ऐसा  
कहा गया है उन दोनों में से वितण्डा कथा करने वाला ( वैतण्डिक ) एक अपने विरुद्ध पक्ष की  
स्थापना नहीं करता किन्तु पूर्ववादी के पक्ष का खण्डन करते हुए ही वितण्डा कथा में प्रवृत्त होता  
है । ( शंका )—यदि ऐसा है कि वितण्डा कथा में विरुद्ध पक्ष की स्थापना नहीं है तो 'प्रतिपक्ष-  
विरुद्धपक्ष से रहित जल्पकथा' वितण्डाकथा कहाती है इतना ही लक्षण करना सूत्रकार को  
व्यर्थ था । ( अर्थात् ) वितण्डा कथा में जब विरुद्ध पक्ष की स्थापना नहीं है तो उससे सस्थापन  
किया जाने वाला पक्ष भी नहीं है, क्योंकि बिना स्थापना के पक्ष हो नहीं सकता, जिससे 'प्रतिपक्ष

यद्वै खलु तत्परप्रतिषेधलक्षणं वाक्यं स वैतण्डिकस्य पक्षः न त्वसौ साध्यं कं चिदर्थं प्रतिज्ञाय स्थापयतीति । तस्माद्यथान्यासमेवास्त्विति ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः कथालक्षणप्रकरणम् ।

हेतुलक्षणाभावादहेतवो हेतुसामान्याद्धेतुवदाभासमानाः । त इमे—

सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता हेत्वाभासाः ॥

तेषाम्—

अनैकान्तिकः सव्यभिचारः ॥ ५ ॥

की स्थापना से हीन इस उक्ति से प्रतिपक्ष रदिन विनण्डाकथा होती है' यह शंका का तात्पर्य है ) ( उत्तर )—जो वह प्रतिवादी का पूर्ववादी के पक्ष के खण्डन करने वाला वाक्य है, वही विनण्डा कथा करने वाले का पक्ष है, किन्तु वह विनण्डा करने वाला कितने साधने योग्य वर्ण की प्रतिज्ञा कर उसकी साधन द्वारा स्थापना नहीं करता, अतः सूत्रकार ने जैसा लक्षण का उपन्यास ( कथन ) किया है वही युक्त होने से सदा ( अर्थात् वैतण्डिक ) विनण्डा करने वाला भी वादी यह समझ कर कि अन्य में प्रत्यक्ष से ही अर्थ की सिद्धि होगी अपने पक्ष की स्थापना न करता हुआ केवल पूर्ववादी के पक्ष का खण्डन करता है, इस कारण वैतण्डिक का यह खण्डन वाक्य ही इसका पक्ष है ऐसा गौण पक्ष शब्द का व्यवहार होता है । ( अर्थात् यह पक्ष होना केवल योग्यता है न कि स्थापना होने से यह तात्पर्य है ॥ ३ ॥

हेत्वाभासप्रकरण

षोडश पदार्थों में कमप्राप्त चतुर्दश हेत्वाभास नामक पदार्थ का निरूपण करते हुए चतुर्थ सूत्र का भाष्यकार लक्षण देखाते हुए अवतरण देते हैं कि—सब हेतुओं का लक्षण नहीं रहने से जो हेतु न होने पर भी हेतुओं के समान कुछ धर्मों के रहने के कारण हेतुओं के समान प्रतीत होने वाले हेत्वाभास कहते हैं वे ये हैं—अर्थात् हेत्वाभास इस शब्द के व्युत्पत्ति के बल से हेत्वाभासों का सामान्य लक्षण सूत्रकार करते हैं—

पदपदार्थः=सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीताः= ( १ ) सव्यभिचार, ( २ ) विरुद्ध, ( ३ ) प्रकरण सम, सत्प्रतिपक्ष ( ४ ) साध्यसम ( असिद्ध ), तथा ( ५ ) कालातीत ( बाधित ) नामक, हेत्वाभासः = पांच प्रकार के दुष्ट हेतु होते हैं ॥ ४ ॥

भावार्थ= पूर्वग्रन्थ में व्याप्त तथा पक्षधर्मता विशिष्ट हेतु को सहेतु कहते हैं ऐसा प्रतिज्ञादि पाँच अवयवों के निरूपण में सिद्ध हो चुका है, अतः असब हेतु कौन से होते हैं, इस शिष्यों की जिज्ञासा के निरास के किये सूत्रकार असब हेतु ( हेत्वाभासों ) का निरूपण करते हैं कि हेतु के कुछ पूर्वोक्त पक्षसत्ता आदि पाँच रूपों में से जिनमें कुछ धर्म रहने के कारण जो हेतु के समान प्रतीत होते हैं, ऐसे दुष्टहेतु सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरण ( सत्प्रतिपक्ष ) साध्यसम ( असिद्ध ) तथा कालातीत ( बाधित ), नाम के पाँच हेत्वाभास ( दुष्टहेतु ) होते हैं ॥ ४ ॥

( चतुर्थ सूत्र का अर्थ स्पष्ट होने के कारण उक्त हेत्वाभासविशेषों का क्रम से वर्णन करते हुए प्रथम सव्यभिचार नामक हेत्वाभास लक्षण के ५ वें सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हुए सूत्र को संगति देता है कि )—उन पाँच हेत्वाभासों में से—

पदपदार्थः=जो हेतु एक पक्ष में स्थिर न होने से एकान्तिक ( एक पक्ष में वर्तमान ) नहीं होता वह व्यभिचार दोषयुक्त होने के कारण सव्यभिचार नामक दुष्टहेतु होता है । ( साध्य अथवा

व्यभिचार एकत्राव्यवस्थितिः । सह व्यभिचारेण वर्तते इति सव्यभिचारः । निदर्शनं-नित्यः शब्दोऽस्पर्शत्वात्, स्पर्शवान् कुम्भोऽनित्यो दृष्टो, न च तथा स्पर्शवान् शब्दस्तस्मादस्पर्शत्वान्नित्यः शब्द इति । दृष्टान्ते स्पर्शवत्त्वमनित्यत्वं च धर्मो न साध्यसाधनभूतौ दृश्येते स्पर्शवाक्षाणुर्नित्यश्चेति । आत्मादौ च दृष्टान्ते 'उदाहरणसाधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतुः' ( अ० १ आ १ सू० ३४ ) इति अस्पर्शत्वादिति हेतुर्नित्यत्व व्यभिचरति अस्पर्शा बुद्धिरनित्या चेति । एवं द्विविधेऽपि दृष्टान्ते व्यभिचारात्साध्यसाधनभावो नास्तीति लक्षणाभावादहेतुरिति ।

नित्यत्वमप्येकोऽन्तः, अनित्यत्वमप्येकोऽन्तः, एकस्मिन्नन्ते विद्यत इति ऐकान्तिको विपर्ययादनैकान्तिकः उभयान्तव्यापकत्वादिति ॥ ५ ॥

साध्यभाव इनके 'अन्त' अर्थात् आश्रय में वर्तमान हो उसे 'एकान्त' और उससे भिन्न को 'अनैकान्तिक' ऐसा कहते हैं ऐसा अनैकान्तिक शब्द की विवरण करने व्याख्या की है । इस सूत्र में अनैकान्तिक तथा सव्यभिचार ये दोनों पर्यायशब्द पुरुषों के भेद की अवस्था से दोनों पद लक्ष्य ( लक्षण करने योग्य ) तथा लक्षण रूप से स्थित है क्योंकि जिसके लिये 'सव्यभिचार' ऐसा विशेष हेतुभास का नाम है उसके लिये सव्यभिचार पद से लक्ष्य तथा अनैकान्तिक पद से लक्षणसूत्र में कहा गया है । और जिस पुरुष के लिये 'अनैकान्तिक' ऐसा हेतुभास का नाम है उसके लिये 'अनैकान्तिक' पद से लक्ष्य तथा सव्यभिचार इस पद से लक्षण सूचित होता है ऐसा सूत्रकार का आशय देखाजा है ॥ ५ ॥

( 'सव्यभिचार' को लक्षण मानकर भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में व्यभिचार शब्द का अर्थ है एक पक्ष में व्यवस्था न होना, जो इस व्यभिचार दोष के साथ रहता है उसे सव्यभिचार नामक दुष्ट हेतु कहते हैं । ( अर्थात् जो साध्य ( पक्ष ) तथा उसके समान जाति के सपक्ष तथा विपक्ष में भी रहता है वह व्यभिचार होता है ) जिस हेतु का सव्यभिचार 'सदृश' नित्य है, स्पर्श रहित होने से, क्योंकि स्पर्श गुण का आधार कलश अनित्य देखा जाता है, वैसा शब्द स्पर्श का आधार नहीं है इस कारण स्पर्शरहित होने से शब्द नित्य है यह निदर्शन ( उदाहरण ) है । किन्तु स्पर्श की आधारता और अनित्यता ये दोनों धर्म साध्य तथा साधन रूप नहीं देखाने, क्योंकि परमाणु स्पर्श गुण का आधार होने पर भी नित्य होता है इस कारण स्पर्श का न होना नित्यता का साधक नहीं हो सकता । ( अर्थात् स्पर्शधार और अनित्यता इन दोनों में साध्य साधन रूप सम्बन्ध नहीं है—क्योंकि स्पर्शश्रवण अनित्यता की, तथा अनित्यता स्पर्श-अवयव को सिद्धि नहीं करता ) । तथा आत्मा बुद्धि आदि दृष्टान्त में भी 'उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनहेतुः' उदाहरण के समान धर्म की होने से साध्य की सिद्धि करने वाला साधर्म्य में इतना होता है ( १. ४ ) इस सूत्र के अनुसार शब्द में अनित्यता का साधक ( 'अव्यवस्था रूप' ) हेतु नित्यता साध्य का व्यभिचारी भी है, क्योंकि बुद्धि स्पर्शगुण का आधार न होने पर भी अनित्य है । इस प्रकार दोनों प्रकार के वैधर्म्य तथा साधर्म्य के दृष्टान्तों ( उदाहरणों ) में उपरोक्त प्रकार से व्यभिचार दोष आने के कारण स्पर्शत्व साधन, तथा नित्यता साध्य इन दोनों का साध्य साधनभाव न होने से यह हेतु का लक्षण अस्पर्शत्व हेतु में नहीं है, अतः यह सत्य हेतु नहीं किन्तु दुष्टहेतु सभिचार ( हेतुभास है । ( पूर्वप्रदर्शित 'अनैकान्तिकः' इस पद की सूत्र में

## सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः ॥ ६ ॥

तं विरुणद्धीति तद्विरोधी अभ्युपेतं सिद्धान्तं व्याहन्तीति । यथा सोऽयं विकारो व्यक्तेरपैति नित्यत्वप्रतिषेधान्, न नित्यो विकार उपपद्यते । अपेतोऽपि विकारोऽस्ति विनाशप्रतिषेधान् । सोऽयं नित्यत्वप्रतिषेधादिति हेतुव्यक्तेरपेतोऽपि विकारोऽस्तीत्यनेन स्वसिद्धान्तेन विरुध्यते । कथम् ? व्यक्तिरात्मलाभः । अपायः प्रच्युतिः । यद्यात्मलाभात्प्रच्युतो विकारोऽस्ति ? नित्यत्वप्रतिषेधो नोपपद्यते । यद्व्यक्तेरपेतस्यापि विकारस्यास्तित्वं तत् खलु

लक्षण मानकर भाष्यकार कहते हैं कि) — यहाँ पर नित्यता भी एक अन्त ( पक्ष ) है, तथा अनित्यता भी एक अन्त ( पक्ष ) है, एक अन्त ( पक्ष ) में रहे वह 'ऐकान्तिक' हेतु होता है, उसके विपर्यय ( उल्टे ) दोनों अन्तों ( पक्षों ) में रहे वह दोनों पक्षों में व्याप्ता से ( अवश्य ) रहने के कारण अनैकान्तिक होता है, इस प्रकार सव्यभिचार दृष्टहेतु का वर्णन समाप्त है । ( अर्थात् नित्यतासाध्य अथवा अनित्यतासाध्य नामों में से जो हेतु एक ही पक्ष में रहता है वह ऐकान्तिक, और उसके विपरीत यदि दोनों साध्यवाले पदार्थों में रहे वह 'अनैकान्तिक' एक पक्ष में अस्थिर होता है, इस प्रकार अवश्य अथवा व्यतिरेक जो दोनों पक्षों में होता है, वह साध्य तथा साध्याभाव के आश्रय में वर्तमान होता है ऐसा सव्यभिचार दृष्टहेतु होता है, जोकि वह आगे के विरुद्ध आदि चार दृष्टहेतुओं से भिन्न है अतः 'अनैकान्तिक' यह सव्यभिचार नामक प्रथम दृष्टहेतु लक्षण निरुद्ध है यह सिद्ध होत है ) । ५ ॥

प्रथम हेत्वाभा के पश्चात् विरुद्ध नामक द्वितीय हेत्वाभास का सूचकार लक्षणकान्ते है—

**पदपदार्थ** = सिद्धान्त = पूर्वोक्त किसी एक सिद्धान्त को अभ्युपेत्य = मानकर तद्विरोधी = उसका विरोध करनेवाला हेतु विरुद्ध नामक द्वितीय हेत्वाभास होता है ॥ ६ ॥

**भावार्थ** = जो हेतु किसी एक सिद्धान्त को मानकर उस सिद्धान्त का विरोध करे तो वह विरुद्ध नामक द्वितीय हेत्वाभास कहा जाता है, जैसे सार्वत्रिक सिद्धान्त से साविर्भाव से रहित होने पर भी विचाररूप कार्य कारणरूप से रहना है, यह मानने में विकार ( कार्य ), नित्य नहीं हो सकते, यह इन अपने ( साध्य के ) ही सिद्धान्त का विरोधी होने के कारण विरुद्ध हेत्वाभास होता है ॥

( यह सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि ) — सूत्र के 'तद्विरोधी' इस शब्द का अर्थ है — उसका जो विरोध करता है — अर्थात् स्वोकार किये हुए सिद्धान्त का जो विरोध करता है, अर्थात्, ( होने नहीं देता ) जिस प्रकार — 'वह यह विकार संपूर्ण ( कार्य ) व्यक्ति ( आविर्भाव ) से रहित होता है, क्योंकि नित्य नहीं है । कार्यरूप से आविर्भाव से रहित होने पर भी प्राण रूप से कार्य की सत्ता है, क्योंकि उसका नाश नहीं होता, यहाँ पर विकार ( कार्य ) नित्य नहीं होता यह हेतु 'आविर्भाव से रहित होने पर भी विकार ( कार्य ) कारण रूप से वर्तमान रहना है' इस अपने ( साध्य के ), मत से विरुद्ध होता है । ( प्रश्न ) : क्यों ? ( उत्तर ) — व्यक्ति ( आविर्भाव ) शब्द का अपनी वृत्ति होता यह अर्थ है । तथा अपाय ( नाश ) शब्द का अर्थ है — ( अपने स्वरूप से रहित होना ) इस कारण यदि विकार ( कार्य ) अपने आविर्भाववश भट होने पर भी ( रहित होने पर भी ) वर्तमान है तो नित्य नहीं है ऐसा निषेध नहीं हो सकता क्योंकि आविर्भाव से रहित भी विकार ( कार्य ) की जो संसार में वर्तमान है वही कार्य की



नित्यत्वमिति । नित्यत्वप्रतिषेधो नाम विकारस्थात्मलाभात्प्रच्युतेरुपपत्तिः । यदात्मलात्प्रच्यवने तदनित्यं दृष्टं, यदस्ति न तदात्मलाभात्प्रच्यवने । अस्तित्वं चात्मलाभात्प्रच्युतिरिति च विरुद्धावेतौ धर्मौ न सह सम्भवत इति । सोऽयं हेतुर्न सिद्धान्तमाश्रित्य प्रवर्तते तमेव व्याहन्तीति ॥ ६ ॥

**यस्मात्प्रकरणचिन्ता स निर्णयार्थमपदिष्टः प्रकरणसमः ॥ ७ ॥**

निश्चय से नित्यता है । और कार्य का आविर्भाव से रहित होना ही तो नित्यता का निषेध ( अनित्यता ) है । और जो संसार में अपने काम ( आविर्भाव ) से व्युत्पन्न ( तद् ) होता है वह अनित्य देखने में आता है । और जो संसार में वर्तमान होता है वह अपने आविर्भाव ( प्रकटता ) से अवृष्ट नहीं हो सकता । अर्थात् वर्तमानता तथा, अपने आविर्भाव से नष्ट होना ये दोनों परस्पर विरुद्ध धर्म एक पदार्थ में साथ में नहीं हो सकते । इस कारण जिस सांख्य सिद्धान्त की मानकर 'कार्य नित्य नहीं हो सकते' यह हेतु नाश होने पर भी कार्य की सत्ता को सिद्ध कर रहा है, उस सांख्यसिद्धान्त का ही उपरोक्त प्रकार से विरोध करता है, अतः विरुद्ध नामक द्वितीय हेतुभासा है । ( अर्थात् यहाँ पर 'अनित्यः' इत्यादि भाष्य से 'नित्यत्वप्रतिषेधात्' इस हेतु से सूचित है तथा 'नित्यता' 'अपेक्षोपपत्ति' इस भाष्य से सूचित होती है ) किन्तु इस विरुद्ध हेतुभासा के स्वरूप के विषय में प्राचीन तथा नवीन नैयायिकों का परस्पर मतभेद प्रतीत होता है क्योंकि जो हेतु किसी माने हुए मत का विरोध करता है, वह विरुद्ध होता है यह भाष्यकार का मत तो स्पष्ट है, अतः एव निश्चय निषेध रूप हेतु नित्यता सिद्धान्त का विरोध करने के कारण 'विरुद्ध' है यह दृष्टान्त से भाष्यकार ने सूचित किया है । और 'जो साध्य की सिद्धि करने के लिये दिया हुआ हेतु उसके विरुद्ध साध्य के अभाव की सिद्धि करना है वह विरुद्ध हेतु कहा जाता है', ऐसा नवीन नैयायिकों का मत है, इसी कारण 'साध्याभावव्याप्ति हेतुविरुद्धः' साध्य के अभाव के साथ व्याप्ति रखने वाला हेतु विरुद्ध कहा जाता है जैसे शब्द अनित्य है, कार्य होने से, ऐसा विरुद्ध का नकेसप्रह में अर्जुन ने उदाहरण दिया है । बार्हस्पिकार ने भी भाष्योक्त उदाहरण देकर व्याख्या करने के पक्ष पर 'प्रतिज्ञाहेतुर्विरोधो विरुद्ध हेतुभासाः' प्रतिज्ञा या हेतु इन दोनों का विरोध होना ही विरुद्ध नामक हेतुभासा होता है' ऐसी दूसरी भी व्याख्या की है, यही उपरोक्त नैयायिकों के मत का मूल है ऐसा प्रतीत होता है । और परिशुद्धि में आचार्य उद्भय ने इस विरुद्ध हेतुभासा का अपने सिद्धान्त से ऐसा भेद देखाया है कि—अपने मत में दूसरे प्रमाण से भिन्न अर्थ का दूसरे प्रकार से कहना अकर्म सिद्धान्त नामक निग्रह स्थान होना है, और दो वाक्यों के अंशों ( भागों ) में यदि एक ही पदार्थ की सत्ता तथा असत्ता विषय हो तो विरोध होता है ) ॥ ६ ॥

क्रम प्राप्त तीसरे प्रकरणसम ( सप्तनिपक्ष का सूत्रकार लक्षण कहते हैं )—

**पक्षपदार्थ** = पक्षमात्र = जिस हेतु से, प्रकरणचिन्ता = संशय के आधार पक्ष प्रतिपक्षरूप प्रकरण की चिन्ता होती है, सः = वह, निर्णयार्थ = निश्चय करने के लिये, अपदिष्टः = कहा हुआ, प्रकरणसमः = प्रकरणसम ( सप्तनिपक्ष ) नामक तीसरा दुष्ट हेतु होता है ॥ ७ ॥

**भावाय** = साध्य के निश्चय होने के लिये दिये इस जिस हेतु से संशय से लेकर निश्चय होने पर्यन्त निश्चित पक्ष तथा प्रतिपक्ष रूप प्रकरण की जिज्ञासरूप चिन्ता होती है उस हेतु को तृतीय प्रकरणसम नामक हेतुभासा दुष्टहेतु ऐसा कहते हैं, जैसे शब्द, अनित्य के धर्म उपलब्ध

विमर्शाधिष्ठानौ पक्षप्रतिपक्षा ( बुभा ) वनवसितौ प्रकरणम् । तस्य चिन्ता विमर्शात्प्रवृत्ति प्राङ्निर्णयायत्समीक्षणम् । जिज्ञासा यत्कृता स निर्णयार्थं प्रयुक्त उभयपक्षसाम्यान् प्रकरणमनतिवर्तमानः प्रकरणसमो निर्णयाय न प्रकल्पते ।

प्रज्ञापनं त्वनित्यः शब्दो नित्यधर्मानुपलब्धेरित्यनुपलभ्यमानानित्यधर्मकमनित्यं दृष्टं स्थाल्यादि, नित्यः शब्दोऽनित्यधर्मानुपलब्धेः अनुपलभ्यमानानित्यधर्मकं नित्यं दृष्टमाकाशादि ।

यत्र समानो धर्मः संशयकारणं हेतुत्वेनोपादीयते स संशयसमः सव्यभिचार एव । या तु विमर्शस्य विशेषापेक्षिता उभयपक्षविशेषानुपलब्धिश्च सा

होने से जिसमें नित्य के धर्म उपलब्ध नहीं होते वह थाली आदि अनित्य होते हैं यह प्रकरणसम नामक हेतुभास का उदाहरण है ॥ ७ ॥

( सूत्र के पदों का अर्थ देखाते हुए सप्तम सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—संशय को आशय तथा जिनका निश्चय नहीं हुआ है उसे पक्ष तथा प्रतिपक्ष इन दोनों को 'प्रकरणसमः' इस पद में प्रकरण कहते हैं । संशय से लेकर निर्णय के होने के पूर्व समय तक जो उसका विचार किया जाता है उसे 'चिन्ता' कहते हैं । जिज्ञासा रूप वह चिन्ता जिस हेतु से की जाती है वह साध्य के निर्णय के लिये दिया हुआ हेतु दोनों पक्षों में समान होने के कारण उपरोक्त प्रकरण को न छोड़ता हुआ 'प्रकरणसम' होता है । अर्थात् साध्य के निर्णय के लिये समर्थ नहीं होता । ( अर्थात् वही तथा प्रतिवादी दोनों से जो साध्य किया जाता है उसे 'प्रकरण' कहते हैं, उसके संशय से लेकर निश्चय के पूर्वकाल तक के विचार को जिज्ञासा कहते हैं, वह वास्तविक साध्य के ज्ञान न होने से होती है, क्योंकि वह अनिश्चयता के साथ रहने वाले नित्य के धर्म तथा अनित्यता के साथ रहने वाले अनित्य के धर्मों को हटा कर उसमें संदेह को प्राप्त होता है, तब उसे जिज्ञासा होती है, वही वादी के निश्चय होने के लिये कही हुई नित्यधर्मों की अनुपलब्धि अथवा अनित्यधर्मों की अनुपलब्धि ( दोनों पक्षों में समान होने से जिज्ञासा प्रकरणसमनामक हेतुभास होता है । जिस प्रकार नित्यतापक्ष में अनित्यधर्मों की अनुपलब्धि है, उसी प्रकार अनित्यता पक्ष में नित्यधर्मों की अनुपलब्धि है, वह यह यथार्थ ज्ञान का न होना वैसे ही निर्णय का जनक नहीं है, जैसे प्रकरण । ( यह केवल 'प्रकरणसम' इस पद की केवल व्युत्पत्ति है, प्रवृत्ति का निमित्त तो 'सप्रतिपक्षता' है नहीं तो 'अनैकान्तिक' भी प्रकरणसम हो जायगा, क्योंकि निर्णय न कराना यह दोनों में समान है ) ॥ ( उपरोक्त प्रकरणसम का उदाहरण दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इस प्रकरणसम हेतुभास का प्रज्ञापन ( उदाहरण ) यह है जैसे शब्द, अनित्य है, नित्यपदार्थ के धर्म शब्द में उपलब्ध न होने के कारण, क्योंकि जिसमें नित्यपदार्थ के धर्म उपलब्ध नहीं होते ( नहीं मिलते ), वह थाली घट इत्यादि पदार्थ अनित्य दिखाई देते हैं । ( 'यह प्रकरणसम नामक सप्रतिपक्ष हेतुभास अनैकान्तिक ( सव्यभिचार ) ही क्यों न माना जाय' इस शंका का निवारण करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जिस हेतु में समान धर्म संशय का कारण होता है वह निश्चायक न होने के कारण संशय नामक व्यभिचार ही होता है । और जो संशय को विशेष धर्मज्ञान की अपेक्षा करता है, तथा दोनों पक्षों में विशेष धर्म की उपलब्धि नहीं हो तो वह पूर्वोक्त प्रकरण को प्रवृत्त करती है, जिस प्रकार शब्द में नित्यों का धर्म उपलब्ध नहीं

प्रकरणं प्रवर्तयति । यथा शब्दे नित्यधर्मो नोपलभ्यते एवमनित्यधर्मोऽपि ।  
 सेयमुभयपक्षविशेषानुपलब्धिः प्रकरणचिन्तां प्रवर्तयति । कथम् ? विपर्यये हि  
 प्रकरणनिवृत्तेः । यदि नित्यधर्मः शब्दे गृह्येत ? न स्यात्प्रकरणम् । यदि वा  
 अनित्यधर्मो गृह्येत ? एवमपि निवर्तते प्रकरणम् । सोऽयं हेतुरुभौ पक्षौ  
 प्रवर्तयन्नन्यतरस्य निर्णयाय न प्रकल्पते ॥ ७ ॥

**साध्याविशिष्टः साध्यत्वात्साध्यसमः ॥ ८ ॥**

होना, उसी प्रकार अनित्यों का भी धर्म उपलब्ध नहीं होता । वह यह नित्य तथा अनित्य दोनों  
 पक्षों में से किसी एक के साधक विशेष धर्म की उपलब्धि न होना, उपरोक्त 'प्रकरणचिन्ता'  
 ( चिन्ता ) को प्रवृत्त करता है । ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर )—यदि एक पक्ष में कोई विशेष धर्म  
 उपलब्ध हो जाय तो पूर्वोक्त प्रकरण की निवृत्ति हो जाती है अर्थात् यदि शब्द में नित्यपदार्थों के  
 धर्म का ग्रहण हो जाय तो उपरोक्त प्रकरण नहीं होगा । अथवा यदि शब्द में अनित्यपदार्थों के धर्म  
 पर्यन्त ग्रहण हो जाय तो भी प्रकरण ( चिन्ता ) निवृत्त हो जायगा । वह यह प्रकरणसम के हेतु  
 नित्य तथा अनित्य दोनों पक्षों को प्रवृत्त करने के कारण शब्द में नित्यता तथा अनित्यता रूप  
 साध्य का निर्णय नहीं करा सकता ( अर्थात् नित्य धर्मों की उपलब्धि नहीं होना दोनों पक्ष से  
 सिद्ध नित्यपदार्थ में नहीं होती, जिससे वह सव्यभिचार होगा, तथा दोनों पक्षों से सिद्ध अनित्य  
 पदार्थ में अनित्य धर्म की अनुपलब्धि भी नहीं होनी, जिससे वह सव्यभिचार दुष्टहेतु हो किन्तु  
 परस्पर इन नित्यधर्म की अनुपलब्धि तथा अनित्यधर्म की अनुपलब्धि इन दोनों धर्मों की सत्प्रति  
 पक्षरूप ही हेत्वाभासता ( दुष्टहेतुता ) होने से यह सिद्ध होगा है ) । ७ ॥

कमपास चतुर्थ साध्यसम ( असिद्ध ) नामक हेत्वाभास का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

**पदपदार्थ = साध्याविशिष्टः = साधन योग्यता से विशेष जिसमें न हो, साध्यत्वात् = साधन**  
**योग्य होने के कारण, साध्यसम ( असिद्ध ) नामक चतुर्थ हेत्वाभास होता है । ८ ॥**

**आचार्य =** यदि कोई गति होने के कारण छाया ( परछाई ) द्रव्य है, ऐसा अनुमान से सिद्ध  
 करें तो प्रथम छाया में गति सिद्ध न होने के कारण गति का छाया के आधार होना ही सिद्ध करना  
 होगा, अतः गति का आधार होना यह छाया में द्रव्यता का साधक हेतु साधन करने के योग्य  
 होने से साध्यसम ( असिद्ध ) नामक चतुर्थ हेत्वाभास ( दुष्टहेतु ) है । ( अर्थात् साधनयोग्य में  
 ऐसा ही पक्ष में अनिश्चित हेतु साध्यसम ( असिद्ध ) होता है । और इस ( असिद्ध ) से स्वरूपा-  
 सिद्ध, एकदेश सिद्ध, आश्रयासिद्ध, तथा अन्यथासिद्ध इन चार प्रकार के असिद्ध दुष्टहेतुओं का  
 संग्रह होता है, क्योंकि वे सम्पूर्ण असिद्ध होने के कारण साध्य के समान हैं । इस सूत्र में  
 'असिद्धः साध्यसमः' असिद्ध साध्यसम होता है, ऐसा न कहकर 'साध्याविशिष्टः' ऐसा कहने से  
 'अन्यतरासिद्ध' एक पक्ष में असिद्ध दुष्टहेतु भी सिद्ध के पूर्व में सत्य हेतु नहीं हो सकता यह  
 सूचित होता है, ऐसा न माने तो 'अन्यन्त असिद्ध ही' साध्यसम होगा, अन्यतरासिद्ध साध्यसम  
 नहीं हो सकेगा, क्योंकि उसकी कमी मिटो होती है ऐसा मास होगा । किन्तु साध्य के अवशिष्ट  
 ( समान ) होने से उसका भी संग्रह होना है । ऐसा होने से 'अन्यतरासिद्ध' ही का ग्रहण  
 होगा, दूसरे असिद्धों का न होगा, क्योंकि वे अन्यन्त असिद्ध होने के कारण साध्य के समान  
 नहीं हैं, इसी कारण सूत्रकार ने सूत्र में 'साध्यत्वात्' ऐसा कहा है । यदि साधन योग्य असिद्ध  
 न हो तो वह साध्य हो न होगा, क्योंकि सिद्ध का साधन नहीं होगा । इस कारण साध्य होने से

द्रव्यं छायेति साध्यं, गतिमत्त्वादिति हेतुः—साध्येनाविशिष्टः साधनीयत्वात्साध्यसमः । अयमप्यसिद्धत्वात्साध्यवत्प्रज्ञापयितव्यः । साध्यं तावदेतत्—किं पुरुषवच्छ्रयाऽपि गच्छति आहो स्विदावरकद्रव्ये संसर्पति आवरण-सन्तानादसन्निधिसन्तानोऽयं तेजसो गृह्यत इति ? । सर्पता खलु द्रव्येण यो यस्तेजोभाग आन्निधते तस्य तस्यासन्निधिरेवाविच्छिन्नो गृह्यत इति । आवरणं तु प्राप्तिप्रतिषेधः ॥ ८ ॥

ही हेतु असिद्ध होता है । वह साध्यता किसी हेतु में सर्व काल में रहती है, और किसी में किसी-किसी समय होती है, अतः सम्पूर्ण समान ( साध्य के अविशिष्ट ) होते हैं, इस कारण अन्यतरा सिद्ध में व्याप्ति दोष नहीं आ सकता । तथा साध्यता के अलक्ष्य में जाने रूप अनिष्ट गति दोष भी न होगा, क्योंकि पूर्वोक्त सामान्य हेत्वाभास के लक्षण को विशेष लक्षण में आवश्यकता होती है वह सूत्र का भाष्य है ) ॥

( सूत्र का उदाहरण देखाते हुए भाष्यकार व्याख्यान करते हैं कि )—जिस अनुमान में छाया द्रव्य है, ऐसा साध्य होता है, और गतियुक्त होने से, यह हेतु है किन्तु यह गति का छाया में रहना ही साध्य के समान है, ( अर्थात् पहिले छाया में गतिरूप कृपा ही सिद्ध करने योग्य होने से यह 'गतिमत्ता' रूप हेतु साध्यसम ( असिद्ध ) है ( अर्थात् छाया में द्रव्यता के समान गति की आधारता भी असिद्ध होने के कारण जन्मा ने योग्य ( सिद्ध करने योग्य ) है ) क्योंकि मनुष्य के समान छाया भी क्या चलती है, अथवा दीपादि प्रकाश के आवरण करने वाले ( प्रकाश के पीछे चलने वाले ) द्रव्य के चलने से उस आवरण करने वाले मनुष्यादि शरीर के गति के समूह से प्रदीपादि प्रकाश रूप तेज द्रव्य को समीप न होने का समूह देखने में आता है' ऐसा छाया में द्रव्यता सिद्धि के ( पूर्व में ) सिद्ध करना है । चलने वाले मनुष्यादि शरीर के पीछे रहने के कारण जो जो आगे हाथ में लिये दीप का प्रकाश रूप तेज का भाग आहत होता है उस-उस प्रदीप रूप तेज प्रकाश का समीप न होना ही अविच्छिन्न ( निरन्तर ) गृहीत होता है । प्रदीप प्रकाश का मनुष्य के शरीर के पीछे न पड़ना आवरण शब्द का यहाँ अर्थ है ) । ( यहाँ पर भाष्यकार ने 'द्रव्यं छाया गतिमत्त्वात्' छाया द्रव्य है गतिमान् होने से यह उदाहरण स्वरूपासिद्धि, आश्रयासिद्धि तथा अन्ययासिद्धि इन तीनों असिद्धों का सामान्य उदाहरण दिया है । जिसका वार्तिककार ने ऐसा प्रकार विवेचन किया है कि—( १ ) जिस प्रकार छाया में द्रव्यता सिद्ध करने योग्य है, उसी प्रकार गति का आधार होना भी साध्य है यह स्वरूपासिद्धि है । ( २ ) और दूसरे देश में छाया के देखाने के कारण यदि कोई छाया में गति की सिद्धि करे तो वह देशान्तर में देखाना आश्रयासिद्ध होगा, क्योंकि यदि छाया द्रव्य ही तो वह दूसरे देश में दिखाई देगी, किन्तु उसमें द्रव्यता ही असिद्ध है । ( ३ ) दूसरे देशका देखाना मानने पर भी वह अन्ययासिद्ध है, क्योंकि छाया का दूसरे देश में देखाना, गति के आश्रय होने के बिना भी हो सकता है, अतः छाया के दूसरे देश में देखाना गति की आधारता का अवश्य साधक नहीं हो सकता । आवरण करने वाले मनुष्य के शरीर रूप द्रव्य के चलने के कारण दीपरूप तेजद्रव्य के समीप न रहने बाध जो द्रव्य देखने में आता है वही छाया कही जाती है' इत्यादि इत विषय में वार्तिक में स्पष्ट विवेचन किया है । और उदयनाचार्य ने 'पद्म का निश्चय न होने से आश्रयासिद्धि, और हेतु का भी निश्चय न होने से स्वरूपासिद्धि, तथा व्याप्ति का निश्चय न होने के कारण



### कालात्ययापदिष्टः कालातीतः ॥ ९ ॥

कालात्ययेन युक्तो यस्यार्थकदेशोऽपदिश्यमानस्य स कालात्ययापदिष्टः  
कालातीत इत्युच्यते । निदर्शन-नित्यः शब्दः संयोगव्यङ्ग्यत्वाद् रूपवन् ।

व्याख्यासिद्धि भी यहाँ पर है, इनका संशय अथवा अभाव का निश्चय होने के कारण निश्चय नहीं है ऐसी परिशुद्धी में समावृत्तना की है ॥ ८ ॥

( क्रमप्राप्त बाधित नामक व ले पचम हेत्वाभास का सूत्रकार लक्षण दिखाने हैं )—

पदपर्यायं = कालात्ययापदिष्टः = समय के अतिक्रमण ( उल्लंघन ) से कहा हुआ, कालातीतः =  
कालातीत ( बाधित ) नामक पचम हेत्वाभास होता है ॥ ९ ॥

आचार्यजी ने हेतु साध्य के उल्लंघन कर अथवा साध्य विषय का बाधकर साध्य की सिद्धि करने के लिये दिया जाता है उसे कालातीत अथवा बाधित कहते हैं । ( इस हेत्वाभास के विषय में भी प्राचीन तथा नवीन नैयायिकों का मतभेद प्रतीत होता है । क्योंकि काल के अतिक्रमण से युक्त जिस हेतु के अनुकूल एकदेश हेतु का विशेषण होता है वह कालात्ययापदिष्ट होता है । जैसे शब्द नित्य है, मेरी वण्ट आदि के संयोग से व्यंग्य ( प्रकट ) होने से, इस अनुमान में शब्द के ग्रहण के समय मेरी वण्ट आदि का संयोग नहीं रहता, अर्थात् उपरोक्त हेतु में विशेषण रूप संयोग शब्द के ग्रहण के समय को छोड़ देता है, क्योंकि जिस समय में शब्द का ग्रहण होता है उस समय मेरी वण्टादि संयोग नहीं रहता, इस कारण यह 'संयोग से प्रकट होना' हेतु कालात्ययापदिष्ट होने के कारण कालातीत कहाता है, ऐसा भाष्य तथा वातिक में स्पष्ट कहा है । किन्तु नवीन नैयायिकों के मत से तो जिसमें प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्द प्रमाण का विरोध हो जैसे अग्नि, उष्ण नहीं है, द्रव्य होने से तथा शब्द, अवगमिद्वय से प्रत्यक्ष नहीं होता गुण होने से, तथा मनुष्य के मलक कपाक ( खोपड़ी ) पवित्र है, प्राणी का अंग होने से, ये सब अनुमान क्रम से प्रत्यक्षादि तीनों प्रमाणों से बिभट्ट होने के कारण विपरीत निश्चय से मदेह युक्त काल को छोड़ देते हैं, अतः यह काल के अतिक्रमण से कहें हुए हेतु कालातीत होते हैं ऐसा तात्पर्यटीका में स्पष्ट कहा है । इन प्राचीन तथा नवीन दोनों मतों में सगति नहीं होती इस कारण तात्पर्यटीकाकार ने इस सूत्र के भाष्य की पंक्तियों की दूसरी प्रकार से ऐसी व्याख्या की है कि—भाष्यकार न अपने तथा अन्य के मत से मिली हुई सूत्र को व्याख्या की है—( १ ) सदेह के काल की छोड़ना कालात्यय से युक्त जिस हेतु के अर्थ का एक देश हो, अर्थात् धर्म विशिष्ट धर्मों कहे जाने वाले हेतु का अर्थ होता है, वही हेतु से चाहा जाता है उसका एक देश होता है, साध्य धर्म उस वह धर्म में बलवान् प्रमाण के द्वारा उस धर्म के विपरीत धर्म का निर्णय करने वाले के सदेह के समय को छोड़ा देगा है, ऐसे हेतु को कालात्ययापदिष्ट ( कालातीत ) कहते हैं, यह अपने मत से अर्थ है । जिसका पहले ही उदाहरण ऊपर दिया गया है । ( २ ) और अन्य मत में तो जिस हेतु का अनुरूप एकदेशरूप हेतु का विशेषण हो उसे कालात्ययापदिष्ट ऐसा कहते हैं । इसी प्रकार से भाष्यकार ने सूत्र की व्याख्या में उदाहरण भी दिया है ॥ ९ ॥

( नवम सूत्र की व्याख्या भाष्यकार ऐसी करते हैं कि )—जिस कहे जाने वाले साध्य के बाधक हेतु को अर्थ धर्मों का एक देश समय का उल्लंघन करना हो वह काल के अन्वय ( अतिक्रमण ) से कहा हुआ हेतु कालातीत नामक पचम हेत्वाभास होता है । जिसमें शब्द, नित्य, है संयोग से प्रकट होने के कारण, रूप के समान, इस अनुमान में दृष्टान्त स्वरूप रूपनामक गुण पूर्वकाल में

प्रागूर्ध्वं च व्यक्तेरस्थित रूपं प्रदीपधृत्संयोगेन व्यज्यते । तथा च शब्दोऽप्यवस्थितो भेरीदण्डसंयोगेन व्यज्यते, दारुपरशुसंयोगेन वा । तस्मात्संयोगव्यज्यत्वात्तित्यः शब्द इत्ययमहेतुः कालात्ययापदेशात् । व्यस्तकस्य संयोगस्य कालं न व्यङ्ग्यस्य रूपस्य व्यक्तिरित्येति । सति प्रदीपसंयोगे रूपस्य ग्रहणं भवति, न निवृत्ते संयोगे रूपं गृह्यते निवृत्ते दारुपरशुसंयोगे दूरस्थेन शब्दः श्रूयते विभाजकाले, सेय शब्दस्य व्यक्तिः संयोगकालमत्येतीति न मयोगनिमित्ता भवति । कस्मान् ? कारणाभावाद्धि कार्याभाव इति । एवमुदाहरणसाधम्यस्याभावाद्साधनमयं हेतुर्हेत्वाभास इति ।

अवयवविपर्ययवचनं न सूत्रार्थः । कस्मान् ? ।

यस्य येनार्थसम्बन्धो दूरस्थस्यापि तस्य सः ।

अर्थतोऽसमर्थानामानन्तर्यमकारणम् ॥

इत्येतद्वचनाद्विपर्ययसेनोक्तेः हेतुरुदाहरणसाधर्म्यात्तथा वैधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतुलक्षणं न जहाति । अजहद्वेतुलक्षणं न हेत्वाभासो भवतीति ।

‘अवयवविपर्ययवचनमप्राप्तकालम्’ ( अ० ५ आ० २ सू० ११ ) इति निप्रदस्थानमुक्तं तदेवेदं पुनरुच्यते इति, अतस्तत्र सूत्रार्थः ॥ ६ ॥

इति पङ्क्तिभिः सूत्रहेत्वाभासलक्षणप्रकरणम् ।

तथा उत्तरकाल में वहाँ रहने वाला घटादिकों का रूपशुण प्रदीप तथा घट के संयोग से व्यक्त होता है ( देखाई देता है ) । उसी प्रकार शब्द भी रूप के समान स्थिर होता हुआ भेरी ( नगाड़ा ) तथा दण्ड के संयोग से व्यक्त होता है अर्थात् सुनाई देता है, जधवा दाह ( लकड़ी ) तथा फरसे के संयोग से वहाँ रहने वाला ही निश्चयशब्द सुनाई देता है । इन कारण रूप के समान शब्द भी संयोग से प्रगट होने के कारण स्थिर ( निश्चय ) है, इस प्रकार से शब्द में निश्चयता सिद्ध करने वाला यह संयोगव्यवस्था रूप हेतु दुष्टहेतु है, क्योंकि इसमें काल का छोड़ना कहा गया है । क्योंकि दृष्टान्त रूप में व्यक्त ( प्रगट करने वाले ) संयोग के समय को व्यग्र ( प्रगट होने वाला ) रूप नहीं छोड़ना, कारण यह कि दाह और घटका संयोग जबतक अन्धकार में रहता है, तभी तक घट के रूप का ग्रहण होता है, और प्रदीप तथा घट का संयोग घटने पर घट के रूप का ग्रहण नहीं होता, प्रस्तुत शब्द के संयोग से व्यग्र होने से निश्चयता सिद्ध करने में तो लकड़ी तथा फरसे का संयोग हट जाने पर भी उन दोनों के विभाग होने के समय दूर रहने वाले प्राणी को शब्द सुनाई देता जाता है, इस कारण यह शब्द की व्यक्ति ( प्रगट होना ) उपरोक्त संयोग को छोड़ देता है अतः संयोग से उत्पन्न नहीं हुआ है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—क्योंकि कारणके न रहने पर कार्य नहीं होता इस कारण इस प्रकार घट के रूप के संयोग के समय ग्रहण होगा इस उदाहरण का शब्द में साधर्म्य न होने के कारण यह संयोग से व्यग्र ( प्रगट होना ) रूप हेतु शब्द में निश्चय ( स्थिरता ) का साधन नहीं हो सकता । ( यहाँ पर बौद्ध नैयायिक के मत से झंका दिखाकर भाष्यकार समाधान करते हुए कहते हैं कि )—प्रजिज्ञा आदि पाँच अवयवों का विपरीत ( विरुद्ध ) रहना ‘कालात्ययापदिष्टः कालातीतः’ इस सूत्र का अर्थ नहीं हो सकता ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—‘जिम ( अवयव ) का जिस ( अवयव ) के साथ आया । सम्बन्ध होता है, दूर होने

अथ छलम्—

वचनविधातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ॥ १० ॥

न सासान्यलक्षणे छलं शक्यमुदाहर्तुम्, विभागे तूदाहरणानि ॥ १० ॥

पर भी उसका वह सम्बन्ध होता है, अर्थ से जो सम्बन्ध के बोध करने में असमर्थ (अवयव) होते हैं उनका इस अवयव के अन्तर्गत यह अवयव होना च लिये ऐसा अलम्बन (यत्न में होना) कारण नहीं है' इस अभिवृत्तों के वचन से विपरीत (आगे पीछे कहीं भी कहा हुआ साध्य का साधक हेतु उदाहरण के साधर्म्य तथा वैधर्म्य के बल से साध्य की सिद्धि करने से पूर्वोक्त मन्त्र हेतु के लक्षण के) नहीं छोड़ सकता, और लक्षण के रहने के कारण वह हेत्वाभास (दृष्टहेतु) नहीं हो सकता तथा आगे 'अवयवविपर्ययवचनमप्राप्तकालम्' प्रतिज्ञादि पांच अवयवों का विपरीत (आगे पीछे) कहना यह अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान होता है, (५ २-११) ये अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान होता है ऐसा कहेंगे वही यह पुनः कहा जाता है, इस कारण बौद्ध का कहा हुआ यह 'कालावयवापदिष्टः कालातीतः' इस सूत्र का अर्थ नहीं है। (अर्थात् बौद्ध नैयायिक ने प्रतिज्ञा के पश्चात् हेतु अवयव का काल होता है उस काल की छोड़कर उदाहरण अथवा उपनय के पश्चात् हेतु का कहना कालातीत हो जाता है। जैसे शब्द, अभित्य है, घर के समान ऐसा कहने के पश्चात्, क्यों? ऐसा प्रश्न करने पर स्थापनाविवादी 'कार्यहोने से' ऐसा हेतु देता है इस कारण यह कालातीत इत्याभास हुआ।) इस प्रकार सूत्र के अर्थ का वर्णन कर उस पर ऐसा आश्रय किया है कि—क्यों? यह उपरोक्त प्रश्न वह क्या जिज्ञासा न रखने वाले वादीको हो सकता है या जिज्ञासा रूप आकांक्षा रखने वाले को। यदि आकांक्षा रहित को हो तो स्थूलनामक निग्रह स्थान होगा न कि हेत्वाभास, क्योंकि हेतु का सर्वथा प्रयोग ही नहीं है। हेतु का प्रयोग ही तो ही हेत्वाभास दोष होता है नकि हेतु का प्रयोग न करने पर। यदि जिज्ञासा रूप आकांक्षा वाले वादी को प्रतिवादी का प्रश्न हो तो उदाहरण के पश्चात् प्रयोग करने पर भी वह हेतु ही होता है, क्योंकि उस समय में वह हेतु साध्य की व्याप्ति नहीं रखता अथवा पक्ष में नहीं रहता वह नहीं हो सकता। इस कारण कालातीत नामक पाचवें हेत्वाभास नहीं है। इस प्रकार के कालातीत इत्याभास के खण्डन का परिहार भाष्यकार ने ऊपर कहे हुए प्रकार से किया है कि उदाहरण के पश्चात् रहने वाला या सहेतु साधर्म्य तथा वैधर्म्य उदाहरण के बल से साध्य की सिद्धि कर सकता है, तथा अवयवों का आगे-पीछे कहना यह निग्रह स्थान में अन्तर्गत हो जाता है, इस कारण भी बौद्ध नैयायिक का उपरोक्त मन असंगत है। १० ।

### ( ३ ) छलप्रकरण

( स्थापनाविवादी अथवा प्रतिवादी प्रमाण से सत्य ( ठीक ) उत्तर की स्फूर्ति ( सूझना ) न होने पर विजय की इच्छा से असत्य ( दुष्ट ) हेतु का भी प्रयोग करता है, इस कारण हेत्वाभास का निरूपण करने के पश्चात् जय की इच्छा से असत्य उत्तर रूप ज्ञान का वर्णन भी करता उचित है, किन्तु वह अपने ही पक्ष का विरोध करने के कारण निरुद्ध है अतः छल में तात्पर्य के दूषित होने पर भी वचन में दोष न होने के कारण उसी का प्रथम प्रयोग करना जय की इच्छा करने वाले वादी तथा प्रतिवादी को उचित होने से पोटश पदार्थों में से कमप्राप्त चतुदश छलपदार्थ का निरूपण करने के लिये भाष्यकार १० वें सूत्र के अवतरण देते हैं )—कि—

( साप्रत कमप्राप्त छल पदार्थ का सूचक लक्षण करते हैं )—

पदपदार्थ—वचनविधातः = वादी के वाक्य का विरोध करना, अर्थविकल्पोपपत्त्या = वादी

विभागः—

तत्रिविधं वाक्छलं सामान्यच्छलमुपचारच्छलं चेति ॥ ११ ॥

तेषाम्—

अत्रिशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना वाक्छलम् ॥

नवकम्बलोऽर्थे माणवक इति प्रयोगः । अत्र नवः कम्बलोऽस्येति वक्तुर-  
भिप्रायः । विग्रहे तु विशेषो, न समासे । तत्रायं छलवादी वक्तुरभिप्रायाद-  
विचक्षितमन्यमर्थं नव कम्बला अस्येति तावदभिहितं भवतेति कल्पयति,  
कल्पयित्वा चामम्भो न प्रतिपेधति एकोऽस्य कम्बलः कुतो नव कम्बला इति ।  
नदिदं सामान्यशब्दे वाचि छलं वाक्छलमिति ।

के अभिमत अर्थ को विकल्प ( विपरीत अर्थ ) को कल्पना से, छलम् = छलनामक चौदहवाँ पदार्थ होता है ॥ १० ॥

भावार्थ—प्रथम वक्ता के अभिमत अर्थ के विरुद्ध अर्थ की ( विकल्प ) कल्पना करना ही छल नामक पौदश पदार्थों में चौदहवें पदार्थ का यह सामान्य लक्षण है, जिसका विशेष छलों के भेदों के ही उदाहरण जानने चाहिये ॥ १० ॥

( १०वें सूत्र को भाष्यकार ऐसी व्याख्या करते हुए कहते हैं कि )—सूत्र में कहे हुए वादी के अभिमत अर्थ के विपरीत अर्थ की कल्पना करना रूप छल के सामान्य लक्षण में पृथक् उदाहरण नहीं हो सकता, अतः आगे कहे जानेवाले विभाग ( भेद ) में छल के उदाहरण कहे जायेंगे ॥ १० ॥

( वह विभाग इस प्रकार है कि )—

पदपदार्थ—नव = वह ( उपरोक्त छल ) ( १ ) वाक्छल, ( २ ) सामान्यछल, तथा ( ३ ) उपचारछल नाम से तीन प्रकार का है ॥ ११ ॥

भावार्थ—दशवें सूत्र में जिसका सामान्य लक्षण कहा गया है वह छल वाक्छल, सामान्यछल तथा उपचारछल ऐसा तीन प्रकार का है । ११ ॥

( बारहवें सूत्र का अवतरण भाष्यकार कहते हैं कि )—ग्यारहवें सूत्र में विभाग किये उक्त तीनों छलों में से—

पदपदार्थ—अत्रिशेषाभिहिते = किसी विशेष को न लेकर सामान्य रूप से कहे हुए, अर्थ = शब्द के अर्थ में, वक्तुः = पूर्ववाक्य के कहने वाले के, अभिप्रयात् = आशय से, अर्थान्तरकल्पनं = दूसरे ( विरुद्ध ) अर्थ की कल्पना करना, वाक्छलम् = प्रथम वाक्छल कहना है ॥ १२ ॥

भावार्थ—( नव ) नये कम्बल वाला यह ब्रह्मचारी है इस अभिप्राय से पूर्ववक्तावादी के कहे हुए 'नवकम्बलोऽर्थे माणवकः' इस वाक्य के 'नव' शब्द का नौ संख्या अर्थ समझ कर उसका इस गरीब ब्रह्मचारी के पास नव कम्बल कैसे हो सकते हैं, इसके पास तो एक ही कम्बल है ऐसा वादी के 'नवकम्बल' इस वाक्य के विरोध करने के कारण यह वाक्छल नामक प्रथम छल होता है ॥

( १२वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार समास आदिवृत्ति के विषय में होनेवाले प्रथम वाक्छल का उदाहरण देने हुए स्पष्टीकरण करने हैं कि )—किसी वादी ने 'यह ब्रह्मचारी नव-कम्बल वाला है' ऐसा शब्द ( वाक्य ) का प्रयोग किया हो तो 'नवकम्बलः' इस समस्त पद में नव ( नये ) कम्बलवाला यह ब्रह्मचारी है ऐसा प्रयोग करने वाले वादी का आशय है, जिसमें 'नवः कम्बलो यस्य सः' ऐसे विग्रह वाक्य में विशेष है, क्योंकि इस समस्त पद का 'नव



अस्य प्रत्ययस्थानम्—नामान्यव्यम्यानेकार्थत्वेऽन्यतमभिधानकल्पनाया विशेषवचनम् । नयकम्बल इत्यनेकार्थाभिधानं नयः कम्बलोऽस्येत्येतद्वचनाऽभिहितं तच्च न सम्भवतीति । एतस्यामन्यतराभिधानकल्पनायां विशेषो धत्तव्यः । यस्माद्विशेषोऽथविशेषेषु विज्ञायतेऽयमर्थोऽनेनाभिहित इति । स च विशेषो नास्ति । तस्मान्निमग्न्याभियोगमात्रमेतदिति ।

प्रसिद्धश्च लोके शब्दार्थसम्बन्धोऽभिधानाभिधेयनियननियोगः । अस्याभिधानस्यायमर्थोऽभिधेय इति समानः सामान्यशब्दस्य विशेषो विशिष्टशब्दस्य ।

कम्बला यस्य सः' नी कम्बल जिसके पास है ऐसा भी प्रसिद्ध हो सकता है किन्तु 'नयकम्बलः' इस समास में कोई विशेष नहीं है, क्योंकि दोनों पक्षों में यह 'नयकम्बलः' ऐसा समस्तपद समान ही होता है । इस वादी के प्रयोग पर छल में बोलने वाला प्रतिवादी उपरोक्त 'नयकम्बलः' ऐसा कहने वाले वादी के 'नये कम्बलवाला' इस अभिप्राय से वादी को जो विवक्षित ( कहने के लिये इष्ट ) अर्थ नहीं है उसे दूसरे 'नी कम्बलवाला' ऐसे विकृत ( असंभाव्य ) अर्थ पर ध्यान कर 'नी कम्बल जिसके पास है' इस आशय से तुमने 'नयकम्बलः' इस समस्त पद से कहा है ऐसा कल्पना कर, असंभव के द्वारा उस वादी के आशय का खण्डन करना है कि—इस मन्त्रचारी के पास एक ही कम्बल है इसके पास नी कम्बल कैसे हो सकते हैं । यह वह छल में वादी के वाक्य का खण्डन करना 'नय' इस ( नये एवं नी ) सामान्य शब्द रूप वाणी में छल होने के कारण 'वाक्यल' कहाता है ।

( इस प्रकार के वाक्यल का प्रयोग करने वाले विजयेच्छु के छल का स्वप्न रूप में खण्डन का प्रकार देखाते हैं कि )—इस वाक्यल का खण्डन ऐसा है—'किसी सामान्य अर्थ को कहने वाले शब्द के अनेक अर्थ होने पर अनेक अर्थों में से किसी एक विशेष अर्थ की कल्पना करने में विशेष वचन होना चाहिये । प्रस्तुत में 'नयकम्बलः' यह समस्त पद अनेक ( एक भिन्न दो ) अर्थों को कहता है—कि 'नयः' नया है कम्बल जिसका, तथा 'नय' नी है कम्बल जिसके, इस प्रकार ( दो अर्थों को कहता है ) अतः इसे 'नयकम्बलः' ऐसे समस्तपद वादी ने प्रयोग करने पर प्रतिवादी की जो 'आपने वादी ने इस मन्त्रचारी के पास नी कम्बल है' ऐसा कहा है जो मन्त्रचारी के निर्धन होने के कारण नहीं हो सकता ऐसा ( कहा है ) । इस प्रकार नया तथा नी इन दोनों अर्थों में से एक किसी अर्थ की कल्पना करने में कोई विशेष हेतु कहना चाहिये, जिस ( वचन ) से दोनों अर्थों में से यही एक अर्थ लेना चाहिये ऐसा विशेष जाना जाय कि वादी ने 'नी कम्बल वाला' इस आशय से 'नयकम्बलः' इस पद का प्रयोग किया है, किन्तु ऐसा कोई विशेष नहीं है जो 'नयकम्बलः' इस पद से 'नी कम्बलवाला' ऐसा ही अर्थ लिया जाय, नये कम्बलवाला यह अर्थ न लिया जाय इस कारण यह पूर्वोक्त वाक्यल करना विद्या ( असत्य ) केवल अभियोग ( आक्रमण ) है ऐसा वाक्यल का खण्डन है ।

तथा लोकव्यवहार में यही इस ( अभिधान ) वाचक शब्द का अर्थ है, और इसी अभिधेय ( अर्थ ) का यह वाचक ( कहने वाला ) शब्द है, इस प्रकार शब्द तथा अर्थ का वाच्यवाचक रूप सम्बन्ध प्रसिद्ध है जिससे स सामान्य अर्थ के वाचक शब्द का, इस शब्द से यह सामान्यरूप अर्थ कहा जाता है इस प्रकार सामान्य अर्थ होता है और विशेष ( एक ) अर्थ के वाचक शब्द से विशेष ( एक, ही अर्थ ) कहा जाता है । तथा चिन शब्दों का पूर्वोक्त से बराबर जिस अर्थ में प्रयोग ( व्यवहार ) होता आया है, उन्हीं शब्दों का उस अर्थ में प्रयोग होता है, जिन शब्दों का जिन

प्रयुक्तपूर्वाश्रमे शब्दा अर्थे प्रयुज्यन्ते नाप्रयुक्तपूर्वाः । प्रयोगश्चार्थसम्प्रत्ययार्थः ।  
अर्थप्रत्ययाच्च व्यवहार इति । तत्रैवमर्थगन्त्यर्थे शब्दप्रयोगे सामर्थ्यात्सामान्य-  
शब्दस्य प्रयोगनियमः । अजां ग्रामं नय, सर्पिराहर, ब्राह्मणं भोजयेति  
सामान्यशब्दाः सन्तोऽर्थावयवेषु प्रयुज्यन्ते, सामर्थ्याद्यत्रार्थक्रियादेशना  
सम्भवानि तत्र प्रवर्तन्ते नार्थसामान्ये, क्रियादेशनाऽसम्भवात् । एवमर्थ  
सामान्यशब्दो नवकम्बल इति योऽर्थः सम्भवति नवः कम्बलोऽस्येति, तत्र  
प्रवर्तते । यस्तु न सम्भवति नव कम्बला अस्तेति, तत्र न प्रवर्तते । सोऽय-  
मनुपपद्यमानार्थकल्पनया परवाक्यपालम्भस्ते न कल्पत इति ॥ १२ ॥

अग्रे मैं कभी प्रयोग नहीं हुआ हो ऐसे अर्थों के बोध के लिये शब्दों का प्रयोग नहीं होना । शब्द के प्रयोग से अर्थ का निश्चित ज्ञान होता है, और शब्द के अर्थ का सम्यक् ज्ञान होने से संसार के सब व्यवहार चलते हैं । इस प्रकार अर्थ के ज्ञान के लिये शब्दों का प्रयोग होने के कारण उपरोक्त शब्दों तथा अर्थ के धान्य वाक्य के वाक्य सम्बन्ध के सामर्थ्य से सामान्य शब्दों के प्रयोग करने का नियम है, जैसे 'अजां ग्रामं नय' 'सर्पिराहर' 'ब्राह्मणं भोजय' इन वाक्यों में 'अजा, सांप, ब्राह्मण' ये शब्द सात्व्योक्त प्रकृति में बनाए हुए, सरकने वाले जीव तथा प्राण्य एवं सृष्टि का भी ऐसा कम से सामान्य रूप अर्थ के बोधक होने से सामान्य शब्द होते हुए उपरोक्त सम्बन्ध के मध्य से अर्थ में हो सकते हैं, उन्हीं अर्थों के बोधक हो सकते हैं । अर्थात् 'अजां' इस शब्द से बकरी रूप अर्थ के लेंने से ही उसकी अर्थक्रिया ( गौ में ले आना ) रूप क्रिया हो सकती है, नकि सात्व्योक्त प्रकृति रूप अर्थ के लेंने से 'अजा' गौ में ( ले आता ) रूप क्रिया के सम्बन्ध का 'अजा नय' इस वाक्य से बोध हो सकता है, न कि सम्पूर्ण बकरी, तथा प्रकृति इन सब अर्थों का, क्योंकि सब अर्थों में उपोक्त गौ में न जाना इस क्रिया कि आधा उक्त वाक्य से कही जा सकती है इसी प्रकार यह प्रस्तुत वाक्य में 'नवकम्बलः' इस सामान्य शब्द का जो शब्दों ने प्रयोग किया है उसका जो ( नया कम्बलवाला ) ऐसा अर्थ हो सकता है उसी अर्थ को कहने में सग्न हो सकता है न कि 'नौ कम्बलवाला' ऐसा अर्थ ब्रह्मचारी को निर्धनता के कारण नहीं हो सकता है, अतः 'नौ कम्बलवाला' ऐसा अर्थ होने के लिये यह 'नवकम्बलः' ऐसा समस्त पद प्रयुक्त नहीं हो सकता, ( अर्थात् इस ब्रह्मचारी के पास नौ कम्बल हैं यह अर्थ 'नवकम्बलः' इस समस्त पद का नहीं हो सकता । ) इस कारण छलवादी का असग्न नौ कम्बलवाला ब्रह्मचारी है ऐसे अर्थों को कल्पना से वादा के वाक्य का खण्डन करना आप ( प्रतिवादी ) को संमत नहीं हो सकता ऐसा भाष्यकार का वाक्यत्व का स्वतन्त्र उत्तर है । ( अर्थात् शब्द का अर्थ में सकेत करने की दृष्टि में अथवा वृत्तों के व्यवहार में वही अर्थ इस शब्द का है ऐसा विशेष रूप से शब्द अर्थ का बोध नहीं करना, किन्तु सामान्य के द्वारा अर्थ के प्रकरणादिकों की सहायता से किसी एक विशेष अर्थ का ही बोध करना है, इस कारण शब्द को कहने वाले का यह अपराध नहीं है जो वह सामान्य शब्दों से दूसरे किसी विशेष को प्रतिपादन करता है, किन्तु उस सामान्य शब्द को सामान्य अर्थ में संकेत का ही यह अपराध है जो वह सामान्य शब्द विशेष अर्थ को छोड़ कर सामान्य ( अनेक ) अर्थ का बोधक होता है, इस कारण संकेत के अनुसार सामान्य शब्द से अनेक अर्थों को कहने वाला वादी मतान्वय शब्द का प्रयोग करने के कारण अपराधी नहीं हो सकता यह भाष्यकार का गूढ़ आशय है । ) ॥ १२ ॥

सम्भवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसम्भूतार्थकल्पना सामान्य-  
च्छलम् ॥ १३ ॥

अहो खन्वमौ ब्राह्मणो विद्याऽऽचरणसम्पन्न इत्युक्ते कश्चिदपि सम्भवति ब्राह्मणे विद्याऽऽचरणसम्पदिति । अस्य वचनस्य विधातोऽर्थविकल्पोपपन्न्याऽ-  
सम्भूतार्थकल्पनया—क्रियते यदि ब्राह्मणे विद्याचरणसम्पत्सम्भवति त्रात्येऽपि  
सम्भवेत्, त्रात्योऽपि ब्राह्मणः, सोऽप्यस्तु विद्याचरणसम्पन्नः यद्विवाक्षितमर्थ-  
माप्नोति चात्येति च तदतिसामान्यम् । यथा ब्राह्मणत्वं विद्याचरणसम्पदं क  
चिदाप्नोति क चिदत्येति । सामान्यनिमित्तं क्षलं सामान्यच्छलमिति ।

अस्य च प्रत्यवस्थानम्—अविवक्षितहेतुकस्य विषयानुवादः प्रशंसार्थत्वाद्

( कमप्राप्त द्वितीय सामान्य छल का सूत्रकार लक्षण करते हैं )—

पदपर्याय—संभवतः = हो सकने योग्य, अर्थस्य = अर्थ को, अतिसामान्यशेवान् = विवक्षित  
अर्थ में रहनेवाले तथा उसको छोड़नेवाले समान धर्म के सम्बन्ध से, असम्भूतार्थ कल्पना न हो  
सकने योग्य अर्थ को कल्पना करना, सामान्यछलम् = दूसरा सामान्य छल होना है ॥ १३ ॥

मावार्थ—‘यह ब्राह्मण विद्वान् है’ इस प्रकार ब्राह्मण को केवल प्रशंसा करने के लिये वादी के  
कहे वाक्य का, यदि ब्राह्मण में विद्या हो तो वस्तु ( संस्कार रहित ) ब्राह्मण में भी होगी, क्योंकि  
वह भी ब्राह्मण है, अतः वह भी विद्याचर युक्त हो, इस प्रकार वादी के वाक्य का ब्राह्मण होना  
विद्वत्ता का कारण है इस प्रकार अर्थ लेकर त्रात्य ब्राह्मण भी ब्राह्मण होने से विद्याचर से युक्त  
होने के कारण पूजनीय होगा ऐसी आपत्ति देना ही ब्राह्मणता रूप सामान्य धर्म को लेकर ( जो  
विद्वान् तथा मूर्ख दोनों में है ) छल करना सामान्य छल नामक द्वितीय छल होना है ॥ १३ ॥

( तेरहवें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—‘आश्चर्य है कि यह ब्राह्मण विद्याचर से  
युक्त है’ ऐसा कहने पर कोई दूसरा इस वाक्य को सुनकर कहता है कि हाँ ब्राह्मण में विद्या हो  
सकती है । अर्थात् विद्वान् ब्राह्मण प्रशमनीय होता है इस वाक्य को सुनकर प्रतिवादी अर्थ के  
विकल्प से असम्भव अर्थ को कल्पना कर उक्तवादी के वाक्य का ब्राह्मणत्व जाति के विद्वान् होने  
का हेतु मानकर विरोध करता है कि ‘यदि ब्राह्मण में विद्वत्ता हो तो सरकारहीन त्रात्य में भी वह  
होने लगेगी’ ( जिससे वह भी शुद्ध ब्राह्मण के समान पूजा जायगा ) क्योंकि वह भी जाति से  
ब्राह्मण ही है इस कारण वह भी विद्याचर से युक्त होगा, यहाँ जो विवक्षित अर्थ में प्राप्त होत है  
( रहता है ), तथा नहीं भी रहता उसे ‘अतिसामान्य’ कहते हैं । जैसे ब्राह्मणत्व किसी किसी  
विद्वान् में रहता, और कहीं-कहीं मूर्ख में भी रहने से विद्वत्ता को छोड़ भी देता है । यह ब्राह्मणता  
रूप समान धर्म जो विद्वान् तथा मूर्ख दोनों में रहता है, इस सामान्य ( समान धर्म ) के कारण  
यह छलवादी आपत्ति करता है, इस कारण यह सामान्य छल होना है । ( अर्थात् विद्वान् ब्राह्मण  
प्रशंसा ( पूजा ) योग्य होना है इस आशय से कहे वादी के वाक्य का ब्राह्मण होना विद्वत्ता का  
कारण है इस प्रकार विद्वान् तथा मूर्ख ब्राह्मण में रहने वाले ब्राह्मणता रूप समान धर्म को लेकर  
प्रतिवादी त्रात्य ब्राह्मण में भी ब्राह्मणता होने से वह भी संस्कार युक्त शुद्ध ब्राह्मण के समान प्रशंसा  
( पूजा ) योग्य तथा विद्वान् हो जायगा क्योंकि उसमें भी ब्राह्मणता वर्तमान है, यह ब्राह्मणता  
रूप सामान्य धर्म को लेकर छल होने से इसे सामान्य छल कहते हैं ) ।

( इस द्वितीय छल का भी भाष्यकार स्वतन्त्र उत्तर ऐसा देते हैं कि )—इस सामान्य छल का

वाक्यस्य । तदत्रासंभूतार्थकल्पनानुपपत्तिः । यथा सम्भवन्त्यस्मिन्क्षेत्रे शालय इति । अनिराकृतमविवक्षितं च बीजजन्म । प्रवृत्तिविषयस्तु क्षेत्रं प्रशस्यते । सोऽयं क्षेत्रानुवादो, नास्मिन् शालयो विधीयन्त इति । बीजास्तु शान्तिनिवृत्तिः सती न विवक्षिता । एवं सम्भवति ब्राह्मणे विद्याचरणसम्पदिति सम्पद्विषयो ब्राह्मणत्वं न सम्पद्वेतुः । न चात्र हेतुविवक्षितः । विषयानुवादस्त्वय प्रशंसार्थ-त्वाद वाक्यस्य, सति ब्राह्मणत्वे सम्पद्वेतुः समर्थ इति । विषयं च प्रशंसता वाक्येन यथाहेतुतः फलनिवृत्तिर्न प्रत्याख्यायते । तदेवं सति वचनविधातोऽ-सम्भूतार्थकल्पनया भोपपद्यत इति ॥ १३ ॥

धर्मविकल्पनिर्देशेऽर्थसद्भावप्रतिषेध उपचारच्छलम् ॥ १४ ॥

लक्षणन ऐसा है—कि ब्राह्मणता को विद्वता का कारण जिस वाक्य में कहना उचित नहीं है ऐसे 'ब्राह्मण' विद्वान् हैं ऐसा केवल ब्राह्मण की प्रशंसा के लिये यह वाक्य होने से इसमें विद्वान् ब्राह्मण रूप विषय का अनुवाद ( कथन ) मात्र है, ( न कि ब्राह्मणत्वजाति विद्या का कारण होती है ऐसा इस वाक्य में कहा गया है ) इस कारण 'ब्राह्मणत्व जाति विद्वता का कारण होती है' ऐसे असम्भव अर्थ को कल्पना नहीं हो सकती । जिस प्रकार 'इस क्षेत्र ( खेत ) में धान हो सकता है' इस वाक्य से बीज से धान्य की उत्पत्ति नहीं होगी यह नहीं कहा जाता तथा बीज से धान्य होता है यह भी नहीं कहा जाता किन्तु यह खेत धान्य को उत्पन्न हो सकने से छरीदने योग्य है इस भाव्य से उक्त वाक्य केवल खेत की प्रशंसा सूचित करती है । इस कारण यह क्षेत्र ( खेत ) रूप विषय का अनुवाद मात्र है कि यह ऐसा उत्तम क्षेत्र है कि इसमें बीज के बोये बिना भी धान उत्पन्न होता है । बीज से धान्य उत्पन्न होने पर भी उसके कथन की उक्त वाक्य के वक्ता को कहने की इच्छा नहीं है । ऐसे ही 'ब्राह्मण में विद्वत्ता हो सकती है' इस वाक्य में ब्राह्मणता विद्वत्ता की कारण है यह नहीं कहा गया है किन्तु विद्वान् ब्राह्मण प्रशंसा योग्य विद्वत्ता का विषय है, यह दिखाया गया है । और इस वाक्य में ब्राह्मणता विद्वत्ता का कारण होता है यह कहने की वक्ता की इच्छा भी नहीं है, उक्त वाक्य विद्वान् ब्राह्मण की प्रशंसा के लिये होने से केवल विद्वान् ब्राह्मण प्रशंसा योग्य होता है, इस विषय का अनुवाद करता है । कि—ब्राह्मणता रहने विद्वत्ता की सम्पत्ति होना यह उस ब्राह्मण की प्रशंसा में समर्थ है । इस प्रकार विद्वान् ब्राह्मण को प्रशंसा करने वाले उक्त वाक्य से अपने कारण अध्ययन, गुरुमेवादि से होनेवाली विद्वत्ता का निषेध नहीं किया जाता है, तथा उसके होने के कहने की वक्ता की इच्छा भी नहीं है । ऐसा होने के कारण पूर्वोक्त रीति से ब्राह्मणता को विद्वत्ता का कारण मानकर असम्भव अर्थ की कल्पना से वादी के वाक्य का विरोधरूप 'सामान्यछल' करना असमर्थ है' ऐसा भाष्यकार ने सामान्य छल का भी ठीक उत्तर करने का प्रकार भाष्य में दिखाया है ॥ १३ ॥

( क्रमप्राप्त तीसरे उपचारच्छल का सूत्रकार लक्षण करने हैं कि )—

पदपदार्थ—धर्मविकल्पनिर्देशः = मुख्य तथा गौण ( लाक्षणिक ) अर्थों में से किसी एक अर्थ रूप धर्म के भाष्य से शब्द-प्रयोग करने पर, अर्थसद्भावप्रतिषेधः = उसके विरुद्ध अर्थ मानकर उस अर्थ को सत्ता का ( रहने का ) निषेध करना, उपचारच्छलम् = उपचार छल कहता है । १४ ॥

भाषार्थ—जिस छल में वादी ने लक्षण को मानकर लक्ष्य अर्थ में शब्द का प्रयोग किया है और प्रतिवादी उस पद का शक्ति से वाच्य अर्थ को लेकर अर्थ की सत्ता का निषेध करता है वह



अभिधानस्य धर्मो यथार्थप्रयोगः । धर्मविकल्पोऽन्यत्र दृष्टस्यान्यत्र प्रयोगः ।  
तस्य निर्देशे धर्मविकल्पनिर्देशे । यथा मज्जाः क्रोशन्तीति अर्थमज्ञानेन प्रतिषेधः  
मज्जस्थाः पुरुषाः क्रोशन्ति न तु मज्जाः क्रोशन्ति ।

का पुनरर्थविकल्पोपपत्तिः ? अन्यथा प्रयुक्तस्यान्यथाऽर्थकल्पनात्, अस्त्या  
प्रयोगे प्राधान्येन, कल्पनमुपचारविषयं छलमुपचारच्छलम् । उपचारो नीतार्थः  
महचरणादिनिमित्तेन, अतस्त्वाये तद्वर्तमानमुपचार इति ।

उपचार छल कहाना है । ( यह भाष्यानुसार सूत्र का अर्थ है । किन्तु 'न तदर्थान्तरभाषात्' दूसरे  
अर्थ की कल्पना से अर्थ के सूत्राव का भेद होने के कारण 'वाक्यछल ही उपचार छल है' ऐसा  
नहीं कहा जा सकता' इस आगे के छल की परीक्षा में आनेवाले मोलदबे सूत्र के वाक्य में  
वाक्यछल तथा उपचारछल में भेद करने वाले सूत्र में वाक्यछल में धर्म का निषेध तथा उपचारछल  
में धर्म का निषेध होना ही ऐसा बहिये । इससे इस सूत्र के अनुसार दूसरा वाक्य प्रतीत होता  
है कि—'धर्म विकल्प का निर्देश होने पर' यदि वादी धर्मवैषेध वाक्य का प्रयोग करना है—  
'अर्थसद्भावप्रतिषेधः' प्रतिवादी धर्मरूप नहीं ही की न कि, धर्म की सत्ता का निषेध करता है,  
तब 'उपचारछल' होता है ॥ १४ ।

( १४वें सूत्र की व्याख्या करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—सूत्र में धर्मशब्द का अर्थ है—  
अभिधान ( शब्द ) का धर्म अर्थात् यथार्थ ( ठोक-ठोक ) प्रयोग करना । उसका जो विकल्प अर्थात्  
मुख्य ( शक्ति से बोध्य ) तथा लाक्षणिक ( लक्षणा ले कहा जाने वाला ) गौण ऐसे दोनों भेद हैं ।  
उनमें से यहाँ पर लाक्षणिक लक्षणा सम्बन्ध से 'मंच चिह्नाते हैं' इस वाक्य में मंच पर बैठे हुए  
मनुष्य चिह्नाते हैं, इस आशय से प्रयोग किये उक्त वाक्य में पुरुष में देखे गये चिह्नाना इस क्रिया  
का उससे भिन्न 'मंच' ( कुर्सी, में प्रयोग करना यह लाक्षणिक प्रयोग है । ऐसे इस धर्म के विकल्प  
शब्द का प्रयोग करने पर सूत्र का 'धर्मविकल्पनिर्देश' इस पद का अर्थ है ।

( वहाँ पर उस धर्मविकल्प के निर्देश में ऐसा 'धर्मविकल्पनिर्देश' इस सूत्र के पद में  
समास का विग्रह लेना उचित है, किन्तु वाक्य में अर्थ का निर्देश नहीं होना इस कारण इस  
विग्रह में नात्पर्यकार की श्रद्धा नहीं है बल्कि मन से 'धर्मविकल्पनिर्देश' ऐसा ही विग्रह है,  
जिसमें निर्देशपद का जिसने निर्देश हो इस व्युत्पत्ति से वाक्य ऐसा अर्थ होता है ) [ आगे  
उपचारछल का उदाहरण ऐसा देने हैं कि ]—जिस प्रकार 'मंचाः क्रोशन्ति' कुर्मियों चिह्नाना  
हैं—इस वाक्य में मंच पर बैठे मनुष्य चिह्नाने हैं इस लाक्षणिक प्रयोग का उपचार छल करने  
वाला प्रतिवादी वादी के शक्ति सम्बन्ध से वाक्य 'मंच चिह्नाते हैं' ऐसे अर्थ की समझकर अर्थ के  
सत्ता को लेकर निषेध करता है कि मंच पर बैठे हुए मनुष्य चिह्नाने हैं न कि मंच चिह्ना रहे हैं ।

( इस उदाहरण में छल का सामान्य लक्षण रहना भी आवश्यक है, जगः पूर्वपक्षी के पक्ष  
से भाष्यकार प्रश्न दिखाने हैं कि )—इस उपरोक्त उपचार छल के उदाहरण में 'अर्थविकल्प-  
की' ( जो छल के सामान्य लक्षण में वह चुके हैं ) उपपत्ति कौन सी है ( भाष्यकार इस प्रश्न  
का उत्तर ऐसा देते हैं कि ) अन्यथा [ दूसरा प्रकार ] लक्षणा से प्रयोग किये 'मंच चिह्ना रहे हैं'  
इस वादी के वाक्य का, अन्यथा ( दूसरे प्रकार से—शक्तिरूप सम्बन्ध से ) अर्थ (मंच रूप अर्थ की  
कल्पना करना ही उपचारछल में भी 'अर्थविकल्पोपपत्ति' रूप सामान्यछल का लक्षण आ  
जाता है । अर्थात् शक्ति ( लक्षणा ) सम्बन्ध से वादी के प्रयोग किये ( कहे ) मंच पर बैठे पुरुष रूप  
अर्थ की, प्रधान शक्तिरूप सम्बन्ध से कहे जानेवाले मंचरूप मुख्य अर्थ की कल्पना होने के कारण

अत्र समाधिः—प्रतिष्ठाप्रसिद्धे प्रयोगे वक्तुर्यथाभिप्रायं शब्दार्थयोरभ्यनुज्ञा प्रतिषेधो वा न च्छन्दतः । प्रधानभूतस्य शब्दस्य भाक्तस्य च गुणभूतस्य प्रयोग उभये लोक्तसिद्धः । सिद्धे प्रयोगे यथा वक्तुरभिप्रायस्तथा शब्दार्थावसुज्ञेयो प्रतिषेधो वा न च्छन्दतः । यदि वक्ता प्रधानशब्दं प्रयुक्ते ? यथाभूतस्याभ्यनुज्ञा प्रतिषेधो वा न च्छन्दतः । अथ गुणभूतं ? तदा गुणभूतस्य । यत्र तु वक्ता गुणभूत शब्दं प्रयुक्ते प्रधानभूतमभिप्रेत्य परः प्रतिषेधति, स्वमनीषया प्रतिषेधोऽसौ भवति न परोपालम्भ इति । इति ॥ १४ ॥

यह उपचार ( गौणलक्षणारूप सम्बन्ध ) की विषय कहने के कारण उपचार छल कहाने हैं । यदि दूसरे ( लाक्षणिक ) अर्थ को कहने वाले शब्द का मुख्य शक्ति सम्बन्ध से यह जाने वाले अर्थ में प्रयोग करना ऐसा दूसरे में देखे हुए का, उससे भिन्न में प्रयोग करना उपचार छल में कारण हो तो सम्पूर्ण शब्दों का सम्पूर्ण अर्थों में प्रयोग होने लगेगा ऐसा पूर्वपक्षी कई तो इसका उत्तर देने हुए भाव्यकार आगे कहते हैं कि नञ्चरण, स्थान इत्यादि आगे वर्णन किये हुए कारणों से ( प्रसन्न किया हुआ ) अर्थ 'उपचार' कहा जाता है क्योंकि वैसा न रहने वैसा कहना उपचार होता है । अर्थात् दूसरे ( लाक्षणिक ) अर्थ में देखे हुए शब्द का दूसरे ( वाच्य ) अर्थ में प्रयोग करना सम्बन्ध से होता है, बिना सम्बन्ध के नहीं होता, अतः सम्पूर्ण शब्दों का सम्पूर्ण अर्थों में प्रयोग होने लगेगा यह उपरोक्त अभिप्राय ( आपत्ति ) दीप नहीं हो सकता ।

( इस प्रकार के उपचारछल का समाधान स्वतन्त्ररूप से साध्यकार देने हैं कि )—इस उपचारछल में ऐसा समाधान है—शब्दों के प्रसिद्ध प्रयोगों में प्रयोग करने वाले वक्ता पुरुष के अभिप्राय के अनुसार ही शब्द तथा अर्थ को माना जा सकता है, अथवा उसका निषेध किया जा सकता है, न कि अपनी इच्छा से । क्योंकि शक्तिसम्बन्ध से मुख्य अर्थ को कहने वाले प्रधान ( मुख्य ) रूप शब्द तथा लक्षणा सम्बन्ध से लाक्षणिक ( गौण ) अर्थ को कहने वाले गौण शब्द का भी प्रयोग होता है यह लोकव्यवहार में प्रसिद्ध है । इस प्रकार प्रसिद्ध प्रयोग में से लाक्षणिक अथवा मुख्य किसी एक अर्थ में से जहाँ वक्ता वादी ने मुख्य अर्थ व गौण शब्द का प्रयोग किया है वक्ता के आशय से जो लाक्षणिक शब्द तथा लक्ष्य अर्थ हैं, एवं मुख्य शब्द तथा मुख्य ( वाच्य ) अर्थ हैं उन्हीं को प्रतिवादी मान सकता है, अथवा उन्हीं का खण्डन कर सकता है, नकि अपनी इच्छा के अनुसार खण्डन या खण्डन कर सकता है । ( अर्थात् वक्ता वादी यदि मुख्य अर्थ के कहने वाले प्रधान ( मुख्य वाच्य ) शब्द का प्रयोग करता है, तो उसीको प्रतिवादी को मानना होगा, अथवा उसका निषेध करना होगा । और यदि वादी वक्ता लक्षणा से अर्थ को कहने वाले लाक्षणिक होने के कारण गौण शब्द का प्रयोग करता है, तो उसीको मानकर प्रतिवादी खण्डन, ( तथा ) खण्डन कर सकता है ) अनिकोलाहल के कारण अतः उपरोक्त 'मंच चिह्ना रहे हैं' ऐसे वाक्य से लाक्षणिक पुरुषरूप अर्थ को मानकर प्रयोग किये हुए उपरोक्त वाक्य का प्रतिवादी मुख्य ( वाच्य ) अर्थ समझकर, जो वादी का खण्डन करता है कि "मंच कहीं चिह्नाते हैं ? किन्तु उन पर बैठ हुए मनुष्य चिह्ना रहे हैं", यह उस प्रतिवादी का अपनी बुद्धि से मनमाना खण्डन है, अतः यह खण्डन वादी के मन का निरास नहीं कर सकता ( यहाँ भाष्य के छन्द शब्द का अर्थ है अपनी इच्छा, किन्तु तात्पर्यकार ने 'छन्दना' कपट से ऐसा अर्थ किया है ) । १५ ॥

## वाक्छलमेवोपचारच्छलं तदविशेषात् ॥ १५ ॥

न वाक्छलादुपचारच्छलं भिद्यते तस्याप्यर्थान्तरकल्पनाया अविशेषान् ।  
इहापि स्थान्यर्थो गुणशब्दः, प्रधानशब्दः, स्थानार्थ इति कल्पयित्वा प्रति-  
षिध्यत इति ॥ १५ ॥

## न तदर्थान्तरभावात् ॥ १६ ॥

न वाक्छलमेवोपचारच्छलं तस्यार्थसद्भावाप्रतिषेधस्यार्थान्तरभावान् । कुतः !

( दूसरे स्थान में एक के विभाग की परीक्षा करने में गौरव शेष होगा, अतः यहाँ पर लाघव से छल के विभाग की परीक्षा करते हुए सूत्रकार पूर्वपक्षों के मन से १५वां सूत्र करने हैं )—

**पदपदार्थ**—वाक्छल एव = १२वें सूत्र में वर्णन किया हुआ वाक्छल है, उपचारच्छल = १४वें सूत्र में वर्णन किया हुआ उपचार छल भी है, तदविशेषात् = क्योंकि दोनों में दूसरे अर्थ को कल्पना करना समान है ॥ १५ ॥

**भावार्थ**—जबकि 'नवकम्बलः' इस उदाहरण में नये इस आशय से कहें 'नव' शब्द का 'नौ' ऐसा दूसरा अर्थ माना गया है तथा 'मंच चिह्नाते हैं' इस उदाहरण में भी लक्षणा से मंच पर बैठे हुए मनुष्यों में प्रयोग किये 'मंच' इस शब्द का भी प्रतिवादी शक्ति सम्बन्ध से उस लक्ष्यार्थ को इटाकर 'मंच' रूप दूसरा अर्थ मानता है तो वाक्छल तथा उपचारच्छल में भेद नहीं हो सकता ऐसा उपरोक्त पूर्वपक्षों के आक्षेप सूत्र का आशय है ॥ १५ ॥

( १५वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षों का आशय इस प्रकार कहते हैं कि ) उपरोक्त वाक्छल से उपचारच्छल भिन्न नहीं है, क्योंकि इसमें भी दूसरे अर्थ को कल्पना करना समान ही है, कारण यह कि इस उपचारच्छल में भी स्थानी अर्थ को कहने वाला ( मंच स्थान पर बैठे हुए पुरुष को कहने वाला गुण शब्द ( गौण शब्द ) है, तथा प्रधान ( मुख्य ) शब्द ( वाक्यार्थ को कहने वाला मंच शब्द ) है मंचरूप मुख्य अर्थ को कहने वाला ऐसी कल्पना कर 'मंच कहाँ चिह्ना रहे हैं' ऐसा छलवादी निषेध करना है इस लिये वाक्छल तथा उपचार छल में भेद नहीं हो सकता, यह पूर्वपक्ष सूत्र के आक्षेप का आशय है । अर्थात् जिस प्रकार वाक्छल में नये अर्थ वाला नव शब्द मरुवाविशेष रूप अर्थ में कल्पना किया गया है, उसी प्रकार उपचारच्छल में भी मंच पर बैठे पुरुषों को लक्षणा से कहने वाला मंच शब्द मंचरूप अर्थ में ही कल्पना किया गया है, अतः वाक्छल तथा उपचारच्छल भिन्न नहीं हो सकते, यह पूर्वपक्ष का गूढ़ आशय है ॥ १५ ॥

( उसका पूर्वपक्ष के उत्तर में सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थ**—न, नहीं, तदर्थान्तरभावात् = उन दोनों का भेद होने से ॥ १६ ॥

**भावार्थ** वाक्छल के 'नया कम्बल वाला' हमसे भिन्न 'नौ कम्बल वाला' ऐसे दूसरे अर्थ को कल्पना से उपचारच्छल में लाक्षणिक मंच पर बैठे हुए पुरुष चिह्ना रहे हैं, इस अर्थ का मुख्य मंचरूप अर्थ समझकर 'मंच कहाँ चिह्ना रहे हैं' इस प्रकार अर्थ को सत्ता का निषेध करना भिन्न है, अतः वाक्छल तथा उपचारच्छल एक नहीं हो सकते ॥ १६ ॥

( १६वें सूत्र की व्याख्या भाष्यकार ऐसी करते हैं कि )—पूर्वोक्त वाक्छल ही उपचारच्छल नहीं है, क्योंकि उस उपचारच्छल के मंचरूप मुख्य अर्थ को लेकर 'मंच कहाँ चिह्नाते हैं' इस प्रकार मुख्य मंचरूप अर्थ का सत्ता का निषेध भिन्न है । ( प्रश्न )—किससे ( उत्तर )—'नये कम्बल' इससे भिन्न 'नौ कम्बल' ऐसे दूसरे अर्थ की कल्पना से । क्योंकि एक अर्थ से भिन्न दूसरे अर्थ की

अर्थान्तरकल्पनातः । अन्यथा ह्यर्थान्तरकल्पना अन्योऽर्थसद्भावप्रतिषेध इति ।

**अविशेषे वा किञ्चित्साधर्म्यादेकच्छलप्रसङ्गः ॥ १७ ॥**

छलस्य द्वित्वमभ्यनुज्ञाय त्रित्वं प्रतिषिध्यते किञ्चित्साधर्म्यात् । यथा चायं हेतुत्रित्वं प्रतिषेधति तथा द्वित्वमप्यभ्यनुज्ञातं प्रतिषेधति । विद्यते हि

कल्पना करना भिन्न है, तथा एक अर्थ की सत्ता का निषेध करना भिन्न होता है, इस कारण (दोनों वाक्यछल तथा उपचारछल) परस्पर पृथक् छल हैं । (यहाँ पर उपचारछल में मुख्यार्थ की सत्ता का निषेध होना है और वाक्यछल में कम्बल पदार्थ को मानकर कम्बल का सम्बन्ध भी मानकर उसकी 'नौ' संख्यारूप अनेकता धर्म का निषेध होता है, अर्थात् एक में धर्म का तथा दूसरे में धर्मों का निषेध होता है, इस कारण दोनों छलों में अत्यन्त भेद है ऐसा वाक्चिन्तार का मन है । और भाष्यकार के मन में तो उपचारछल में गौण (मन्वस्थपुरुषरूप) अर्थ को छोड़कर मुख्य (मन्वरूप) अर्थ की कल्पना होना है, तथा वाक्यछल में तो नौ संख्यारूप अर्थ का सर्वथा निषेध ही होना है यह भी (दोनों छलों का) भेद है किन्तु 'मंच चिह्ना रहे हैं' इस वाक्य में चिह्नाने की विधि है, मंच का केवल अनुवाद है, इसी कारण 'गुण में कल्पना करना उचित नहीं होता' इस युक्ति से 'मंच' प्रधान न होने से उसके उद्देश्य होने से गौण कहा है, नकि ('मंच नहीं ही चिह्नाते हैं') इस छल वाक्य से चिह्नाने ही रूप वस्तु का निषेध होता है और 'नव कम्बलवाला ब्रह्मचारी है' इस वाक्य में नौ ब्रह्मचारी का अनुवादकर 'नवत्वयुक्त कम्बल' का विधि है । उसमें विधि के योग्य कम्बल का वस्तुतः निषेध नहीं है, किन्तु उसके एकदेश 'नौ संख्यारूप' अनेकता का निषेध हो रहा है, इस प्रकार दोनों छलों में बहुत भेद है' ऐसा न तर्क-कार का आशय है ॥ १६

(यदि इतना भेदसाधक रहने पर भी वाक्यछल तथा उपचारछल का भेद न मानो तो सूत्रकार सिद्धान्तमन से आपत्ति देते हैं कि) —

**पदपदार्थ** — अविशेषे का = उपरोक्त भेदसाधक रहने पर भी, यदि वाक्यछल तथा उपचार-छल में विशेष (भेद) न हो तो, किञ्चित्साधर्म्यात् = अर्थ के विकल्प से वचनविधानरूप साधर्म्य को लेकर, एकच्छलप्रसङ्गः = एक ही छल मानने की आपत्ति आ जायगी । १७ ।

**भावार्थ** — अर्थान्तर की कल्पना, तथा अर्थसद्भाव का निषेध, ऐसे वाक्यछल तथा उपचारछल के परस्पर भेद के साधक के रहने भी यदि दोनों में भेद न माना जाय तो छल के सामान्य लक्षण में कहा हुआ अर्थ के विकल्प के द्वारा वादी के वाक्य का विरोध करना वह समान धर्म लेकर एक ही छल मानने की आपत्ति आ जायगी ॥ १७ ॥

(१७वें सूत्र की भाष्यकार ऐसी व्याख्या करते हैं कि) — (१) सामान्यछल तथा (२) वाक्यछल और उपचारछल एक ऐसे दो छल के भेदों की मानकर तीन पृथक् पृथक् छल मानने का पूर्वपक्षी अन्यार्थ की कल्पना तथा अर्थसत्ता के निषेधरूप दोनों समान धर्मों की एक मानकर यदि निषेध करता है, तो यहाँ किञ्चित् (कुछ) समान धर्म का होना इसी हेतु से तीन छल के भेद होने के निषेध के समान दो छल के भेद होने का भी निषेध कर सकता है, क्योंकि दो छलों का भी 'अर्थ विकल्प की कल्पना से' वादी के वचन का विरोध करना ऐसा दो छलों का भी कुछ



किञ्चित्साधर्म्यं द्वयोरपोति । अथ द्वित्वं किञ्चित्साधर्म्यान्न निवर्तते ? त्रित्वमपि न निवर्तस्यति ॥ १७ ॥

इत्यप्रतिः सूत्रैश्चललक्षणप्रकरणम् ।

अत उद्धर्षम्—

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः ॥ १८ ॥

प्रयुक्ते हि द्वे तौ यः प्रसङ्गे जायते स जातिः । स च प्रसङ्गः साधर्म्य-  
वैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानमुपाकल्भः प्रतिषेध इति । 'उदाहरणसाधर्म्यात्साध्यसाधनं

साधर्म्य ही लक्षणा है, और यदि कुछ समान धर्म होने के कारण छल के दो धर्मों का निषेध न हो तो तीन छल नावने का भी निषेध नहीं हो सकता ॥ १७ ॥

( ४ ) कथा करने वाले पुरुषों के असामर्थ्य के सूचक दोषों का प्रकरण

( कमप्राप्त १५वें जातिनामक अमदुत्तर पदार्थ के लक्षण सूत्र का भाष्यकार अवतरण ऐसा देते हैं कि,—इस ( छल के ) पश्चात् क्रमप्राप्त—

पदपदार्थ—साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां = केवल समान तथा विरुद्ध धर्मों से, प्रत्यवस्थानं लक्षण  
जे, जातिः = जातिरूप केवल अमदुत्तर कहाता है ॥ १८ ॥

भावार्थ—व्याप्ति की अपेक्षा न कर कुछ पदार्थों के समान तथा विरुद्ध धर्मों को लेकर प्रत्यवस्थान ( अनिष्ट देखाकर दोष कहना ) जाति पदार्थ कहाता है यद्यपि सम्पूर्ण जातियों में साधर्म्य अथवा वैधर्म्य इन दोनों को नहीं देखाया जाता तथापि व्याप्ति की आवश्यकता रखकर दोष कहने में सूत्रकार का तात्पर्य है, ऐसी विवरणकार ने व्याख्या यहाँ की है, इसी कारण नवीन नैयायिकों के मन से 'असत्' ( अवधारण ) उत्तर जाति कहाता है, ऐसा जाति पदार्थ का सामान्य लक्षण है, छल में साधर्म्य तथा वैधर्म्य नहीं होते, और केवल समान तथा विरुद्ध धर्म से सम्यक् ( ठीक-ठीक ) दूषण भी नहीं होना, किन्तु प्रयोग ( शब्दव्यवहार ) से, ( इस कारण हेतु अथवा दुष्टहेतु का प्रयोग करने पर जो आपत्ति दी जाती है उसे जाति कहते हैं ) और जाति द्वारा उत्तर करना सम्पूर्ण स्थलों में अनुचित भी नहीं होना, क्योंकि जल्यकथा में नास्तिक दुष्टहेतु से वेद को प्रमाण मानने वाले विद्वान् का जब लक्षण करता है, और जब ठीक-ठीक उत्तर भी उसे नहीं प्रतीत होता ऐसे समय विद्वानों को भी वेद में अप्रमाण होने की शंका के निरासार्थ जाति द्वारा या नास्तिक का लक्षण करना उचित ही है । किन्तु कहीं-कहीं हेतु या हेत्वामास का न जानकर भी प्रयोग हो सकता है ॥ १८ ॥

( १८वें सूत्र की व्याख्या करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—हेतु का वादों के अनुमान धर्म प्रयोग करने पर प्रतिवादी जो आपत्ति देता है उसे जाति कहते हैं ( यह जाति पदार्थ अनुगत शुद्धिमायक 'जाति पदार्थ से भिन्न षोडश पदार्थवादी नैयायिकों का पारिभाषिक शब्द असत् उत्तर करने में भी प्रसिद्ध है ) केवल साधर्म्य तथा वैधर्म्य को लेकर हेतु के ऊपर आपत्ति करना प्रत्यवस्थान ( लक्षण ), उपाकल्भ ( निराकरण ), अथवा प्रतिषेध ( निषेध ) कहाता है ।

अर्थात् 'उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः' इस पूर्वोक्त सूत्र से कहे गये साधर्म्य हेतु का उदाहरण के विरुद्ध धर्म को लेकर लक्षण करना तथा 'उदाहरणवैधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतुः'

हेतु' रित्यस्योदाहरणवैधर्म्येण प्रत्यवस्थानम् । 'उदाहरणवैधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतु' रित्यस्योदाहरणवैधर्म्येण प्रत्यवस्थानम् । प्रत्यनीकभावाज्जायमानोऽर्थो जातिरिति ॥ १८ ॥

**विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च नियग्रहस्थानम् ॥ १९ ॥**

विपरीता वा कुत्सिता वा प्रतिपत्तिर्विप्रतिपत्तिः । विप्रतिपद्यमानः पराजयं प्राप्नोति । निग्रहस्थानं खलु पराजयप्राप्तिः । अप्रतिपत्तिस्वारम्भ-विषयेऽप्यप्रारम्भः । परेण स्थापितं वा न प्रतिषेधति प्रतिषेधं वा नोद्धरति । अममासाच्च नैते एव निग्रहस्थाने इति ॥ १६ ॥

किं पुनर्दृष्टान्तवजातिनिग्रहस्थानयोरभेदोऽथ सिद्धान्तवद्भेद इत्यत आह—

सूत्र में कहे गये इस पूर्वप्रदर्शित वैधर्म्य हेतु का उदाहरण के समान धर्म को लेकर स्वपक्ष करना ही जाति पदार्थ है । अर्थात् विरोधरूप से होनेवाले अर्थ को जाति कहते हैं । यहाँ पर 'जायमानः' इस भाष्यकार के पद से 'जायते' विरोधरूप से जो होना है ऐसी श्रुति के बल से अर्थ सूचित होता है ॥ १८ ॥

( क्रमशः १६वें निग्रहस्थान पदार्थ का लक्षण सूत्रकार करते हैं कि )—

**पदपदार्थ—**विप्रतिपत्तिः = विरुद्धज्ञान, अप्रतिपत्तिः = और अज्ञान भी, निग्रहस्थानम् = वादी को पराजित करने के कारण निग्रहस्थान पदार्थ होता है ॥ १९ ॥

**भाष्यार्थ—**जिन विरुद्धज्ञान तथा अज्ञानादिरूप निग्रहस्थानों से वादी को पराजय होता है उन्हें निग्रहस्थान कहते हैं । ( निग्रहस्थान से ही सम्पूर्णकथा समाप्त हो जाती है इस कारण अन्त में उनको सूत्रकार ने कहा है । ) वादादि कथा के आरम्भ होने पर वादी तथा प्रतिवादी दोनों को यथार्थ ज्ञान नहीं है यह सूचित करने वाले व्यापार को निग्रहस्थान कहते हैं यह सूत्र का अर्थ है ॥

( १९वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हुए 'विप्रतिपत्तिज्ञान्वा' अर्थ कहते हैं कि सूक्ष्म-विषयों में होनेवाला ज्ञान विपरीतज्ञान कहाना है, अथवा स्थलविषयों में होनेवाला विपरीतज्ञान कुत्सितज्ञान कहाना है । जिसे उक्त विपरीतज्ञान रहता है । वह कथा में पराजय को प्राप्त करता है । क्योंकि निग्रहस्थान ही का नाम है पराजय की प्राप्ति और सूत्र के 'अप्रतिपत्ति' इस शब्द का आरम्भ करने योग्यविषय में अज्ञान में आरम्भ करना ऐसा अर्थ है, क्योंकि अज्ञानी (प्रतिवादी) वादी के स्थापित किये पक्ष (विषय) का न निषेध कर सकता है, न अपने पर किये निषेध का उद्धार कर सकता है । इस सूत्र में 'विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्त्योः' ऐसा समास क्यों नहीं रहता । ( इस शंका का समाधान भाष्यकार ऐसा करते हैं कि ) सूत्र में समास न करने से यह सूचित होता है कि यही दो निग्रहस्थान नहीं हैं किन्तु और भी हेतु की अधिकता यदि जल्पकथा में होने वाले निग्रहस्थान हैं जो प्रमाध्वास में विस्तार में कहे जायेंगे यहाँ ग्रन्थविस्तार के भय से छोड़ दिये हैं । १९ ॥

( उक्त प्रकार के जति तथा निग्रहस्थान के विषय में क्या जाति और निग्रहस्थान नामक दोनों पदार्थ प्रत्येक एक-एक ही प्रकार के हैं, अथवा ( दृष्टान्त के समान ) सिद्धान्त के समान अनेक हैं । इस आशय से २०वें सूत्र का अवतरण देने हुए प्रश्न दिखाने हैं कि )—क्या जाति और निग्रहस्थान इन दोनों का पूर्वोक्त दृष्टान्त पदार्थ के समान अभेद हैं, अथवा पूर्वोक्त सर्वान्वयादि भेद से चार प्रकार के सिद्धान्त पदार्थ के समान भेद हैं । इस प्रश्न का सूत्रकार उत्तर देने हैं कि—

## तद्विकल्पाजातिनिग्रहस्थानबहुत्वम् ॥ २० ॥

तस्य साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्ययस्थानस्य विकल्पाजातिबहुत्वं, तयोश्च विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्त्योर्विकल्पाविग्रहस्थानबहुत्वम् । नानाकल्पो विकल्पः । विविधो वा कल्पो विकल्पः । तत्राननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विक्षेपो मतानुज्ञा पर्यनुयोऽप्योपेक्षणमित्यप्रतिपत्तिर्निग्रहस्थानम् । शेषस्तु विप्रतिपत्तिरिति ।

**पदपर्यायः**—तद्विकल्पात् = साधर्म्यं तथा वैधर्म्यं से विपेरूप जाति वा, एवं विप्रतिपत्ति तथा अप्रतिपत्ति दोनों निग्रहस्थान के विकल्प ( अनेक प्रकार ) होने से, जातिनिग्रहस्थानबहुत्वम् = जाति तथा निग्रहस्थान दोनों अनेक प्रकार के हैं, २० ।

**भाष्यार्थः**—साधर्म्यं तथा वैधर्म्यं मात्र से खण्डनरूप जाति की विकल्प ( अनेक कल्पना ) होने के कारण जाति न एक असदुत्तर अनेक प्रकार है । तथा विप्रतिपत्ति (विपरीतज्ञान), एवं अप्रतिपत्ति ( अज्ञान ) रूप इन दोनों पूर्वोक्त मुख्य निग्रहस्थानों की भी अनेक प्रकार की कल्पना होने के कारण निग्रहस्थान भी अनेक प्रकार के हैं ( इस सूत्र के अवतरण के प्रश्न में तो एक पक्ष का दृष्टान्त उदाहरण किया है वह दृष्टान्त यद्यपि साधर्म्यं तथा वैधर्म्यं से दो प्रकार का है तथा लक्षण के एक होने से वह एक पक्ष का दृष्टान्त हो सकता है ) ॥ २० ॥

( २०वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—‘तद्विकल्पात्’ इस सूत्र के मूलतः पद में जातिपक्ष में ‘तस्य विकल्पात्’ ऐसा विग्रह होता है, जिसमें ‘तस्य’ इस पद का अर्थ है साधर्म्यं तथा वैधर्म्यं से खण्डन के विकल्प ( अनेक प्रकार ) होने के कारण जातिरूप असदुत्तर पदार्थ अनेक प्रकार का होता है । और निग्रहस्थान के पक्ष में ‘तयोः विकल्पात्’ ऐसा विग्रह है, जिसमें ‘तयोः’ इसका अर्थ है उन दोनों पूर्वोक्त विग्रहज्ञान तथा अज्ञानरूप मुख्य दो निग्रहस्थानों के भी अनेक प्रकार होने के कारण निग्रहस्थान भी अनेक हैं । सूत्र के विकल्प शब्द का स्वरूप से नानाकल्प ( प्रकार होना ), अथवा प्रकार से विविध ( अनेक ) कल्प ( प्रकार ) होना अर्थ है । जिसमें अननुभाषण ( न बोलना ), अज्ञान ( न समझना ) अप्रतिभा ( उत्तर की सूझ न होना ), विक्षेप ( चित्तविक्षेप करना ), मत को मान लेना रूप मतानुज्ञा, पर्यनुयोऽप्योपेक्षण ( पराजित करने योग्य की उपेक्षा करना ), यह सब आगे पंचमाध्याय में विस्तार से वर्णित निग्रहस्थान द्वितीय अप्रतिपत्ति नामक निग्रहस्थान है, और इनसे भिन्न प्रतिज्ञा हानि आदि नाकी के निग्रहस्थान विप्रतिपत्ति नामक प्रथम निग्रहस्थान है ।

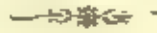
( प्रमाध्याय के दोनों आहिकों के विषयों का उपसंहार ( समाप्ति ) करते हुए प्रमाध्याय के मन्पूर्व विषय प्रया हैं यह भाष्यकार दिखाते हैं कि )—इस प्रकार गौतम महर्षि से कथित प्रमाणादि षोडशपदार्थों का उद्देश ( नामधीर्न ) तथा लक्षण कहा गया । आगे उक्त लक्षणों के अनुसार वे ठीक हैं या नहीं इस प्रकार आगे के चार अध्यायों में परीक्षा की जायगी, क्योंकि इस न्यायशास्त्र के उद्देश, लक्षण तथा परीक्षा इस प्रकार तीन प्रकार के विषय हैं, यह जानना चाहिये । इस प्रकार प्रमाध्याय का द्वितीयाहिक समाप्त हुआ । इसमें शास्त्र की प्रतिज्ञा संसार तथा तदवज्ञान से इसकी निवृत्ति होना ( इस प्रकार ) उद्देश तथा उक्त लक्षण इस अध्याय में कहा गया ऐसा रूपतः भाष्यचन्द्रकार ने यहाँ कहा है । वसुधावन्तो वास्वामिनः नामक मुनि से रचे हुए, न्याय-

इमे प्रमाणादयः पदार्था उद्दिष्टा लक्षिता यथालक्षणं परीक्षित्यन्त इति  
त्रिविधा (चा)ऽस्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिर्वेदितव्येति ॥ २० ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः पुरुषाशक्तिलिङ्गवोपसामान्यलक्षणप्रकरणम् ।

इति वात्स्यायनीये न्यायभाष्ये प्रथमाध्यायस्य द्वितीयमाहिकम् ।

समाप्तश्चाऽयं प्रथमोऽध्यायः ।



भाष्य ( न्यायसूत्रों के भाष्य ) में प्रथमाध्यायस्य = प्रथमअध्याय का, द्वितीय ( दूसरा ) आहिक  
( आहिक है ) ॥

समाप्तः च ( और समाप्त हुआ ) यह अयं प्रथमोऽध्यायः ( प्रथम अध्याय ) ॥ ८ १ ६० ॥





## अथ द्वितीयाध्याये प्रथमाहिकम्

अत ऊर्ध्वं प्रमाणादिपरीक्षा । सा च 'विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थविधारणं निर्णयः' ( अ० १ आ १ सू० ४१ ) इत्यग्रे विमर्श एव परीक्ष्यते—

**समानानेकधर्माध्यवसायादन्यतरधर्माध्यवसायाद्वा न संशयः ॥१॥**

समानान्य धर्मस्याध्यवसायात्संशयो न धर्ममात्रान् ।

अथ वा समानमनयोर्धर्ममुपलभ इति धर्मधर्मिग्रहणे संशयाभाव इति ।

अथ वा समानधर्माध्यवसायादर्थान्तरभूते धर्मिणि संशयोऽनुपपन्नः, न जातु रूपस्थार्थान्तरभूतस्याध्यवसायादर्थान्तरभूते रूपसंशय इति ।

### ( १ ) संशयपरीक्षाप्रकरण

( द्वितीयाध्याय के प्रथमाहिक में परीक्षा के मुख्य बंग होने के कारण प्रथम संशय के लक्षण की परीक्षा करना उचित होने से प्रथमाध्याय के प्रथम आहिक के २३वें सूत्र में साधारण धर्म आदि के ज्ञानों में संशय होगा है, इस संशय के लक्षण में पूर्वपक्षों के मन से आक्षेप दिवाने वाले सूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि )—इनके ( पौष्टक पदार्थों के उद्देश तथा लक्षणों के पक्षानुक्रम से प्रमाणादि पदार्थों की परीक्षा प्राग्वहिक की जाती है । और वह परीक्षा 'विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थविधारणं निर्णयः' पक्ष तथा प्रतिपक्ष से संशयपूर्वक अर्थ के निश्चय को निर्णय कहने हैं ( १.१.४१ ) इस सूत्र के अनुसार संशयपूर्वक ही होगी है इस कारण प्रथम संशय ही की परीक्षा करते हुए सूत्रकार पूर्वपक्षों के मन से प्रथम सूत्र में संशय के लक्षण पर आपत्ति देते हुए कहते हैं )—

**पदपदार्थ** समानधर्माध्यवसायात् = साधारण, तथा अनेक ( विशेष ) धर्म के निश्चय से, अन्यतरधर्माध्यवसायात् वा = अथवा दो में से एक किसी धर्म के निश्चय से संशय होगा है, अतः ( केवल समान अथवा विशेष धर्म से ) न संशयः = संशय नहीं हो सकता ॥ १ ॥

**भावार्थ**—प्रथमाध्याय के प्रथम आहिक के २३वें सूत्र में कथित समान धर्म, अथवा विशेष धर्म के गाने से संशय नहीं हो सकता, क्योंकि समान तथा विशेष धर्म के अध्यवसाय ( निश्चिन-ज्ञान ) से संशय होता है । ( इस सूत्र में प्रथमाध्याय के प्रथमाहिक के २३वें सूत्र में कहे हुए सम्पूर्ण संशयों के कारणों को लेना चाहिये । यहाँ इस सूत्र से पाँचवें सूत्र तक पूर्वपक्ष है और दो सूत्रों में उत्तर पक्ष है ) ॥ १ ॥

( १ प्रथम पूर्वपक्ष सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—प्रथमाध्याय के प्रथमाहिक के २३वें सूत्र में वह हुए साधारण धर्म तथा विशेष धर्म की उपपत्ति ( होने से ) ही संशय नहीं होगा, किन्तु उन दोनों धर्मों के ( अध्यवसाय ) ज्ञान से संशय होता है, अतः संशय का लक्षण अधिक है ।

( इस सूत्र में 'समानधर्म के अध्यवसाय से संशय नहीं होता' ऐसा सूत्र के अक्षरों का अर्थ स्पष्ट होने के कारण 'समानस्य धर्मस्याध्यवसायात् संशयः' समान ऐसे धर्म के अध्यवसाय से संशय होता है, ऐसी भाष्यकार की व्याख्या सूत्र के विरुद्ध ( असंगत ) सी प्रतीत होती है । जिसका कुछ विद्वान् ऐसा परिहार करते हैं कि )—'न जाना हुआ धर्म केवल संशय में कारण न होने से उसका निश्चय होने पर, निश्चय का संशय के विरोधी स्वभाव होने के कारण अज्ञान धर्म

अथवा नाध्यवसायादर्थविधाणादन्वधारणज्ञान सहाय उपपद्यते कार्य-  
कारणयोः साक्षात्साधनादि । एतेनानेकधर्माध्यवसायादिति व्याख्यातम् ।

संशय का कारण नहीं हो सकता) किन्तु यही अंशय भाग अधव 'नाध्यवसमादर्थविधारणादन्व-  
धारणं ज्ञान संशय उपपद्यते' अर्थ के निश्चित प्रान्तत्वं अन्यथास्य से अनिवारित ध्यानरूप संशय  
नहीं हो सकता, ऐसे इस चतुर्थ कल्प में भाष्यकार ने स्पष्ट कहा है । अतः वही प्रथम इस  
कल्प के अर्थ का आशय नहीं हो सकता । इस अर्थगति को वास्तव तथा तात्पर्यदोषकार ने  
सूचित किया है, इसी कारण इस पूर्वपक्षी की उक्ति को ब्याख्यान गर्भ से पूर्वपक्षी के प्रथम सूत्र  
की भूमिका कही है, और तात्पर्यदोषकार ने 'समानधर्मोपपत्त्यादि' विशेषण को न देखकर पूर्व  
पक्षी का या सूत्र है ऐसा कहा है इस सूत्र में तीन वाक्य है—( १ ) 'समानधर्माध्यवसायात् न  
संशयः' समानधर्म के ज्ञान से संशय नहीं होता, यह वाक्य प्रथमाध्याय के प्रथमाह्निक के २३वें  
सूत्र में कहे गये 'समानधर्मोपपत्तेः' समानधर्म के होने से संशय होता है इस वाक्य का निवेपरूप  
है इस वाक्य का भाष्यकार ने आगे 'अथवा' ऐसी चार उक्ति से तात्पर्य वर्णन किया है । संशय-  
लक्षण के सूत्र के उपपत्ति पद का समानधर्म का अस्तित्व ( होना ), यह अर्थ समझकर ही पूर्वपक्षा  
की केवल समानधर्म के रहने से संशय नहीं होता किन्तु उसका ज्ञान होने से-ऐसा प्रथम कहना है ।  
और संशय लक्षण के उपपत्ति पद का सामान्य ध्यानरूप अर्थ समझकर 'अथवा समानमनयो'  
यह द्वितीय पूर्वपक्षि वाक्य है । पुनः 'अथवा समानधर्मा' इत्यादि तीसरा वाक्य है, उपपत्ति पद  
का निश्चय रूप ज्ञान अर्थ समझकर । और उपरोक्त इस तीसरी ही उक्ति का दूसरे प्रकार से  
वर्णन पूर्वपक्षी का 'अथवा नाध्यवसायात्' यह चतुर्थ वाक्य है । इस पूर्वपक्षी के सूत्र में ।  
( २ ) दूसरा सूत्र का वाक्य है 'अनेकधर्माध्यवसायात् संशयः' विशेष धर्म के अध्यवसाय से  
संशय नहीं हो सकता, यह वाक्य संशयलक्षण के सूत्र में उपपत्तिपद के प्रयोग के कारण है ।  
इसमें भी समानधर्म के पक्ष के समान चार पक्ष की उक्ति हो सकती है । ( ३ ) तीसरा सूत्र का  
वाक्य है 'अन्यतरधर्माध्यवसायात् संशयः' दो में से किसी एक धर्म के ज्ञान से संशय नहीं हो  
सकता ) । ( आगे पूर्वपक्षी के मन से दूसरा अर्थ करते हुए भाष्यकार आक्षेप दिखाते हैं कि ) -  
अथवा में इन दोनों के समानधर्म को ज्ञान रहा हूँ इस प्रकार जबकि ज्ञात आदि धर्म तथा  
बुद्ध और पुरुषरूप धर्मों का ज्ञान होता है तो संशय कैसे होगा ( तथा तत्सरे अभिप्राय स  
पूर्वपक्षी ऐसा कह सकता है कि )—अथवा समानधर्म के ज्ञान से भिन्न धर्मरूप ( अर्थ ) से  
संशय नहीं हो सकता । क्योंकि रूप के ज्ञान के विषयरूप से भिन्न स्पर्श का रूप के ज्ञान से  
'संशय' नहीं होता । ( चतुर्थ पूर्वपक्षी का यह आशय हो सकता है कि )—अथवा समानधर्म के  
अध्यवसायरूप अर्थ के निश्चयरूप कारण से अनिश्चय ( रूप ) संशयज्ञान कार्य कैसे हो सकता है,  
क्योंकि कार्य ( संशय ) तथा कारण ( निश्चय ) इन दोनों में समानरूपता नहीं है ( अर्थात् संशय  
कार्य के अनिश्चितरूप होने से उसका कारण निश्चयरूप ज्ञान नहीं हो सकता,—निश्चय अनिश्चय का  
कारण नहीं हो सकता ) ( आगे समानधर्मज्ञान में कहे हुए पूर्वपक्षी के चार प्रकार के संशय के  
पूर्वोक्त लक्षण में आक्षेप दिखाकर उसीके समान, तथा अनेक ( विविध ) धर्मज्ञान से उत्पन्न संशय  
के लक्षण में भी चार प्रकार के असमवर्ती समानता दिखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि—इस  
( समानधर्म ) से उत्पन्न संशय के लक्षण को अनुपपत्ति ( न होने ) से अनेक ( विविध ) धर्म के  
ज्ञान से संशय होता है न कि केवल अनेक धर्म के रहने से यह भी व्यवस्था की गई है । तथा दो

अन्यतरधर्माध्यवसायाच्च संशयो न भवति. ततो ह्यन्यतरावधारणमेवेति ॥ १ ॥

विप्रतिपत्त्यव्यवस्थाध्यवसायाच्च ॥ २ ॥

न विप्रतिपत्तिमात्रादव्यवस्थामात्राद्वा संशयः । किं तर्हि ? विप्रतिपत्तिमुपलभमानस्य संशयः । एवमव्यवस्थायामपीति । अथवाऽस्त्यात्मेत्येके नास्त्यात्मेत्यपरं मन्यन्त इत्युपलब्धेः कथं संशयः स्यादिति । तथोपलब्धिव्यवस्थिता अनुपलब्धिश्चाव्यवस्थितेति विभागेनाध्यवस्थिते संशयो नोपपद्यत इति ॥ २ ॥

धर्मों में से किसी एक धर्म के निश्चित ज्ञान के ज्ञान से संशय नहीं होता, क्योंकि उस निश्चय ज्ञान-रूप अव्यवसाय से दोनों में से एक धर्म का निश्चित ज्ञान ही होता है" ॥ १ ॥

( तथा तीसरे विप्रतिपत्तिरूप एवं अव्यवस्थाध्यवसायरूप भी चतुर्थ तथा पंचम संशय के पूर्वोक्त कारणों से भी संशय नहीं हो सकता इस आशय से सूत्रकार द्वितीय सूत्र में पूर्वपक्षा का आशय दिखाते हैं )—

**पदपदार्थ**—विप्रतिपत्त्यव्यवस्थाध्यवसायाच्च = और विप्रतिपत्ति ( विरुद्धकोटि ज्ञान ) एवं सत् तथा असत् पदार्थों की उपलब्धि एवं अनुपलब्धि की अव्यवस्था के ज्ञान से भी संशय होता है न कि उनके रहने मात्र से ॥ २ ॥

**भावार्थ**—विप्रतिपत्ति एवं उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्था की जो संशय का कारण माना गया है वह भी नहीं हो सकता, क्योंकि केवल विप्रतिपत्ति तथा उपरोक्त दोनों अव्यवस्थाओं के रहने से ही संशय नहीं होता किन्तु उनके ज्ञान से यह पूर्वपक्षी का आशय है ( यह भी पूर्वपक्षि मत का सूत्र है इसमें भी प्रथमाध्याय में वर्णित संशय लक्षण के सूत्र में वर्तमान 'उपपत्तिपद' को लेकर पूर्वपक्ष है उसमें भी प्रथम भाष्यकार का आगे भाष्य में दिखाया जानेवाला 'तत्' वह पद केवल विप्रतिपत्ति की सत्ता मानकर, एवं 'अथवा' इत्यादि द्वितीय कल्प में 'सार' यह पदज्ञान का बोधक है, यह समझकर भाष्यकार ने दो प्रकार से विप्रतिपक्ष में पूर्वपक्षिमत से तृतीय संशय लक्षण का असंभव दिखाया है ) ॥ २ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार प्रथम मत से व्याख्या करते हैं कि )—केवल विप्रतिपत्ति ( विरुद्ध कोटि ( पक्ष ) होने से ही, केवल सत् भी पदार्थ उपलब्ध होता है असत् भी, कहीं देखे पदार्थ में यह सत् है, अथवा असत्, इसी प्रकार सत् और असत् पदार्थ के न उपलब्ध होने पर अनुपलब्धि की भी केवल संशय सूत्र में प्रथमाध्याय में विस्तार से वर्णन की गई है ) अव्यवस्था से मां नश्य नहीं हो सकता ( प्रश्न )—तो किससे संशय होता है ? ( उत्तर )—किन्तु दोनों विरुद्ध भौतियों ( पक्षों ) के ज्ञान से संशय होता है । इसी प्रकार ( उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की पूर्वोक्त केवल अव्यवस्था रहने से ही संशय नहीं होता, किन्तु उनके ज्ञान से ) अव्यवस्था में भी जानना ( दूसरे प्रकार से पूर्वपक्षी के मत से आक्षेप इस सूत्र में दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अथवा कछ विद्वान् 'आत्मा की सत्ता है' ऐसा कहते हैं, और दूसरे विद्वान् 'आत्मा की सत्ता नहीं है' ऐसा मानते हैं, ऐसा ज्ञान होने पर संशय कैसे होगा' इस प्रकार इस सूत्र में पूर्वपक्षी का आशय है । तथा उपलब्धि की व्यवस्था नहीं है, एवं अनुपलब्धि की भी व्यवस्था नहीं है ऐसा विभाग ( पृथक् पृथक् ) सिद्ध होने पर संशय नहीं हो सकता इसलिये संशय लक्षण सूत्र असुक्त है ( अर्थात् उपलब्धि तथा अनुपलब्धि का निश्चय नहीं है इतना ही जानने वाले मनुष्य को संदेह नहीं हो सकता, बल्कि ऐसा अवस्था में उसके विषय का किसी प्रकार का ज्ञान नहीं हो सकता ) ॥ २ ॥

## विप्रतिपत्तौ च सम्प्रतिपत्तेः ॥ ३ ॥

यां च विप्रतिपत्तिं भवान् संशयहेतुं मन्यते सा सम्प्रतिपत्तिः सा हि द्वयोः प्रत्यनीकधर्मविषया । तत्र यदि विप्रतिपत्तेः संशयः ? सम्प्रतिपत्तेरेव संशय इति ॥ ३ ॥

## अव्यवस्थात्मनि व्यवस्थितत्वाच्चान्यवस्थायाः ॥ ४ ॥

न संशयः । यदि तावद्विषयव्यवस्था आत्मनि ( एव ) व्यवस्थिता ? व्यवस्थानादव्यवस्था न भवतीत्यनुपपन्नः संशयः । अथ अव्यवस्थाऽऽत्मनि

( विप्रतिपत्ति से होने वाले तृतीय संशय के लक्षण में दूसरे प्रकार से और आपत्ति देने हुए पूर्वपक्षों के मत से सूत्रकार कहते हैं कि )—

**पदपदार्थः**—विप्रतिपत्तौ च = और विरुद्ध दो कोटियों के ज्ञान में भी, सम्प्रतिपत्तेः = यथार्थ ज्ञान होने के कारण ( उसके संप्रतिपत्ति होने से संशय ) नहीं हो सकता ) ॥ ३ ।

**भाषार्थः**—आत्मा है ऐसा एक पक्ष का निश्चित ज्ञान, तथा दूसरे पक्ष का आत्मा नहीं है ऐसा निश्चित ज्ञान ये दोनों विरुद्धकोटि के ज्ञान जब निश्चयरूप हैं तो ऐसा होने से यदि संशय होता है तो वह निश्चय ही संशय उत्पन्न होता है, अतः विप्रतिपत्ति संशय का कारण नहीं हो सकती यह इस सूत्र में पूर्वपक्षों का आशय है ॥ ३ ॥

( तृतीय सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वपक्षों कहता है कि भिद्धान्तों संशय के तृतीय लक्षण में जिस विरुद्धकोटि के ज्ञानरूप विप्रतिपत्ति के संशय का कारण मानता है वह संप्रतिपत्ति ( उसके विरुद्ध निश्चित ज्ञान ) है । क्योंकि वह 'आत्मा है तथा नहीं है' इस वाक्य में अस्तित्व तथा नास्तित्व इन दोनों विरुद्ध धर्मों को विषय करता है । ऐसा होने से यदि विप्रतिपत्ति से संशय होता है तो वह उपरोक्त उन दोनों विरुद्ध धर्मों के 'संप्रतिपत्ति' ( निश्चितज्ञान ही ) से होता है ( न कि विप्रतिपत्ति से ) ॥ ३ ॥

( उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्था रूप चतुर्थ एवं पंचम संशय के लक्षण में आपत्ति दिग्याने हुए पूर्वपक्षों के मत से सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थः**—अव्यवस्थात्मनि = उपलब्धि एवं अनुपलब्धि की अव्यवस्था के स्वरूप के, व्यवस्थितत्वात् च = व्यवस्थायुक्त होने से भी, अव्यवस्थायाः = उपरोक्त दोनों अव्यवस्था के ॥ ४

**भाषार्थः**—यदि पूर्वभिद्धान्तों से कहाँ हुई उपलब्धि तथा अनुपलब्धि दोनों की संशय में कारणता नहीं हो सकती, क्योंकि उक्त दोनों प्रकार की अव्यवस्था का अपना स्वरूप निश्चित हो तो निश्चितरूप होने के कारण उसमें अव्यवस्था का स्वरूप ही नहीं रह सकेगा । और यदि अव्यवस्था का स्वरूप अपने में निश्चित न हो तो उसके स्वरूप का ( अव्यवस्थापक्ष का ) ज्ञान होने से ही अव्यवस्था का स्वरूप न रह सकेगा, अतः उपलब्धि एवं अनुपलब्धि की अव्यवस्था से चतुर्थ तथा पंचम संशय नहीं हो सकते यह पूर्वपक्षों का आशय है ॥ ४ ॥

( चतुर्थ सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में 'न संशयः' इस प्रथम सूत्र के पद का इस सूत्र के अन्त में योजना कर सूत्र का अर्थ ऐसा करना चाहिये कि—यदि भिद्धान्तों में वही हुई संशय के कारण वह उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्था न जाना रूप



न व्यवस्थिता ? एवमनाद्याभ्यामव्यवस्था न भवतीति संशयाभाव इति ॥ ४ ॥

तथाऽत्यन्तसंशयस्तदुर्ममान्त्योपपत्तेः ॥ ५ ॥

येन कल्पेन भवान् समानधर्मापत्तेः संशय इति मन्त्रये. तेन स्वस्थत्यन्त-  
संशयः प्रसज्यते, समानधर्मापत्तेरनुच्छेदान् संशयानुच्छेदः, न ह्ययमतद्धर्मा  
धर्मी विमृश्यामाणो गृह्यते, सततं तु तद्धर्मा भवतीति ॥ ५ ॥

अस्य प्रतिषेधप्रपञ्चस्य सङ्क्षेपेणोद्धारः—

यथोक्ताध्यवसायादेव तद्विशेषापेक्षात् संशये नामंशयो नान्यन्त-  
संशयो वा ॥ ६ ॥

अव्यवस्था अपने अव्यवस्था स्वरूप में व्यवस्थित नहीं है, तो व्यवस्था होने के कारण वह  
व्यवस्था नहीं हो सकती इस कारण अव्यवस्था से संशय नहीं होगा । और यदि उपरोक्त दोनों  
प्रकार की अव्यवस्था अपने अव्यवस्था के स्वरूप में व्यवस्थायुक्त नहीं है तो स्वरूप तथा अव्यवस्था  
का भेद होने के कारण वह अव्यवस्था ही न सिद्ध होन से ( संशय नहीं हो सका ) हीन, है इस  
कारण भी अतः अव्यवस्था से संशय होता है वह सिद्धान्ती का कहना असंगत है । ४ ॥

( उक्त सिद्धान्ती के कारण भेद से पाँच प्रकार के सम्पूर्ण संशयो पर पंचम सूत्र में पूर्वपक्षीय  
से एक ही प्रकार की आपत्ति देते हुए सूत्रकार कहते हैं ) —

**पदपदार्थ**—तथा = इसी प्रकार, अव्यवसायः = सदा संशय होने लगा, तदुर्ममान्त्यो-  
पपत्ति = क्योंकि संशय के कारण समान धर्म आदि निरन्तर हो सकते हैं । ५ ॥

**भावार्थ**—जो सिद्धान्ती ने पाँचों प्रकार के संशय के कारण माने हैं उन समानधर्म,  
विशेषधर्म आदिको के निरन्तर वर्तमान होने के कारण सदा संशय होने की आपत्ति आजायगी,  
इस कारण भी सिद्धान्ती के कई पाँचों प्रकार के संशय नहीं हो सकते । ५ ॥

( पंचम सूत्र की व्याख्या करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस प्रकार से आप ( सिद्धान्ती )  
समानधर्म के होने से संशय होता है ऐसा जानते हैं, उस प्रकार से तो अत्यन्त ( सदा ) संशय  
होने की आपत्ति आ सकती है, क्योंकि उस समानधर्म के होने का उच्छेद ( नाश ) न होने से  
संशय का भी उच्छेद ( नाश ) न हो सकेगा, क्योंकि ऊँचा पदार्थरूप धर्मी बिना ऊँचाई रूप  
समानधर्म के संशय नहीं कराना, किन्तु निरन्तर ( सदा ) ऊँचाई रूप समानधर्मवाला होता ही  
है । ( अर्थात् यह वृक्ष है अथवा मनुष्य ऐसे तद्ब्रह्म के पश्चात् यह वृक्ष ही है ऐसा निश्चित ज्ञान होने  
पर भी ऊँचाई रूप समानधर्म का ज्ञान वर्तमान ही है । उक्त निश्चित ज्ञान से वे ऊँचाई आदि  
धर्म तथा उनकी ज्ञान तो जाता नहीं, अतः यदि समान ( ऊँचाई ) आदि धर्मों का ज्ञान ही  
संशय का कारण हो तो उक्त 'यह वृक्ष ही है' ऐसे निश्चितज्ञान के पश्चात् भी संशय होने लगा,   
ऐसा सूत्र में पूर्वपक्षी का आशय है ॥ ५ ॥

( इस प्रकार पाँच सूत्रों में पूर्वपक्षी के मत से पाँचों प्रकार के संशय के लक्षणों पर आपत्ति  
दिखाकर सिद्धान्ती के मत में पूर्वपक्षों के सम्पूर्ण आक्षेपों का समाधान करने के लिये उत्तरपक्षी के  
प्रथम सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इस पूर्वपक्षी के सम्पूर्ण उपरोक्त  
खण्डन के विस्तार का संक्षेप से उद्धार ( निष्करण ) सूत्रकार ऐसा करते हैं—

**पदपदार्थ**—यथोक्तध्यवसायादेव = द्वितीयान्वय के प्रागाहिक के २२वें सूत्र में कहे हुए  
समानधर्म आदि के अव्यवसाय ( ज्ञान ) से ही, तद्विशेषापेक्षात् = जो समानधर्मादि वाले वृक्ष

संशयानुत्पत्तिः संशयानुच्छेदश्च न प्रसज्यते । कथं ? यत्तावत् समानधर्मा-  
ध्यवसायः संशयवद्वैतः न समानधर्ममात्रमिति ? एवमेतत् । कस्मादेवं नोच्यते  
इति ? विशेषापेक्ष इति वचनान् तन्मिच्छे । विशेषस्वापेक्षाऽऽकाङ्क्षा, सा  
चातुर्पलभ्यमाने विशेषे समर्था । न चोक्तं समानधर्मापेक्ष इति । समाने च  
धर्मे कथमाकाङ्क्षा न भवेद् यद्ययं प्रत्यक्षः स्यात् । एतेन सामर्थ्येन विज्ञायते  
समानधर्माध्यवसायादिति ।

तथा पुरुष पदार्थों के विशेष ( नेदक , धर्म के ज्ञान की अपेक्षा करना है ) उनसे, संशय = संशय  
की उत्पत्ति जानने के कारण, न = नहीं होगा, असंशय = संशय का न होना, न = नहीं होगा,  
अत्यन्त संशय ( सश संदेह ) वा = अथवा ॥ ६ ॥

**भाषार्थ**—पूर्वपक्षी के दिये हुए संशय का न हो सकना, तथा सदासंशय का उत्पन्न होना  
ये दोनों दोष नहीं हो सकते, क्योंकि संशयलक्षण के सूत्र में समानधर्म आदि के ज्ञान ही  
से जो उ-के नेद करने वाले विशेष धर्म के ज्ञान की अपेक्षा करना है, उसी से संशय की उत्पत्ति  
मानने के कारण, विशेष धर्म का ज्ञान न रहने संशय होने से संशय नहीं होगा यह नहीं हो सकता  
तथा हस्तपाद, शाखा इत्यादि विशेष धर्म के दर्शन से यह वृक्ष है अथवा पुरुष ऐसा संशय नहीं  
रह सकता, अतः सर्वदा संशय होता रहेगा यह भी पूर्वपक्षी का दिखाया हुआ दोष नहीं आ सकता  
( अर्थात् बिना विशेषण के समानधर्म की उपपत्ति जाति को संशय का कारण कहा जाय तो  
उसकी उपपत्ति के पश्चात् न करने से प्रथम भी न करेगी इस कारण संशय न होने की आपत्ति  
अथवा प्रथम भी करने से पश्चात् भी करेगी जिससे सर्वदा संशय होने की आपत्ति आयगी ।  
किन्तु दूरता आदि विशेष दौरो के न दिखाने रूप विशेषणयुक्त ही समानधर्म की उपपत्ति आदि  
की संशय का कारण मानना सिद्धान्ती को अभिमत है इस कारण पूर्वपक्षी के दिखाये उपरोक्त दोनों  
दोष न हो सकेंगे ॥ ६ ॥

( लूठें सिद्धान्ती के सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—पूर्वपक्षी का कहा  
हुआ संशय का न हो सकना, तथा संशय का ( उच्छेद ) नाश न होना, अर्थात् सदासंशय का  
होना ये दोनों दोष नहीं हो सकते ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर )—जो पूर्वपक्षी ने आक्षेप में यह  
कहा था कि समानधर्म आदि का ज्ञान संशय का कारण होता है, न कि केवल धर्मों में समानधर्म  
का वर्तमान होना यह ऐसा हो है । ऐसा ( प्रश्न )—“समानधर्म का ज्ञान संशय का कारण होता  
है ऐसा सिद्धान्ती ने संशय का लक्षण क्यों नहीं कहा” ? ( उत्तर )—विशेषधर्म के ज्ञान की  
आवश्यकता होने से इस वाक्य के ‘विशेषापेक्षात्’ ऐसा कहने से ही समानधर्मादिकों के ज्ञान  
से संशय होता है न केवल समानधर्मादिका के रहने से यह सिद्ध होता है । ४४ कि विशेषधर्म  
की अपेक्षा का अर्थ है उसका ज्ञान का होना की आकाङ्क्षा ( इच्छा ) वह जब तक विशेषधर्म की  
उपलब्धि ( प्राप्ति ) नहीं होता तभी तक संशय की उत्पन्न करने में समर्थ होता है । सूत्रकार ने  
‘समानधर्म की अपेक्षा करने वाला’ ऐसा सूत्र में नहीं कहा है । समानधर्म के जानने की  
इच्छारूप समानधर्म में आकाङ्क्षा क्यों न होगी, यदि वह प्रत्यक्ष होगी । इस सामर्थ्य से जना  
जाता है कि सिद्धान्ती ने समानधर्म के ज्ञान से संशय होता है न कि केवल उसके रहने से ऐसा  
माना है ( अर्थात् संशय के लक्षण के सूत्र में ‘विशेषधर्म ज्ञान की अपेक्षा रखने वाला संशय  
होता है’ ऐसा सिद्धान्ती ने कहा है न कि समानधर्म की अपेक्षा करने वाला संशय होता है  
ऐसा कहा है । वह समानधर्म के ज्ञान की अपेक्षा करने का अभाव समानधर्म का ज्ञान रहने ही

उपपत्तिवचनाद्वा । समानधर्मोपपत्तिरित्युच्यते न चान्या मद्रात्रसंवेदनादने समानधर्मोपपत्तिरस्ति । अनुपलभ्यमानसद्भावा हि समानो धर्मोऽविद्यमान-  
बद्भवतीति ।

विषयशब्देन वा विषयिणः प्रत्ययस्याभिधानम् । यथा लोके धूमेनाग्नि-  
रनुमीयत इत्युक्ते धूमदर्शनेनाग्निरनुमीयत इति ज्ञायते । कथम् ? दृष्ट्वा हि  
धूममग्निमनुमिनोति, नादृष्टे । न च वाक्ये दर्शनशब्दः श्रूयत, अनुजानानि  
च वाक्यस्यार्थप्रत्यायकत्वम् । तेन मन्यामहे विषयशब्देन विषयिणः प्रत्य-  
यस्याभिधानं बोद्धाऽनुजानानि, एवमिहापि समानधर्मशब्देन समानधर्मा-  
ध्यवसायमाहेति ।

यथोक्तित्वा समानमनयोर्धर्ममुपलभ इति धर्मधर्मिग्रहणे संशयाभाव  
इति ? पूर्वदृष्टविषयमेतत् । यावद्मर्थो पूर्वमद्राशं तयोः समानं धर्ममुपलभे

ही सकता है । अतः समानधर्म की अपेक्षा के सिद्धान्ती के न कहने के कारण समानधर्म का ज्ञान  
है यह सूचित होता है । ( यह पूर्वपक्ष का उत्तर लक्षण सूत्र में 'उपपत्ति' इस शब्द का केवल  
समानधर्म की सत्ता की मानकर भाष्यकार ने किया है )

( अथवा दूसरा उत्तर पूर्वपक्षी का देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अथवा लक्षण सूत्र में  
'समानधर्मोपपत्तेः' इस समस्तपद में 'उपपत्ति' पद देने से ( पुरपक्षों के दिये बोध नहीं हो  
सकते ) । सिद्धान्ती ने संशय के लक्षण सूत्र में 'समानधर्म की उपपत्ति' होने से ऐसा कहा है,  
जिसका समानधर्म की सत्ता के ज्ञान की ओरकर दूसरा अर्थ नहीं हो सकता क्योंकि जिस समान-  
धर्म की सत्ता का ज्ञान नहीं वह समानधर्म अविद्यमान के समान ( न रहने के समान ) ही होता  
है, इस दूसरे कारण से भी पूर्वपक्षों के दिये दोनों बोध नहीं हो सकते ।

( इसी प्रकार तीसरा उत्तर देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अथवा ( समानधर्म ) रूप  
विषय को कहने वाले शब्द से विषयो ( समानधर्म का ज्ञान ) भी कहा जाता है । जिस प्रकार  
'पर्वत पर धूम से अग्नि का अनुमान किया जाता है' ऐसा कहने पर धूम के दर्शनरूप ज्ञान से  
अग्नि का अनुमान किया जाता है ऐसा जाना जाता है । ( प्रश्न )—वैसे ( उत्तर )—धूम को देखकर  
पक्ष्वात् पर्वत पर अग्नि का अनुमान करता है बिना देखे नहीं ऐसा कहा जाता है । 'धूम से अग्नि  
का अनुमान किया जाता है' इस वाक्य में दर्शन ( देखकर ) यह शब्द सुनने में नहीं आना, और  
इस वाक्य में अर्थ का ज्ञान होता है वह भी माना जाता है । इस कारण हम जानते हैं कि विषय  
( धूम ) इस शब्द से विषयी, धूम के प्रत्यक्ष ज्ञान का उक्त वाक्य में ग्रहण होता है, ऐसा उक्त  
वाक्य के अर्थ को जानने वाला समक्ष है । इसी प्रकार यहाँ भी समानधर्मरूप विषयबोधक  
शब्द से विषयी समानधर्म का ज्ञान लिया जाता है ऐसा लक्षण सूत्र का आशय होने से पूर्वपक्षों के  
पूर्वोक्त दोनों बोध नहीं हो सकते ।

और जो पूर्वपक्षी ने द्वितीय आशय से कहित्वा ( लक्ष्य से वह भी कहा था कि )—'इन दोनों  
( वृक्ष एवं पुरुष ) के में समान ( ऊँचाई ) रूप धर्म की जानना हुआ—प्राप्त करना हुआ इस  
प्रकार ऊँचाई रूप धर्म तथा वृक्ष और पुरुष रूप दो धर्मों का ग्रहण ( ज्ञान ) होने पर  
संशय नहीं हो सकता' यह तो पूर्वकाल में देखे हुए के विषय में है । अर्थात् जिन दोनों ( वृक्ष  
तथा पुरुष रूप ) पदार्थों की मैने पूर्वकाल में देखा था उन दोनों के ऊँचाईरूप समानधर्म की

विशेषं भोपलभ इति. कथं न विशेष पश्येयं येनान्यतरमवधारयेयमिति । न चैतन् समानधर्मोत्पत्तौ धर्मधर्मिग्रहणमात्रेण निवर्तत इति ।

यद्येकं नार्थान्तराध्यवसायादन्यत्र संशय इति ? यो ह्यर्थान्तराध्यवसायमात्रं संशयहेतुमुपाददीत स एवं वाच्य इति ।

यत्पुनरेतत्कार्यकारणयोः सात्त्व्याभावादिति ? कारणस्य भावाभावयोः कार्यस्य भावाभावौ कार्यकारणयोः सात्त्व्यम् ; यस्योत्पादाद्यदुत्पद्यते यस्य चानुत्पादाद्यनोत्पद्यते तत्कारणं कार्यमितरदित्येतत्सात्त्व्यम्, अस्ति च

प्राप्त कर रहा हूँ ( जान रहा हूँ ) किन्तु उनके हस्तपद, शाला आदि विशेष धर्मों को दूरता के कारण नहीं पा रहा हूँ, इस प्रकार कैसे इन दोनों के विशेषधर्म को देखूँ जिसमें दोनों ( वृक्ष तथा पुष्प ) में से एक का निश्चय करूँ। यह संशय ऊर्चारूप समानधर्मों के ज्ञान होने पर पूर्वपक्षों के कहे हुए धर्म तथा धर्मों के केवल ज्ञान से निवृत्त नहीं हो सकता ( आगे पूर्वपक्षों के प्रथम सूत्र के भाष्य में कहे हुए पूर्वपक्षों के संशय कारण करने वाले तृतीय हेतु का अनुवाद कर खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि — ) और जो पूर्वपक्षों ने कहा था कि — “रूप से भिन्न होने के कारण स्पर्श के ज्ञान से जिस प्रकार रूप में संशय नहीं होता, उसी प्रकार समानधर्मों के ज्ञान से समानधर्मों से भिन्न धर्मों में संशय नहीं हो सकता” वह भी कहना अनुचित है क्योंकि जो दूसरे पदार्थ के केवल व्यववसाय ( ज्ञान ) की उससे भिन्न पदार्थ में संशय होने का कारण मानता हो उसे पूर्वपक्षों ऐसी आपत्ति दे सकता है । ( हम तो ऐसा नहीं ही मानते ) ऐसा पूर्वपक्षों के तृतीय हेतु का खण्डन है । और जो पूर्वपक्षों के मन से चतुर्थ संशय के खण्डन का निमित्त दिखाया था कि निश्चयरूप ( कारण ) ज्ञान से अनिश्चय ज्ञानरूप संशय कार्य नहीं हो सकता, क्या कि कारण तथा कार्य में समानरूपता नहीं है” उसमें कारण के होने से कार्य का होना, तथा न होने से न होना यही कार्य तथा कारण की समानरूपता होती है । अर्थात् जिस ( कारण ) के उत्पन्न होने से जो ( कार्य ) उत्पन्न होता है और जिस ( कारण ) के उत्पन्न न होने से जिस ( कार्य ) की उत्पत्ति नहीं होती वह कारण होता है, उससे भिन्न कार्य होता है, यही कार्य एवं कारण की समानरूपता होती है । संशय के विशेषधर्मज्ञान की अपेक्षा करने वाले समानधर्मज्ञान आदि कारण तथा संशय ज्ञानरूप कार्य में ऐसी समानता वर्तमान ही है ( अतः पूर्वपक्षों का चतुर्थ हेतु जिसमें संशय का खण्डन हो जाता है असंगत है ) ॥ ( यहां पर कुछ विद्वानों के मन से भाष्यकार ने उपरोक्त दो प्रकार से कार्य तथा कारण की समानरूपता दिखाई है—( १ ) कारण की सत्ता तथा असत्ता से कार्य की सत्ता तथा असत्ता यह प्रथम समानरूपता है । ( २ ) और कारण की उत्पत्ति से कार्य की उत्पत्ति, एवं कारण की अनुत्पत्ति से कार्य की उत्पत्ति न होना ऐसी दूसरी कार्य एवं कारण की समानता कही है । किन्तु वस्तुतः प्रथमपक्ष ही की भाष्यकार ने स्वयं न्य ग्या की है ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है ) ॥ ( किन्तु वातिककार के मन में तो विशेषधर्म का निश्चय न होना ही संशयरूप कार्य और उसके समान धर्मज्ञानादि कारणों की समानरूपता है । क्योंकि यदि आपत्तकार के मन से उत्पत्ति होना ही कार्य तथा कारण की समानता मानी जाय, तो अकाशादि निर्व्यवस्थ में वह समानरूपता नहीं बन सकने से उनमें कारणता न हो सकती, यह भाष्यकार के मन पर बड़ा प्रकार की अपेक्षा ( अर्थात् न होने का ) बाज है ॥ ( आगे पूर्वपक्षों ने ‘विशेषधर्म’ के भी ज्ञान से संशय



मंग्यकारणे संशये चैतदिति । एतेनानेकधर्माध्यवसायादिति प्रतिषेधः  
परिहृत इति ।

यत्पुनरेतदुक्त 'विप्रतिपत्त्यवस्थाध्यवसायाच्च न संशय' इति ?

पृथक्प्रवादयोर्व्याहृतमर्थानुपलभ्ये विज्ञेयं च न जानामि नापलभ्ये येनान्यतर-  
मवधारयेयम् , तत्कोऽत्र विशेषः स्याद्येतैकतरमवधारयेयमिति संशयो विप्रति-  
पत्तिजनितोऽयं न शक्यो विप्रतिपत्ति-सम्प्रतिपत्तिमात्रेण निवर्त्तयितुमिति ।  
एवमुपलब्ध्यनुपलब्ध्यवस्थाकृते संशये वेदितव्यमिति ।

यत्पुनरेतद्विप्रतिपत्तौ च सम्प्रतिपत्तेरिति ? विप्रतिपत्तिशब्दस्य योऽर्थः—  
तदध्यवसायो विशेषापेक्षः न्यहेनृत्नस्य च समान्यान्तरेण न निवृत्तिः । समानेऽ-

होना है केवल उसकी सत्ता में नहीं 'एव' समानधर्म के समान विशदधर्मों से भी संशय नहीं हो  
सकता' ऐसी जो समानता सूत्र में दिखाई दी, उसकी भी समानरूप ही से खण्डन करने हुए  
भाष्यकार कहते हैं कि) — इसी समय मध्य से संशय होने की शक्ति में पूर्वपक्षों का विशेषधर्म की  
लेकर खण्डन करने का प्रसङ्ग खण्डित हो जाना है, क्योंकि समानधर्मज्ञान के समान उपरोक्त  
शक्तियों से विशेषधर्म के ज्ञान में भी सिद्धान्ता का संशय का लक्षण हो सकता है ॥ ( इस प्रकार  
दो प्रकार के संशय के लक्षण की सिद्धि दिखाकर मृतीय, चतुर्थ तथा पंचम लक्षणों से भी संशय  
की सिद्धि होती है यह दिखाते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षों के उनके विषय के आक्षेप का अनुवाद कर  
उसका खण्डन करते हुए कहते हैं कि) — जो यह पुनः पूर्वपक्षों ने कहा था कि — "पूर्व में  
विप्रतिपत्ति के सम्प्रतिपत्ति होने के कारण तथा उल्लिखि एव अनुपलब्धि की अव्यवस्था कि -  
ज्ञान में संशय होने के कारण केवल उसके रहने में संशय नहीं होता ऐसा" उसके क्रम से उत्तर  
यह है कि विरुद्ध दो प्रकार के 'आत्मा है तथा नहीं है' इन दो प्रवाद ( मतों ) में अस्तित्व  
( होना ) तथा नास्तित्व ( न होना ) रूप आत्मा में विरुद्धधर्मों को जान रहा हूँ, किन्तु उन  
दोनों में से एक 'आत्मा है तथा नहीं है' ऐसे एक मत का साधक मुझे कोई विशेष धर्म का ज्ञान  
नहीं है ( अर्थात् नहीं प्राप्त कर रहा हूँ जिससे दो में से एक पक्ष का निश्चय करूँ कि आत्मा है  
अथवा नहीं ) तो इन दोनों पक्षों में से एक पक्ष को सिद्ध करने वाला ऐसा कौन सा विशेष धर्म  
होगा, ऐसा 'आत्मा है तथा नहीं है' इस प्रकार की दो विप्रतिपत्ति ( विरुद्धपक्ष ) से उत्पन्न मया  
दुभा संशयकल्प अर्थ केवल 'विप्रतिपत्ति' के ज्ञान से समाप्त रहने व के नासरे पुरुष की उसे  
सम्प्रतिपत्ति ( यथार्थज्ञान ) मानकर पूर्वपक्षों ने दिये हुए संशय के न हो सकने का दोष नहीं हो  
सकता इसी प्रकार उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्थाओं से उत्पन्न होने वाले संशय के  
विषय में भी पूर्वपक्षों के मत का खण्डन ज्ञान लेना चाहिये । ( यामे विप्रतिपत्तौ च सम्प्रतिपत्तेः'  
विप्रतिपत्ति के भी सम्प्रतिपत्ति होने से इस मृतीय सूत्र में पूर्वपक्षों ने दिखाये हुए पूर्वपक्ष का खण्डन  
करने हुए भाष्यकार अनुवाद करते हैं कि ) — जो यह "विप्रतिपत्ति के भी यथार्थ ज्ञान के कारण  
वह सम्प्रतिपत्ति होने से यदि सिद्धान्ता विप्रतिपत्ति में संशय मानना है तो सम्प्रतिपत्ति में ही संशय  
होना है ऐसा उसका मत होना" यह कहा था, उनका उत्तर यह है कि "विप्रतिपत्ति" इस शब्द  
का जो विरुद्धपक्षरूप अर्थ है वसका ज्ञानविशेष धर्म के ज्ञान की अपेक्षा रखता हुआ संशय का  
कारण होता है । उसकी 'सम्प्रतिपत्ति' ऐसी दूसरी सत्ता ( नाम ) कहने से संशय की निवृत्ति नहीं हो  
सकती । क्योंकि एक आधार आत्मा में विरुद्ध 'है तथा नहीं है' ऐसे परस्पर विरुद्ध दो पक्षों को

धिकरणे व्याहृतार्थो प्रवादी विप्रतिपत्तिशब्दस्यार्थः, तद्व्यवस्थायश्च विशेषापेक्षः संशयहेतुः । न चास्य सम्प्रतिपत्तिशब्दे समाख्यान्तरे योऽव्ययाने संशयहेतुत्वं निवर्तते । तदिदमकृतबुद्धिमस्मोहनमिति ।

यत्पुनः 'अव्यवस्थात्मनि व्यवस्थित-चाञ्चाव्यवस्थाया' इति ? संशयहेतो-  
रर्थस्याप्रतिपेधादव्यवस्थाभ्यनुज्ञानाच्च निमित्तान्तरेण शब्दान्तरकल्पना व्यर्था ।  
शब्दान्तरकल्पना अव्यवस्था खलु अव्यवस्था न भवत्यव्यवस्थात्मनि व्यव-  
स्थितत्वादिति । नानयोरुपलब्ध्यनुपलब्धयोः सहसद्विषयत्वं विशेषापेक्षं संशय-

विप्रतिपत्तिफलहेतुः । उक्तया विशेषयमं ज्ञान की अपेक्षा रखने वला ज्ञान सशय का कारण होता है इस प्रकार इस विप्रतिपत्ति शब्द का 'संप्रतिपत्ति' ऐसा दूसरा सजा करने से ( दूसरा न म रखने से ) वह ( विप्रतिपत्ति ) संशय की कारण नहीं है यह नहीं हो सकता । अतः ऐसा पूर्वपक्षी का दूसरे नाम की योजना कर संशय का खण्डन करना न जानने वाले मूर्खों को केवल मोहित करना है, अतः तीसरे सूत्र का पूर्वपक्ष भी अनुचित है । ( अर्थात् 'विप्रतिपत्ति' शब्द का अर्थ है मनोऽ, उसके ज्ञान से जो विशेषधर्मज्ञान की अपेक्षा रखता है, संशय उत्पन्न होता है यह बिना विवाद के सिद्ध होने के कारण 'विप्रतिपत्ति' इस शब्द का 'संप्रतिपत्ति' ऐसा दूसरा नाम रखकर जो पूर्वपक्षी ने संशय का खण्डन किया था वह नहीं हो सकता । क्योंकि उक्त विरुद्ध दोनों मनो में स अपना अपना मत वादा तथा प्रतिवादा को 'संप्रतिपत्ति' यथार्थज्ञान रूप होने पर भी तीसरे मर्माप बंधे हुए सुनने वाले पुरुष के लिये ( आत्मा है तथा नहीं है ) ऐसे दोनों मन विप्रतिपत्ति ( विरुद्धज्ञान ) रूप नहीं है" यह भाष्यकार का गूढ़ आशय है ॥ ( आगे 'अव्यव-  
स्थात्मनि व्यवस्थित-चाञ्चाव्यवस्थाया' अव्यवस्था के अपने स्वरूप में व्यवस्थित होने के कारण संशय नहीं हो सकता, इस प्रकार पूर्वपक्षी के चतुर्थ सूत्र के आक्षेप के विषय में भाष्यकार उसका अनुवाद कर खण्डन करते हैं कि ) -जो पूर्वपक्षी ने "उपलब्धि तथा अनुपलब्धि का अव्यवस्था ( व्यवस्था न होना ) अपने अव्यवस्था के स्वरूप में व्यवस्थित ( व्यवस्थायुक्त ) होने के कारण व्यवस्था होने से भी अव्यवस्था से भी निजान्ती के कहे चतुर्थ एवं पञ्चम संशय के लक्षण नहीं हो सकते" ऐसा कहा था, उसका उत्तर ऐसा है कि संशय के कारण अव्यवस्था रूप अर्थ का निषेध न करने, तथा अव्यवस्था के स्वीकार करने के भी कारण दूसरे निमित्त से दूसरे शब्द की कल्पना ( पूर्वपक्षी करना है ) किन्तु अव्यवस्था इस शब्द में 'व्यवस्था' इस दूसरे शब्द की कल्पना करना व्यर्थ है । क्योंकि जो अव्यवस्था इस नाम से ( व्यवस्था न होना ) प्रसिद्ध है उसके अव्यवस्थारूप अपने स्वरूप में निश्चित होने के कारण वह व्यवस्था नहीं हो सकती । इस कारण उस ( अव्यवस्था ) का 'व्यवस्था' यह जो दूसरा नाम पूर्वपक्षी ने किया है वह सर्वथा व्यर्थ ही है क्योंकि उक्त उपलब्धि तथा अनुपलब्धि दोनों का सत् ( यथार्थ ) तथा असत् ( मिथ्या ) विषय में होना, विशेषयम के दर्शन की अपेक्षा रखता हुआ संशय का कारण नहीं होना ऐसा प्रतिवादी ( पूर्वपक्षी ) निषेध करता है, किन्तु जिस कारण अव्यवस्था अपने स्वरूप में व्यवस्थायुक्त है प्रमा कहने से वह अपने ( अव्यवस्था ) के स्वरूप को नहीं छोड़ सकता, इस कारण पूर्वपक्षी ने अव्यवस्था को मान लिया है । अतः पूर्वपक्षी द्वारा की हुई यह अव्यवस्था एक में व्यवस्थारूप दूसरे शब्द की कल्पना से यह कोई दूसरे विषय को सिद्ध नहीं कर सकती, अर्थात् अव्यवस्था शब्द का व्यवस्था नाम रखने से वह संशय का कारण नहीं है यह सिद्ध नहीं कर सकती ॥ ( आगे अन्तिम

हेतुर्न भवतीति प्रतिपिध्यते यावता चाव्यवस्थाऽऽत्मनि व्यवस्थिता न तावताऽऽत्मानं जहाति, तावता ह्यनुज्ञाताऽव्यवस्था । एवमियं क्रियमाणापि शब्दान्तरकल्पना नार्थान्तरं साधयतीति ।

यत्पुनरेतन् 'तथाऽत्यन्तसंशयः तद्धर्मसातत्योपपत्तेः' इति, नायं समान-धर्माविध्य एव संशयः । किं तर्हि ? तद्विषयाध्यवसायाद् विशेषस्मृतिसंहिता-दित्येतां नात्यन्तसंशय इति । अन्यतरधर्माध्यवसायाद्वा न संशय इति ? तन्न युक्तं विशेषोपापेक्षो विमर्शः संशय इति वचनात् । विशेषश्चान्यतरधर्मो न तस्मिन्-ध्यवसीयमाने विशेषोपापेक्षा सम्भवतीति ॥ ६ ॥

**यत्र संशयस्तत्रैवमुत्तरोत्तरप्रसङ्गः ॥ ७ ॥**

पाचवें सूत्र से पूर्वपक्षा के दिने संशय पदा होने लगेगा हम दोष का खण्डन पूर्वपक्षा के मन का अनुवाद कर भाष्यकार ऐसा करते हैं कि—पूर्वपक्षो ने जो "उन समानधर्म आदि संशय के कारणों के सर्वदा वर्तमान होने के कारण अस्थान (संशय) संशय होने लगेगा" ऐसा कहा था, उसका उत्तर यह है कि यह केवल समानधर्म आदिकों के रहने से ही संशय नहीं होता, (प्रश्न)—तो किससे होगा है—(उत्तर) (विशेष धर्मों के स्मरण से सहित)—उन समानधर्म आदि संशय कारणों के ज्ञान से संशय होता है, इस कारण सदा संशय न होगा, क्योंकि विशेष धर्म का ज्ञान होने पर संशय न रहेगा (तथा पूर्वपक्षो ने प्रथम सूत्र में यह जो कहा था कि "दो में से किसी एक धर्म के वर्तमान होने से ही संशय नहीं होता, किन्तु उसके ज्ञान से होता है" ऐसा पूर्वपक्षो का कहना भी संगत नहीं है, क्योंकि विशेषधर्म के ज्ञान की अपेक्षा करने वाले विमर्श (चिन्तकोटि के ज्ञान को) संशय कहते हैं ऐसा संशय के उच्छृङ्खल सूत्र में सिद्धान्ती के मत से कहा गया है । जिसमें दो में से (एक के धर्म को विशेषधर्म ऐसा कहते हैं, उसका निश्चय होने पर विशेषधर्म के दर्शन की अपेक्षा न होने के कारण संशय नहीं रह सकता अतः इस पूर्वपक्षो का कहना असंगत है ॥ ६ ॥

अतः उपरोक्त प्रकार से संशय पदार्थ का खण्डन करना अनुचित है, इस भाव से सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार कहते हैं कि—

**पूर्वपदार्थः** = यत्र = जिसमें (जिस प्रमाणादि पदार्थों की परीक्षा में) संशयः = संदेह हो, तत्र तत्र = उस उस का परीक्षा में, प्रतिवादी द्वारा संशय का निषेध करने पर, उत्तरोत्तरप्रसङ्गः = समाधान करना है ॥ ७ ॥

**भावार्थः** = संशय के समान जिस जिस शास्त्र अथवा कथा में सन्देहपूर्वक परीक्षा की जाय उसमें प्रतिपक्ष के संशय का निषेध करने पर समाधान करना चाहिये, इसी कारण सबसे प्रथम संशय की ही सूत्रकार ने परीक्षा की है (इस सूत्र का काम दिखाने अनुसार भाष्यकार ने यथाभूत जगत् का स्पष्टीकरण किया है किन्तु परिशुद्धिकार उद्बन्धनाचार्य ने 'जिस पदार्थ के विषय में सन्देह हो उसी की परीक्षा करनी उपयुक्त है, प्रयोजनादि पदार्थों की उनसे किसी का संशय न होने के कारण परीक्षा की कोई आवश्यकता नहीं है । अथवा 'यत्र यत्र संशय' इस समान वाक्य से प्रयोजनादिकों का भी परीक्षा हो सकती है, क्योंकि जहाँ कहीं संशय हो वहाँ उत्तर उत्तर प्रसङ्ग करना, अर्थात् आभा-आगे प्रयोजनादि पदार्थों में भी इसी प्रकार प्रसङ्ग करना चाहिये' ऐसा इस सूत्र का भाव प्रगट किया है ) ॥ ७ ॥

यत्रयत्र संशयपूर्विका परीक्षा शास्त्रे कथाया वा, तत्रतत्रैवं संशये परेण प्रतिपिद्धे समाधिर्वाच्य इति अतः सर्वपरीक्षान्यापित्वान् प्रथमं संशयः परीक्षित इति ॥ ७ ॥

इति सप्तभिः सूत्रैः संशयपरीक्षाप्रकरणम् ।

अथ प्रमाणपरीक्षा—

प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यं त्रैकाल्यासिद्धेः ॥ ८ ॥

( सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस जिस स्थल में शास्त्र अथवा वादादि कथाओं में संशयपूर्वक परीक्षा हो, उस-उस स्थल में संशय का प्रतिपादो के निषेध करने पर समाधान कहना चाहिये । इसी कारण संपूर्ण परीक्षाओं में व्यापक होने के कारण ही संशय की प्रथम परीक्षा की है ॥ ७ ॥

( २ ) प्रमाण सामान्यपरीक्षा प्रकरण

( इस प्रकार संपूर्ण परीक्षाओं में आवश्यक होने के कारण ( संशय की परीक्षा करने के पश्चात् षोडश पदार्थों में प्रथम प्रमाण परीक्षा करने वाले सूत्रकार के आशेष सूत्र की अपर्यायिका देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अब ( संशय की परीक्षा के पश्चात् ) प्रमाण पदार्थ की परीक्षा की जाती है —( यद्यपि यहां पर आर्थिक क्रम से संशय की परीक्षा करने में वद्देश के क्रम में बाध आ जाता है । किन्तु प्रमाणादिकों में तो बाध का कारण न होने से वद्देश के क्रम के अनुसार प्रमेयादि पदार्थों के पूर्व में प्रमाणों की ही परीक्षा करना उचित है । उसमें भी प्रथम प्रमाणों के सामान्य लक्षण की परीक्षा की जाती है, क्योंकि सामान्य लक्षण पूर्वक ही उनके विशेष लक्षणों की परीक्षा करना उचित है जिसमें 'उपलब्धि साधनं प्रमाणम्' ज्ञान के साधन प्रमाण होते हैं वह प्रत्यक्षादि प्रमाणों का सामान्य लक्षण है, जो प्रत्यक्षादि प्रमाणों में रहता है ) ( उसमें पूर्वपक्षों के मत से प्रत्यक्षादि प्रमाणों के प्रमाण होने पर आपत्ति दिखाते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

पक्षपदार्थ—प्रत्यक्षादीनां = प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द में, अप्रामाण्यं = प्रमाणता नहीं हो सकती, त्रैकाल्यासिद्धेः = उनके प्रमेय पदार्थों के पूर्व, उत्तर तथा समान काल ऐसी त्रिकाल में सिद्ध न होने से ॥ ८ ॥

भावार्थ—सिद्धान्ती के माने हुए प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द ये चारों प्रमाण नहीं हो सकते, क्योंकि इससे सिद्ध होने वाले प्रमेय पदार्थों के पूर्व, उत्तर तथा समान काल में ये सिद्ध न हो सकने के कारण त्रिकाल में सिद्ध नहीं हो सकती ( यहां माध्यमिक बौद्ध पूर्वपक्षों का यह आशय है—कि यद्यपि कार्णपतिक होने से संपूर्ण सत्त्व विचार के योग्य नहीं है, अतः हमारे मत में कोई प्रमाण भी विचार योग्य नहीं है, तथापि लोक में प्रसिद्ध जो प्रमाण हैं, उन्हीं से विचार करने पर वे विचार योग्य नहीं ठहरते वह यह प्रमाणों का ही अपराध है जो अपने विरोध से नहीं रह सकते, इसमें हमारा कोई अपराध नहीं है, क्योंकि—प्रत्यक्षादिकों का प्रमाणरूप से व्यवहार नहीं हो सकता, कारण यह कि वे तीनों कालों में पदार्थों का प्रतिबिम्ब नहीं कर सकते, जो ऐसा होता है उसका प्रमाणरूप से व्यवहार नहीं होता जैसा शश ( ससे ) का सींग वैसा ही यह प्रमाण पदार्थ है, अतः वैसा ( प्रमाण ) व्यवहार के योग्य नहीं है ऐसा हम अनुमान द्वारा प्रमाण पदार्थों का संसार से व्यवहार नहीं हो सकता ( यह सिद्ध कर सकते हैं ) । ८ ।



प्रत्यक्षादीनां प्रमाणत्वं नास्ति, त्रैकाल्यासिद्धेः पूर्वापरसदभावानुपपत्ते-  
रित्यर्थः ॥ ८ ॥

अस्य सामान्यवचनम्याश्रयिभागः ?—

पूर्वं हि प्रमाणमिदं नेन्द्रियार्थसन्निकर्षात्प्रत्यक्षोत्पत्तिः ॥ ९ ॥

गन्धादिविषयं ज्ञानं प्रत्यक्षं, तद्यदि पूर्वं, पश्चाद्गन्धादीनां सिद्धिः ? नेदं  
गन्धादिसन्निकर्षीदुत्पद्यत इति ॥ ९ ॥

पश्चात् सिद्धौ न प्रमाणेभ्यः प्रमेयमिद्धिः ॥ १० ॥

( अष्टम सूत्र की पूर्वपक्षी के अतिशय से दोषा दिखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—प्रत्यक्ष,  
अनुमानादि सिद्धान्ती के प्रमाणाध्याय में कदां हुए प्रमाण नहीं हो सकते, जब कि उनकी प्रमेय  
( सिद्ध करने योग्य ) पदार्थ की त्रिकाल में सिद्धि नहीं हो सकती, ( अर्थात् प्रमेय के सिद्धि के  
पूर्व, पश्चात् तथा साथ में रहना सिद्ध नहीं हो सकता यह पूर्वपक्षि मत के सूत्र का अर्थ है ) ॥ ८ ॥

( आगे नवम सूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इस अष्टम सूत्र में पूर्वपक्षी  
मत के सामान्य रूप से उक्ति के अर्थ का यह विभाग ( व्याख्या ) है -

**पदपदार्थ**—पूर्व = प्रमेय के पूर्वकाल में, हि = क्योंकि, प्रमाणमिद्धि = प्रत्यक्षादि प्रमाणों की  
निहि निमाने पर, न = नहीं होगी, इन्द्रियार्थसन्निकर्षात् = इन्द्रिय तथा पदार्थ के संयोग सम्बन्ध-  
रूप सन्निकर्ष से, प्रत्यक्षोत्पत्तिः = प्रत्यक्ष की उत्पत्ति होती है ॥ ९ ॥

**भाषार्थ**—“ज्ञान होता है ‘प्रमाण’, उसके सम्बन्ध से ‘प्रमेय’ ‘अर्थ’ है यह कहा जाता है ।  
अतः यदि प्रत्यक्ष नामक प्रमाण प्रमेय (अर्थ) से पूर्वकाल में उत्पन्न होता है तो प्रमाण से पूर्वकाल में  
यह पदार्थ न होने के कारण ‘इन्द्रिय तथा पदार्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न होनेवाले ज्ञान को प्रत्यक्ष  
कहते हैं’ ऐसा प्रथम अध्याय में वर्णन किया हुआ सिद्धान्ती का प्रत्यक्ष का लक्षण नहीं हो सकता ।

( नवम पूर्वपक्षी के सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—“गन्ध, रूप आदिकां को  
विषय करने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं, वह यदि प्रमेयपदार्थ के पूर्वकाल में हो, और  
उसके पश्चात् गन्धादि विषयों की सिद्धि होगी तो वह प्रमाण के पूर्वकाल में गन्धादि विषयों के  
न होने के कारण इन्द्रिय तथा गन्धरूप विषय के संयुक्तसंयोगरूप सन्निकर्ष से उत्पन्न नहीं हो  
सकता, इस कारण प्रमेय के पूर्वकाल में प्रमाण को नहीं मान सकते ॥ ९ ॥

( इस प्रकार प्रमेय के पूर्वकाल में प्रमाण के रहने की असम्भावना दिखाने के पश्चात्  
उत्तरकाल में भी—प्रमाण नहीं रह सकते यह सिद्ध करने के लिये पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार  
कहते हैं )—

**पदपदार्थ**—पश्चात् = प्रमेयपदार्थ के उत्तरकाल में, सिद्धौ = प्रमाण की सत्ता मानने पर,  
न = न होगी, प्रमाणेभ्यः = प्रत्यक्षादि प्रमाणों से, प्रमेयसिद्धिः = प्रमेय पदार्थ की सिद्धि  
( न होगी ) ॥ १० ॥

**भाषार्थ**—और यदि पूर्वकाल में प्रमेय तथा उत्तरकाल में प्रमाण माना जाय, तो प्रमाण के न  
होने के कारण किसीसे जाना हुआ पदार्थ प्रमेय ( जानने योग्य ) है ऐसा सिद्ध होगा क्योंकि  
प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जाना गया हा पदार्थ प्रमेय ( जानने योग्य ) है यह सिद्ध होता है, अतः  
प्रमाण प्रमेय पदार्थ के उत्तरकाल में भी नहीं माना जा सकता । ( अर्थात् यद्यपि प्रमेयपदार्थ का  
स्वरूप प्रमाण के अधीन नहीं है तथापि उस पदार्थ में प्रमेयता ( जानने की विषयता ) प्रमाण के

असति प्रमाणे केन प्रमीयमाणोऽर्थः प्रमेयः स्यात् प्रमाणेन खलु प्रमीय-  
माणोऽर्थः प्रमेयमित्येतत्सिद्ध्यति ॥ १० ॥

युगपत्सिद्धौ प्रत्यर्थनियतत्वात् क्रमवृत्तित्वाभावो बुद्धीनाम् ॥ ११ ॥

यदि प्रमाण प्रमेयं च युगपद्भवतः ? एवमपि गन्धानिग्विन्द्रियार्थेषु ज्ञानानि  
प्रत्यर्थनियतानि युगपत्सम्भवन्तीति ज्ञानानां प्रत्यर्थनियतत्वात् क्रमवृत्ति-  
त्वाभावः । या इमा बुद्ध्यः क्रमेणार्थेषु वर्तन्ते तासां क्रमवृत्तित्वं न संभवतीति ।  
व्याघातश्च 'युगपज् ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्' ( अ० १ आ० १ सू० १६ )

अर्थात् होने के कारण वह प्रमेय यदि प्रमाण के पूर्वकाल में हो तो उसमें प्रमाण के सम्बन्ध के  
कारण प्रमेयता न हो सकेगी यह पूर्वपक्षी के सूत्र का अर्थ है, अतः प्रमेय के उत्तरकाल में भी  
प्रमाण रहते हैं यह सिद्ध न हो सकेगा ॥ १० ॥

( १० सूत्र की भाष्यकार पूर्वपक्षी के मत से व्याख्या करते हैं कि )—प्रमेय के पूर्वकाल में  
प्रत्यक्षादि प्रमाण के न रहने पर किससे जाना गया पदार्थ 'प्रमेय' ( जानने योग्य ) है यह सिद्ध  
होगा । क्योंकि प्रमाण से जाना गया हुआ ही पदार्थ 'प्रमेय' ( जानने योग्य ) है यह सिद्ध हो  
सकता है ॥ १० ॥

( इस प्रकार प्रमेय के पूर्व तथा उत्तरकाल में प्रमाण के मानने से दोष दिखाने के पश्चात्  
एक ही समय में प्रमाण तथा प्रमेय मानने में दोष दिखाते हुए पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार  
कहते हैं कि )—

**पदपदार्थ**—युगपत्सिद्धौ = प्रमाण तथा प्रमेयपदार्थ की एक ही काल में सत्ता मानने पर,  
प्रत्यर्थनियतत्वात् = प्रत्येक विषय में नियमित न होने के कारण, क्रमवृत्तित्वाभावः = क्रम से होने  
का अभाव हो आशय ॥ ११ ॥

**भाष्यार्थ**—यदि पूर्वकाल तथा पश्चात् काल में प्रमेय से प्रमाण की सत्ता मानने पर  
( उपरोक्त ) दोष आने के कारण प्रमेय तथा प्रमाण दोनों की एक काल में सत्ता मानी जाय तो  
बुद्धियों ( ज्ञानों ) के प्रत्येक विषय में नियत होने के कारण, ज्ञान क्रम से होते हैं यह न बन  
सकेगा ( अर्थात् अनेक विषय के ज्ञान एक काल में होने लगे, अर्थात् एक काल में प्रमेय तथा  
प्रमाण विषयक ज्ञान होने से प्रत्यक्ष का विरोध होगा क्योंकि एक समय में एक ही विषय का ज्ञान  
होना है । तथा 'युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्' एक काल में अनेक ज्ञान होना मन का साधक  
है, इस आशय का सिद्धान्ती में भी विरोध होगा ( ११ १६ ) ।

( एकादश सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षी के मत से प्रमाण तथा प्रमेय दोनों  
एक काल में भी नहीं माने जा सकते, इस आशय से व्याख्या करते हैं कि )—“यदि प्रमाण तथा  
प्रमेय भी युगपत् ( एक काल में ) होते हैं तो घ्राण आदि इन्द्रियों के विषय गन्ध आदिकों के  
प्रत्येक विषय के ज्ञान भी एक काल में हो सकेंगे इस कारण ज्ञानों के प्रत्येक अपने विषय में नियत  
होने के कारण ज्ञानों का क्रम से होना न हो सकेगा अर्थात् जो यह बुद्धियाँ घ्राण आदि ( ज्ञान )  
क्रम से अपने-अपने विषयों में होते हैं वह उन बुद्धियों ( ज्ञानों ) में क्रम से होना न हो सकेगा,  
इस कारण ( एक काल में प्रमाण तथा प्रमेय की सत्ता नहीं मानी जा सकती । तथा 'युगपज्ज्ञाना-  
नुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्' ( ११११६ ) एक काल में अनेक ज्ञान न होना ही भीतरी मनरूप इन्द्रिय  
का साधक है, इस सिद्धान्ती का मन का लक्षण का विरोध होगा । प्रमाण का पूर्व, उत्तर तथा एक

इति । एतावतांश्च प्रमाणप्रमेययोः सद्भावविषयः स चानुपपन्न इति । तस्मान्प्रत्यक्षादीनां प्रमाणत्वं न सम्भवतीति ।

अस्य समाधिः—उपलब्धिहेतुरुपलब्धिप्रियस्य चार्थस्य पूर्वपरसहभावानियमाद्यथादर्शनं विभागवचनम् । कचिदुपलब्धिहेतुः पूर्व, पश्चादुपलब्धिप्रियः यथाऽऽदित्यस्य प्रकाश उत्पद्यमानानाम् । कचिपूर्वमुपलब्धिप्रियः पश्चादुपलब्धिहेतुः यथाऽयस्थितानां प्रदीपः । कचिदुपलब्धिहेतुरुपलब्धिप्रियश्च सह भवतः यथा धूमेनाग्नेर्ग्रहणमिति । उपलब्धिहेतुश्च प्रमाणं, प्रमेयं तूपलब्धिप्रियः । एवं प्रमाणप्रमेययोः पूर्वपरसहभावेऽनित्यता यथाऽर्थो दृश्यते तथा विभज्य वचनीय इति । तत्रैकान्तेन प्रतिषेधानुपपत्तिः । सामान्येन खलु विभज्य प्रतिषेध उक्त इति ।

काल में होना इतना ही प्रमाण तथा प्रमेय के सद्भाव (रहने) का विषय हो सकता है, जो पूर्वपक्षी के तीनों सूत्रों के अनुसार हो नहीं सकता । इस कारण प्रत्यक्ष आदिकों में प्रमाणता (प्रमाण होने का ) सम्भव नहीं हो सकता, अतः सिद्धान्ती का प्रथमाध्याय में वर्णन किया हुआ प्रत्यक्षादिवार प्रमाणों का प्रमाण होना असम्भव है इस प्रकार पूर्वपक्षी के आक्षेप का आशय है ।<sup>11</sup>

( सूत्र द्वारा पूर्वपक्षी के आक्षेप का समाधान दिखाने के लिये माध्यकार उक्त उन आक्षेपों का स्वतन्त्ररूप से क्रम से उत्तर देने हैं कि )—इन तीनों सूत्रों में कहे हुए पूर्वपक्ष का ऐसा समाधान है—कि उपलब्धि ( ज्ञान ) के कारण प्रमाण तथा ज्ञान के विषय प्रमेयरूप पदार्थ का भी पूर्वकाल, उत्तरकाल एवं साथ में होने का नियम न होने से जैसा ( पूर्वकाल उत्तरकाल, तथा साथ में होना ) देखने में आता है वैसा विभाग (पृथक्-पृथक्) कहा जाता है (इस वाक्य को कुछ विद्वान् सूत्र मानते हैं पर इसमें कोई प्रमाण न होने से सूत्र मानना असम्भन है ) क्योंकि किसी स्थल में ज्ञान का कारण प्रमाण प्रमेयपदार्थ के पूर्वकाल में होता है पश्चात् ज्ञान का विषय प्रमेयपदार्थ होता है, जिस प्रकार उत्पन्न होने वाले पदार्थों के पूर्व में उनको प्रकाशित करने वाला सूर्य का प्रकाश उनके पूर्व में रहता है और किसी स्थल में ज्ञान का विषय प्रमेयपदार्थ पूर्वकाल में रहता है और उत्तरकाल में ज्ञान का साधन प्रमाण रहता है । जिसे अन्धकार में पहिले से रहने वाले घट आदि प्रमेय पदार्थ पूर्वकाल में रहते हैं और पश्चात् जहाँ लावा हुआ ज्ञान का कारण दीपक उत्तर काल में आता है, जिससे घटादि पदार्थ जाने जाते हैं और किसी-किसी स्थल में ज्ञानसाधन प्रमाण तथा ज्ञान का विषय प्रमेय पदार्थ जी, साथ ही में रहते हैं । जिस प्रकार वर्तमान धूमरूप ज्ञान के कारण से वर्तमान ही अग्निरूप प्रमेयपदार्थ का ज्ञान एककाल में होते हैं, जिसमें ज्ञान का साधन प्रमाण तथा ज्ञान का विषय प्रमेयपदार्थ कहा जाता है । इस उपरोक्त तीनों प्रकारों के दिखाई देने के कारण प्रमाण तथा प्रमेय का पूर्व, उत्तर, तथा एककाल में रहने का नियम न होने से जैसा जिस स्थल में उक्त तीनों प्रकारों में से जो प्रकार दिखाई देता है वैसा पृथक्-पृथक् कहना चाहिये, इस कारण पूर्वपक्ष ने उक्त तीनों पक्षों में से एक-एक का नियम मानकर जो दोष दिये हैं वह नहीं हो सकते । क्योंकि पूर्वपक्ष ने विवेचन न कर सामान्य रूप से निषेध किया है । यहाँ पर भाष्य में 'खलु विभज्य' विवेचन न कर, यहाँ पाठ सगत है, क्योंकि पूर्वपक्षी ने प्रमाणसामान्य तथा प्रमेयसामान्य की लक्ष्य पदार्थों के अवस्थाविशेषों का विचार न कर ही तत्पूज्य प्रमाणा का निषेध कहा है, इनसे स्पष्ट प्रकार से यहाँ 'खलु विभज्य' ऐसा जा पाठ माना है वह असम्भन समझना

प्रमाणाद्देतोर्त्रैकाल्ययोगात्तथाभूता समाख्या यत्पुनरिदं पश्चात्सिद्धावमति  
प्रमाणे प्रमेये न मिथ्यति प्रमाणेन प्रमेयमाणोऽर्थः प्रमेयमिति विज्ञायत  
इति ? प्रमाप्रमाणमित्येतस्याः समाख्याया उपलब्धिहेतुत्वं निमित्तं, तस्य  
त्रैकाल्ययोगः । उपलब्धिमकार्षीदुपलब्धि करोति उपलब्धिं करिष्यतीति  
समाख्याद्देतोर्त्रैकाल्ययोगान् समाख्या तथाभूता प्रमितोऽनेनार्थः प्रमेयने प्रमा-  
स्यत इति प्रमाणम् । प्रमितं, प्रमेयते, प्रमास्यते इति च प्रमेयम् । एवं सति  
भविष्यत्यस्मिन् हेतुत उपलब्धिः । प्रमास्यतेऽयमर्थः प्रमेयमिदमित्येतत्सर्वं  
भवतीति ।

त्रैकाल्यानभ्यनुजाने च व्यवहारानुपपत्तिः । यश्चैवं नाभ्यनुजानीयान् तस्य  
पाचकमानय पचयति, लावकमानय लविष्यतीति व्यवहारो नोपपद्यत इति ।

चाहिये ) ॥ ( आगे बिना व्यापार के प्रमाणादिकों से प्रमेय पदार्थ सिद्ध होता है ऐसा सम्भव न होने के कारण प्रमाणादि शब्दों में त्रिकाल का सम्बन्ध होने से त्रिकालता सिद्ध होती है इस आशय से आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—संज्ञा शब्द के प्रवृत्ति के कारणरूप जाति, गुण तथा द्रव्य में त्रिकाल का सम्बन्ध होने के कारण संज्ञा शब्द भी भिन्नता का सम्बन्ध रखता है ( अर्थात् संज्ञा शब्द के प्रवृत्त होने के कारण जति, गुण तथा द्रव्य उनमें भूत, भविष्य और वर्तमान ऐसे तीनों कालों का सम्बन्ध होने के कारण संज्ञा शब्द में त्रिकाल का सम्बन्ध रहता है, और कारक आदि संज्ञा का तो किया विशेषण होने पर भी केवल किया से प्रयोग नहीं किया जाता, किन्तु किया की कमी से वह शक्ति स्वरूप तथा सहायक सम्बन्ध इन तीनों को छोड़कर दूसरी नहीं होती ऐसा नैयायिकों का मत है ) ॥ इस प्रकार संज्ञा शब्दों में त्रिकाल के सम्बन्ध को सिद्ध कर कम से पूर्वपक्षी के लिए हुए आक्षेपोंका अनुवादपूर्वक खण्डन करते हैं कि )—जो पूर्वपक्षी ने यह कहा था कि “यदि प्रमाण प्रमेय के पश्चात् माने जाय तो बिना प्रमाण के प्रमेय की सिद्धि न हो सकेगी, क्योंकि प्रमाण से जाने वाले पदार्थ को ही प्रमेय कहते हैं, ऐसा जाना जाना है” । इसका उत्तर यह है कि —“प्रमाण” इस संज्ञा का निमित्त है ज्ञान का कारण होना उसमें भूत, भविष्य तथा वर्तमान ऐसे तीनों कालों का सम्बन्ध है । क्या कि ज्ञान किया ( जाना था ), जानता है, जनेगा. इस प्रकार प्रमाण इस समाख्या ( संज्ञा ) के कारण तीनों कालों का सम्बन्ध होने के कारण “प्रमाण” यह संज्ञा भी त्रिकाल के सम्बन्ध को रखती है यह सिद्ध होता है क्योंकि जिससे पदार्थ जाना गया, जाना जाता है, जाना जायगा इस कारण प्रमाण कहाता है तथा जाना गया, जाना जाता है, तथा जाना जायगा यह प्रमेय कहाता है । ऐसा होने से इन पदार्थों के कारण ( प्रमाण ) से उपलब्धि ( ज्ञान ) होगा, यह पदार्थ जाना जायगा, यह प्रमेय है यह सब व्यवहार हो जाता है, इस कारण पूर्वपक्षी का आक्षेप असङ्गत है ) । और उक्त प्रकार से संज्ञा के निमित्त से त्रिकाल सम्बन्ध के कारण यदि संज्ञा में त्रिकाल का सम्बन्ध न माना जाय तो कोई संसार का व्यवहार न बन सकेगा । जो ऐसा नहीं मानेगा उसके मन में “पाचक ( रसोई करने वाले ) को बुलाओ, वह रसोई पचावेगा, वाम जाने वलें दो ल आओ वह पसका देगा” इत्यादि व्यवहार न बन सकेगा, इस कारण भी पूर्वपक्षी का आक्षेप अशुभ है । ( आगे के सूत्र के द्वारा त्रिकाल के सम्बन्ध को अनुपपत्ति रूप में द्वे द्वे पूर्वपक्षी का समान उत्तर देने के लिये भाष्यकार भूमिका धारित हुए कहते हैं कि,—



‘प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यं त्रैकाल्यासिद्धे’ ( अ० २ आ० १ सू० ८ ) नियेव-  
मादिव्यक्त्य प्रमाणप्रतिषेधः । तत्रायं प्रष्टव्यः ? अथानेन प्रतिषेधेन भवता किं  
क्रियत इति ? किं सम्भवो निवर्त्यते अथासम्भवो ज्ञाप्यत इति । तद्यदि सम्भवो  
निवर्त्यते सति सम्भवे प्रत्यक्षादीनां प्रतिषेधानुपपत्तिः, अथाऽसम्भवा ज्ञाप्यते ?  
प्रमाणलक्षणप्राप्तस्तर्हि प्रतिषेधः प्रमाणासम्भवस्यापलब्धिहेतुत्वादिति ॥ ११ ॥  
किं चातः ?

**त्रैकाल्यासिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ १२ ॥**

अस्य तु विभागः । पूर्वं हि प्रतिषेधसिद्धावसति प्रतिषेधे किं तेन प्रति-  
षिध्यते, पश्चान् सिद्धौ प्रतिषेधस्यासिद्धिः प्रतिषेधामात्रादिति । युगपत्सिद्धौ प्रति-  
षेधसिद्धयभ्यनुज्ञानादनर्थकः प्रतिषेध इति । प्रतिषेधलक्षणे च वाक्येऽनुप-  
पद्यमाने सिद्धं प्रत्यक्षादीनां प्रमाणत्वमिति ॥ १२ ॥

“पूर्वपक्षो का “त्रिकाल सम्बन्ध की असिद्धि के कारण प्रत्यक्षादिक प्रमाण नहीं है” इत्यादि वाक्य  
प्रमाणों का निषेधरूप है । उसमें पूर्वपक्षो को हमारा यह प्रश्न है -कि इस निषेध के द्वारा आप  
क्या करना चाहते हैं, क्या प्रत्यक्षादि प्रमाणों के हो सकने का निषेध करना चाहते हैं । अथवा  
असम्भव ( न हो सकना ) जानते हैं यदि प्रथम पक्ष से प्रत्यक्षादि प्रमाणों के हो सकने का  
निषेध करना चाहते हैं तो उनका सम्भव रहने प्रत्यक्षादि प्रमाणों का सर्वथा निषेध नहीं हो सकता ।  
और यदि द्वितीय पक्ष से प्रत्यक्षादिकों का असम्भव है यह जानना चाहते हैं तो आपका निषेध भी  
प्रमाणों के लक्षण ( स्वरूप ) में आ जाता है, क्योंकि प्रत्यक्षादिकों में प्रमाण का असम्भव उपलब्धि  
( प्रत्यक्षादि प्रमाण के ज्ञान ) का कारण है ॥ ११ ॥

( प्रश्न )—इससे ( इस सिद्धान्तों के कवन से ) क्या हुआ ?” ( तो इसका उत्तर सूत्रकार  
देते हैं कि )—

**पदपदार्थ—**त्रैकाल्यासिद्धेः = त्रिकाल सम्बन्ध के न होने के कारण, प्रतिषेधानुपपत्तिः =  
पूर्वपक्षो का निषेध नहीं बन सकता ॥ १२ ॥

**भावार्थ—**यद्यपि पूर्वपक्षो प्रतिषेधरूप प्रमाण पूर्व में हो तो बिना निषेध के किसका निषेध  
किया जायगा । यदि प्रतिषेध पश्चान् माना जाय तो प्रतिषेध के न होने के कारण प्रतिषेध योग्य  
( प्रत्यक्षादिकों का अप्रमाण होना ) न बन सकेगा । और यदि प्रतिषेधरूप प्रमाण तथा प्रतिषेध  
योग्य ( प्रत्यक्षादिकों का प्रमाण न होना ) दोनों एक काल में माने जाय तो प्रतिषेध योग्य  
( प्रत्यक्षादि प्रमाणों के मानने के कारण पूर्वपक्षो का निषेध करना व्यर्थ हो जायगा । इस प्रकार  
पूर्वपक्षो के ‘प्रत्यक्षादि’ प्रमाण नहीं हो सकने में ‘काल की सिद्धि न होने के कारण’ इस वाक्य  
को सिद्धि न होने के कारण प्रत्यक्षादि प्रमाण है यह सिद्ध हो जाता है । १२ ॥

( १० वें सिद्धान्तों के पक्ष के सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इस सिद्धान्तों के  
सूत्र की ऐसी व्याख्या है कि यदि पूर्वपक्षो का प्रतिषेधरूप प्रमाण पूर्वकाल में हो तो निषेध के  
योग्य न होने के कारण किम का निषेध किया जायगा । यदि निषेध, निषेध योग्य के पश्चात्  
उत्तरकाल में हो तो निषेधरूप प्रमाण के न होने से प्रतिषेध योग्य ( प्रत्यक्षादिकों की  
अप्रामाण्यता ) की सिद्धि न हो सकेगी और यदि निषेध तथा निषेध योग्य एककाल में ही माने  
जाय तो निषेध योग्य प्रत्यक्षादि प्रमाणों को मानने के कारण पूर्वपक्षो का निषेध व्यर्थ हो जायगा ।

कथम् ?

सर्वप्रमाणप्रतिषेधाच्च प्रतिषेधात्तु उपपत्तिः ॥ १३ ॥

त्रैकाल्यासिद्धिरित्यस्य हेतोर्यशुदाहरणमुपादीयते हेत्वर्थस्य साधकत्वं दृष्टान्ते दर्शयितव्यमिति, न च तर्हि प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यम् । अथ प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यम् ? उपादीयमानमभ्युदाहरणं नार्थं साधयिष्यतीति सोऽयं सर्वप्रमाणव्याहतो हेतुरहेतुः सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः (अ० १ आ० २ सू० ६) इति । वाक्यार्थो ह्यस्य सिद्धान्तः । स च वाक्यार्थः प्रत्यक्षादीनि नार्थं साधयन्तीति इदं चावयवानामुपादानमर्थस्य साधनायेति । अथ नोपा-

इस प्रकार 'प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं हो सकते' इस वाक्य को न बनने से यह सिद्ध होता है कि प्रत्यक्षादि चार प्रमाण हैं । १२ ॥

इसी प्रकार दूसरा दोष दिखते हुए पूर्वपक्षी को सिद्धान्ती के मन से सूत्रकार कहते हैं—

**पक्षपक्षार्थः**—सर्वप्रमाणप्रतिषेधात् च = और सम्पूर्ण प्रमाणों का निषेध करने से, प्रतिषेधानुपपत्तिः = पूर्वपक्षी का निषेध नहीं हो सकता ॥ १३ ॥

**भावार्थः**—पूर्वपक्षी के कहे हुए 'त्रैकाल्यासिद्धि' रूप इस हेतु की सिद्धि के लिये उदाहरण यदि पूर्वपक्षी ने तो प्रत्यक्षादि अप्रमाण नहीं हो सकेंगे और यदि प्रत्यक्षादि अप्रमाण हो तो लिया हुआ भी प्रत्यक्षरूप उदाहरण निषेधरूप अर्थ को सिद्ध न कर सकेगा । इस प्रकार पूर्वपक्षी का अपने पक्ष की सिद्धि के लिये दिया हुआ त्रैकाल्यासिद्धिरूप हेतु प्रत्यक्षादि प्रमाणों से विरुद्ध होने के कारण विरुद्ध नामक हेत्वाभास (दुष्ट हेतु) हो जायगा यह सिद्धान्त सूत्र का आशय है । १४ ॥

( १३वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—( सम्पूर्ण प्रमाणों के निषेध से पूर्वपक्षी के मन में निषेध ) ( प्रश्न )—कैसे नहीं बनेगा ? ( उत्तर )—जिन कारण पूर्व पक्षी ने अपने पक्ष को सिद्धि के लिये जो 'त्रैकाल्यासिद्धि' ऐसा हेतु दिया है उसका उदाहरण देना है तो उक्त हेतु के अर्थ का सिद्ध होगा उसे दृष्टान्त में दिखाना होगा ( जो दृष्टान्त प्रत्यक्षप्रमाणरूप होता है ) और ऐसा होने से प्रत्यक्षादिक अप्रमाण न हाने । और यदि वह प्रत्यक्षादिकों को प्रमाण नहीं मानता तो अपना पक्षसिद्ध होने के लिये दिया हुआ भी उदाहरण ( प्रत्यक्षप्रमाणरूप होने से 'प्रत्यक्षादिकों' को अप्रमाणता' रूप अर्थ की सिद्धि न कर सकगा । वह यह सम्पूर्ण प्रत्यक्षादि प्रमाणों के व्याहत ( विरोधयुक्त ) होने के कारण 'त्रैकाल्यासिद्धि' रूप पूर्वपक्षी का हेतु अहेतु ( दुष्टहेतु ) हो जायगा अर्थात् जो 'सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः' ( १३।६ ) इस सूत्र में हेत्वाभास के प्रकरण में कहा हुआ विरुद्ध नामक हेत्वाभास होने की आपत्ति आ जायगी । क्योंकि वाक्य का अर्थ ही सिद्धान्त है, और वह वाक्य का प्रकृत में अर्थ है 'प्रत्यक्षादिक प्रमाण अर्थ की सिद्धि नहीं करते' ( अर्थात् प्रमाण अर्थ की सिद्धि नहीं करते यह वाक्य पूर्वपक्षी का सिद्धान्तवाक्य है । इसी की सिद्धि के लिये पूर्वपक्षी ने प्रतिज्ञादि पांच वाक्यों का प्रयोग दिखाया है । जिनमें प्रत्येक वाक्य अपने-अपने अर्थ के बोधक होने के कारण प्रमाण होते हैं । इस प्रकार भी अवयव वाक्यों का अपना सिद्धान्त सिद्ध करने के लिये ध्यान करने पर भी उपरोक्त रीति से विरुद्ध नामक हेत्वाभास हो जाता है ) ( इसी आशय की भाष्यकार पुष्टि करते हुए आगे कहते हैं कि )—यह पूर्वपक्षी का प्रतिज्ञादि पाँच अवयवों का प्रयोग करना पूर्वपक्षी के सिद्धान्त की

दीयते ? अप्रदर्शितद्वैतवर्त्यस्य दृष्टान्तो न साधकत्वमिति निषेधो नोपपद्यते हेतुत्वासिद्धेरिति ॥ १३ ॥

तत्प्रामाण्ये वा न सर्वप्रमाणविप्रतिषेधः ॥ १४ ॥

प्रतिषेधलक्षणे स्ववाक्ये तेषामवयवाश्रितानां प्रत्यक्षादीनां प्रामाण्येऽवयव-  
नुज्ञायमाने परवाक्येऽवयवयाश्रितानां प्रामाण्यं प्रमज्ज्यते अविशेषादिति । एवं  
च न सर्वाणि प्रमाणानि प्रतिषिध्यन्त इति । विप्रतिषेध इति वीत्ययमुपमर्गः  
सम्प्रतिपत्त्यर्थे न व्याचाने, अर्थाभावादिति ॥ १४ ॥

त्रैकाल्याप्रतिषेधश्च शब्दादातोद्यसिद्धिवत्तत्सिद्धेः ॥ १५ ॥

पुष्टि करने के लिए है । और यदि वह प्रतिज्ञादि अवयवों का ग्रहण नहीं करता तो दृष्टान्त में जिस  
'त्रैकाल्यासिद्धि' रूप हेतु का अर्थ नहीं दिखाया ऐसे इस हेतु से उसका 'प्रत्यक्षादिक प्रमाण नहीं  
होना' यह अर्थ सिद्ध नहीं होने के कारण प्रमाणसामान्य का निषेध भी नहीं बन सकता, क्योंकि  
'त्रैकाल्यासिद्धि' में हेतु का लक्षण ही नहीं आता । अर्थात् पूर्वपक्षी के 'त्रैकाल्यासिद्धि' रूप हेतु  
में उदाहरण के बल से सामर्थ्य न होने के कारण वह पूर्वपक्षी सम्पूर्ण प्रमाणों का खण्डन नहीं  
कर सकता ॥ १३ ॥

( यदि पूर्वपक्षी अपने अपने एक वाक्य को प्रमाण माने, जिससे प्रत्यक्षादिप्रमाण सिद्ध न हो  
तो सूत्रकार उत्तर देते हैं कि )—

**पदपदार्थ**—तत्प्रामाण्ये वा = अथवा अपने प्रतिज्ञादि अवयवसमूह रूप वाक्य को पूर्वपक्षी  
प्रमाण मने, न = नहीं होगा, सर्वप्रमाणप्रतिषेधः = सम्पूर्ण प्रमाणों का निषेध सिद्ध न होगा ॥ १४ ॥

**भावार्थ**—प्रत्यक्षादिक प्रमाण नहीं है इस प्रतिज्ञा को सिद्ध करने वाला पूर्वपक्षी यदि  
प्रतिज्ञादि पांच अवयवों में वर्तमान प्रत्यक्षादिकों को प्रमाण माने तो सिद्धान्ती के वाक्य के भी  
प्रतिज्ञादि पांच अवयवों में वर्तमान प्रत्यक्षादि समानता होने के कारण प्रमाण मानना पड़ेगा ।  
ऐसा होने से सम्पूर्ण प्रमाणमात्र वा निषेध सिद्ध न होगा । अतः पूर्वपक्षी का प्रमाण सामान्य  
का खण्डन करना असुक्त है ॥ १४ ॥

( १४ चतुर्थश्लोक को मध्यकार व्याख्या करने हैं कि ) : 'प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं है इस  
निषेधरूप अपने वाक्य समूह में उसके अवयवों को आश्रित करने वाले ( उनमें रहने वाले )  
प्रत्यक्षादिकों को यदि पूर्वपक्षी माने तो पर ( दूसरे सिद्धान्ती ) के भी प्रतिज्ञा पांच अवयवों में  
वर्तमान भी प्रत्यक्षादिकों को प्रमाण मानना होगा, क्योंकि दोनों में कोई विशेषता नहीं है । और  
ऐसा होने से सम्पूर्ण प्रमाणों का निषेध न हो सकेगा । यहां सूत्र में 'विप्रतिषेधः' इस पद में  
'वि' यह उपसर्ग सम्पूर्ण प्रमाणों के निषेध का अर्थार्थ ज्ञान होना इस अर्थ का बोधक है न कि  
व्यवधान ( विरोध ) रूप अर्थ का बोधक है, क्योंकि उससे कोई प्रयोजन नहीं निकलता ( अर्थात् )  
विशेष रूप से सम्पूर्ण प्रमाणों का 'निषेध' यह कहना ही विप्रतिषेध शब्द का अर्थ है । कुछ  
प्रमाणों को पूर्वपक्षी मानना है, और कुछ प्रमाणों का निषेध करता है यह उचित नहीं है ( अर्थात् )  
प्रमाण का निषेध करने वाले माध्यमिक पूर्वपक्षी को यह उचित नहीं है ॥ १४ ॥

( आगे त्रैकाल्यासिद्धिरूप पूर्वपक्षी के हेतु का सूत्रकार स्वयं खण्डन करते हैं कि— )

**पदपदार्थ**—त्रैकाल्याप्रतिषेधः च = और भूत, भविष्य तथा वर्तमान ऐसे तीन वालों का

किमर्थं पुनरिदमुच्यते ? पूर्वोक्तनिबन्धनार्थम् । यत्तावत्पूर्वोक्तमुपलब्धि-  
हेतोरुपलब्धिष्विषयस्य चार्थस्य पूर्वापरमद्भावानियमाद् यथादर्शनं विभाग-  
वचनमिति तद्वितः समुत्थानं यथा विज्ञायेत । अनियमदर्शी स्वत्वयमपिर्निय-  
मेन प्रतिषेधं प्रयाचष्टे ।

त्रैकाल्यस्य चायुक्तः प्रतिषेध इति । तत्रैकां विधामुदाहरति शब्दादातोद्य-  
मिद्विवदिति । यथा पञ्चात्सिद्धेन शब्देन पूर्वमिद्विमाताद्यमनुमीयते । साध्यं

प्रमाणों में निषेध भी नहीं हो सकता, शब्दान् = ध्वनिरूप शब्द से, आनोधमिद्विवत् वाजे से  
मत्ता की सिद्धि के समान यार्थ प्रमेय पदार्थ से प्रमाणरूप कारण की सिद्धि होने से । १५ ।

**भावार्थ** = पूर्वकाल में प्रमाण की सत्ता मानने से उससे प्रमेय कार्य की सिद्धि नहीं हो  
सकती, यह पूर्वपक्षों का कहना अनुक्त है, क्योंकि वाजे को पहिले रहने भी उसकी उससे उत्पन्न  
हुए ध्वनिरूप शब्द से जैसे सिद्धि होती है उसी प्रकार पूर्वकाल में वर्तमान प्रमाण से भी प्रमेय की  
सिद्धि हो सकती है ॥ १५ ॥

( १५ वें सूत्र का भाष्यकार अवतरण देने हुए पूर्व ११ वें सूत्र के भाष्य में कहे हुए इस विषय  
को पुनः इस सूत्र द्वारा कहने की क्या आवश्यकता है, इस आशय से प्रश्नकर उत्तर करते हुए  
कहते हैं : ( प्रश्न ) — यह यहाँ पर पुनः क्या कहा जाता है । ( अर्थात् ११ वें सूत्र के भाष्य में  
'अस्य समाधिः' इस का समाधान है, इस भाष्य के पश्चात् जो कहा, 'उपलब्धिहेतोः'  
उपलब्धि के कारण को, इत्यादिक उर्माके उद्देश से यह प्रश्न है कि जो वहाँ कहा था वही यहाँ  
पुनः क्यों कहा जाता है । ( इसी प्रश्न के बल से ही पूर्व में कथित 'उपलब्धिहेतोः' वहाँ से  
लेकर 'विभागवचनम्' यहाँ तक कुछ विद्वान् जो सूत्र मानते हैं । क्योंकि ऐसा मानने से ही  
'त्रैकाल्यप्रतिषेधश्च' इस सूत्र वाक्य में पुनर्गति का दोष हो सकता है, ऐसा उनकी आशय है )  
किन्तु यह मानना भाष्य की ही आगे का 'पूर्वोक्तनिबन्धनार्थ' पूर्व कथित को कहने के लिये,  
इस पक्ष से ( कहने से ) खण्डित हो जाता है । ११ वें सूत्र के भाष्य में जो हमने कहा था  
उसका धातु रूप वही सूत्र है ऐसे कहने वाले भाष्यकार ने 'उपलब्धिहेतोः' इत्यादि पूर्ववाक्य  
सूत्र नहीं है, तथा और वहाँ का सूत्र है यह स्पष्ट कर दिया है । ( ऊपर उक्त प्रश्न के  
समाधानार्थ भाष्यकार कहते हैं कि ) एकादशसूत्र में जो हमने कहा था वह सूत्र को छोड़कर नहीं  
कहा किन्तु सूत्र में कहा ही कहा था यह दिखाने के लिये पुनः कहा जाता है । ( अर्थात् जो हमने  
पूर्व में कहा था कि "उपलब्धि के कारण प्रमाण तथा उपलब्धि के विषय प्रमेय पदार्थ इन  
दोनों में पूर्वकाल, उत्तरकाल तथा एक साथ में होने का नियम न होने के कारण जैसा  
जहाँ देखने में आता है वैसा पृथक् कर कहा जाता है अर्थात् माना जाता है" यह भाष्य  
में हमने कहा हुआ विषय इसी सूत्र के बाहर को लेकर ही कहा है यह जाना जाय इसलिये  
पुनः यहाँ कहा जाता है । अर्थात् प्रमाण और प्रमेय का पूर्व उत्तर, तथा एक साथ होने के नियम  
की न देखने वाले ( न मानने वाले ) महर्षि गौतम ने उनका ( पिकाल का ) नियम मानने का  
निषेध किया है, क्योंकि विशाल का नियम से सम्बन्ध होने पर निषेध न हो सकेगा इसलिये  
जिन तीनों कालों में ने प्रमेय से प्रमाण की सिद्धिरूप एक का उदाहरण सूत्रकार सूत्र में दे रहे  
हैं कि—शब्द से आनोध ( वाजे ) की सिद्धि के समान ( पञ्चात् ) होनेवाले प्रमेय से पूर्वसिद्ध  
प्रमाण का सिद्धि होती है ) अर्थात् जिस प्रकार वाजे को रहने उससे उत्तरकाल में उत्पन्न हुए  
ध्वनिरूप शब्द से पूर्वकाल में ही वर्तमान आनोध ( वाजे ) का अनुमान किया जाता है । इसमें



चातोद्यं, साधनं च शब्दः, अस्तित्वे चातोद्ये स्वनतोऽनुमानं भवतीति । वीणा वाद्यते वेणुः पूर्यते इति स्वनविशेषेण आतोद्यविशेषं प्रतिपद्यते । तथा पूर्वसिद्ध-मुपलब्धिबिषयं पश्चात्सिद्धेनोपलब्धिहेतुना प्रतिपद्यते इति । निदर्शनात्काष्ठास्य शेषयोर्विधयोर्यथोक्तमुदाहरणं वेदितव्यमिति ।

कस्मात्पुनरिह तन्नोच्यते ? पूर्वोक्तमुपपाद्यत इति । सर्वथा साधय्यमर्थः प्रकाशयितव्यः स इह वा प्रकाशयेत तत्र वा न कश्चिद्विशेष इति ।

प्रमाणं प्रमेयमिति च समाख्या समावेशेन वर्तन्ते समाख्यानिमित्तवशान् । समाख्यानिमित्तं तूपलब्धिसाधनं प्रमाणम् उपलब्धिबिषयश्च प्रमेयमिति । यदा च उपलब्धिबिषयः कचिदुपलब्धिसाधनं भवति तदा प्रमाणं प्रमेयमिति चैकोऽर्थोऽभिधीयते ॥ १५ ॥

अस्यार्थस्यावद्योतनार्थमिदमुच्यते—

**प्रमेया च तुलाप्रामाण्यवत् ॥ १६ ॥**

साध्य ( सिद्ध करने योग्य ) है आतोद्य, और उसका साधक हेतु है उससे उत्पन्न उसका चरमिरूप शब्द वाद्य के छिपे होने पर भी उसकी ध्वनि से वाद्य का अनुमान किया जाता है कि वीणा बज रही जाती है, वेणु ( बाँसुला ) बज रहा जाना है, इस प्रकार बाजों की विशेष ध्वनियों से विशेष वाद्यों का अनुमान से ज्ञान होता है । इसी प्रकार पूर्वकाल में ही वर्तमान उपलब्धि ( ज्ञान ) का विषय प्रमेय पदार्थ उत्तमकाल में होने वाला उपलब्धि के कारण प्रमाण भी जाना जाता है । यह सूत्र में दिया हुआ शब्द से वाद्य ( प्रमाण ) की सिद्धि रूप प्रमेय से प्रमाण की सिद्धि होना केवल निदर्शन ( तीनों ) उदाहरणों को देखाने के लिये है अतः पूर्वकाल के प्रमाण से पश्चात् काल के प्रमेय की सिद्धि तथा एक समय में वर्तमान भूम से अग्नि की सिद्धि इस एकादश सूत्र भाष्य में बड़े हुए अवशिष्ट दो प्रकारों का उदाहरण भी यहाँ जान लेना चाहिये ( प्रश्न )—इस सूत्र में वह दोनों क्यों नहीं बड़े; ( उत्तर )—जो एकादश सूत्र में कहा हुआ है वही यहाँ कहा जाता है ( इस कारण ) पुनः यहाँ कहने की आवश्यकता नहीं है । ( अर्थात् ) सूत्रकार के इस सूत्र में दिये हुए उदाहरण के केवल तीनों उदाहरणों की सूचना रूप होने के कारण भाष्य में एकादश सूत्र में कहे हुए तीनों उदाहरण रूप विषय का सर्वथा प्रकाश करना उचित है वह चाहे इस सूत्र में प्रकाशित किया जाय अथवा एकादशसूत्र के भाष्य में इसमें कोई विशेषता नहीं है । १५ ॥

( १६ वें सूत्र का अन्वयण देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इसी विषय को प्रकाशित करने के लिये सूत्रकार यह कहते हैं कि—

पदपदार्थ = प्रमेया च = और प्रमेय ( जानने योग्य ) है, तुला = तौल, प्रामाण्यवत् = प्रमाण होने के समान ॥ १६ ॥

भाष्यार्थ = जिस प्रकार कितना सोने का वजन है वह जानने के साधन रूप तौल या चटखरा उस सोने का वजन जानने में साधन ( प्रमाण ) होता है और भारी सोना प्रमेय है । किन्तु जब उभा तौलके हुए सोने से दूसरी चटखरा तौली जाती है तो वही सोना प्रमाण ( तौल ) जानने का प्रमाण रूप हो जाता है, इसी प्रकार प्रमाण भी प्रमेय एवं प्रमेय भी प्रमाण हो जाता है । यह सूत्र का अर्थ है । ( यहाँ पर 'प्रमेया च' यही पाठ तात्पर्य टीकाकार को संमत है । उसका

गुरुत्वपरिमाणज्ञानसाधनं तुला प्रमाणं, ज्ञानविषयो गुरुद्रव्यं सुवर्णादि प्रमेयम् । यदा सुवर्णादिना तुलान्तरं व्यवस्थाप्यते तदा तुलान्तरप्रतिपत्तौ सुवर्णादि प्रमाणं तुलान्तरं प्रमेयमिति । एवमनवयवेन तन्त्रार्थ उद्दिष्टो वेदि-  
नव्यः । आत्मा तावदुपलब्धिविषयत्वात् प्रमेये परिपठितः उपलब्धौ स्वा-  
तन्त्र्यात् प्रमाता, बुद्धिरुपोपलब्धिसाधनत्वात् प्रमाणम् । उपलब्धिविषयत्वात्  
प्रमेयम् । उभयाभावान् तु प्रमितिः । एवमर्थविशेषे समाख्यासमावेशो योज्यः ।

ऐसा अन्वय सूत्र में है कि—तुला प्रमाण के समान प्रमेय भी है । अर्थात् तुला ( बटखरा ) जिस प्रकार माप का साधन होने के कारण प्रमाण है उसी प्रकार प्रमेय भी है । तुला ( तौल बटखरा ) सुवर्णादिकों के गुरुत्व ( भारीपन ) जानने में 'प्रमाण' होती है, किन्तु जब इसके ठीक होने का संदेह होता है, तब जिसका भाव निश्चित है ऐसे दूसरे बटखरे रूप तुला से परीक्षा किये ( तोले हुए ) सुवर्णादिकों से उस तुला ( बटखरे ) का प्रमाण होने का निश्चय होता है उसमें यह तुला 'प्रमेय' हो जाती है । इसी प्रकार प्रस्तुत में प्रत्यक्षादि प्रमाण भी अपने विषय ( प्रमेय ) को सिद्ध करने में प्रमाण एवं अपने विषय का ज्ञान होने में प्रमेय भी हो जाते हैं, यह गूढ़ सावस्वतिमिश्र का भाव्य है ) और नये सूत्र को व्याख्या करने वाले दार्शनिकों ने तो किसी किसी वार्तिक की पुस्तकों में 'प्रमेयता च' ऐसे पाठ को सूत्र में लिखा है, उसका प्रमाणों को तुला के प्रमाण के समान प्रमाणों को प्रमेयता भी होती है ( अर्थात् जिस प्रकार तुला ( तौल ) में प्रमाणता होती है और प्रमेयता भी होती है उसी प्रकार प्रमाण में प्रमेयता भी होती है ऐसा अर्थ है । ) । १६ ॥

( तौलहमें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या ऐसी करते हैं कि )—गुरुत्व परिणाम ( यह कितना तौल में है ) इस सुवर्णादि पदार्थ की तौल को जानने की साधन रूप तुला ( बटखरा ) प्रमाण है, क्योंकि उससे सुवर्ण कितने गरी अथवा कितने तोले है यह जाना जाता है, और उस तौल को जानने का विषय है गुरु द्रव्य ( भारी द्रव्य पदार्थ ) सुवर्णादिक प्रमेय हैं, क्योंकि वह तौल में कितना है इस प्रकार वह जाना जाता है, अतः वह है प्रमेय ( तौल जानने योग्य ) पदार्थ और जब उसी तौले हुए सुवर्णादिक से दूसरी संदेह वाली तुला ( बटखरा ) हो तौल में कितना है यह निश्चित ज्ञाना जाता है तो उस सन्दिग्ध तौल वाला दूसरी तुला ( बटखरे ) के तौल के निश्चित ज्ञान होने में सुवर्णादि प्रमेय द्रव्य ही प्रमाण एवं दूसरी सन्दिग्ध तौली हुई तुला ( बटखरा ) निश्चित माप के ज्ञान का विषय होने के कारण प्रमेय पदार्थ हो जाती है । अर्थात् तुला के समान एक ही द्रव्य प्रमेय के ज्ञान का साधन होने से प्रमाण और ज्ञान का विषय होने से प्रमेय भी हो सकता है । इस प्रकार सम्पूर्ण रूप से सम्पूर्ण शास्त्रों का विषय कहा गया यह ज्ञान लेना चाहिये ( अर्थात् एक ही में प्रमेय तथा प्रमाण इन दोनों का समावेश होना है यह विषय सम्पूर्ण शास्त्रों में व्यापक है यह हम भाष्य से सूचित होता है ) । इसी प्रकार प्रमेय प्रमाता भी हो सकता है, इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि—आत्मा नामक द्रव्य, ज्ञान का विषय होने के कारण वारह प्रकार के प्रमेयों में 'आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रमेयभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्' ( ११९ ) सूत्र में पढ़ा गया है, किन्तु वह ज्ञान होने में स्वतन्त्र होने के कारण प्रमाता ( ज्ञाता ) भी होता है । इसी प्रकार बुद्धि ( ज्ञान ) प्रमेय पदार्थों के ज्ञान का साधन होने से प्रमाण कहानी है, और अपने ज्ञान का विषय होने के कारण वह प्रमेय पदार्थ भी है । और ( ज्ञान का साधन तथा विषय न होने पर वह प्रमिति ( ज्ञान ) रूप होती है ( इस प्रकार

तथा च कारकशब्दा निमित्तवशात् समावेशेन वर्तन्त इति । वृक्षस्तिप्रतीतिः स्वस्थितौ स्वातन्त्र्यात्कर्ता । वृक्षं पश्यतीति दर्शनेनानुमित्यमाणतमत्वान् कर्म । वृक्षेण चन्द्रमसं ज्ञापयतीति ज्ञापकस्य साधकतमत्वान् करणम् । वृक्षायोदकमासिञ्चतीति आभिचयमानेनादकेन वृक्षमभिप्रेतीति सम्प्रदानम् । वृक्षात्पणं पततीति ध्रुवमपायेऽपादानमित्यपादानम् । वृक्षे वयांसि सन्तित्याधारोऽधिकरणमित्यधिकरणम् । एव च सति न द्रव्यमात्रं कारकं, न क्रियामात्रम्, कितहि ? क्रियासाधनं क्रियाविशेषयुक्तं कारकम् । यत्क्रियासाधनं स्वतन्त्रः स कर्ता, न द्रव्यमात्रं न क्रियामात्रम् । क्रियाया व्याप्तुमिच्छमाणतमं

प्रमाणानि चतुर्वर्ग में निचे दृष्ट दृष्टी दृष्टता दृष्टाओं के कर्तन या तीनि दो संशयदि पद्यों में भी विस्तार हुए भाष्यपर आगे कहते हैं कि )—इस विशेष पदार्थ रूप संशयादिक में भी सप्र, शब्दों का सम्बन्ध स्वयं पाठकों को लगा लेना चाहिये, अर्थात् सम्पूर्ण कारक शब्द प्रवृत्ति के निमित्त के अर्थान होने से एक ही पदार्थ में समवेश (संकर) से रहते हैं । (इसी कारण) भाष्यकार सामान्य तथा विशेष रूप से क्रिया तथा कारकों के स्वरूप का व्युत्पत्ति (ज्ञान) होने के निचे और संज्ञा शब्दों के सम्बन्ध के दिव्यत्वाने के लिये नौ प्रयोगों को दिकामें हैं नि,—‘वृक्षः तिष्ठति’ पद खड़ा है, इस प्रयोग में वृक्ष अपनी स्थिति (खड़े रहते) में स्वतन्त्र होते प कर्ता (कारक) है ‘वृक्षं पश्यति’ वृक्ष को देखता है, इस प्रयोग में देखन की क्रिया से प्रप्र करने के निचे इच्छा का विषय होने के कारण ‘कर्म’ नामक कारक है । ‘वृक्षेण चन्द्रमसं ज्ञापयति’ वृक्ष के द्वारा चन्द्रमा को जानता है, इस प्रयोग में वृक्ष को जानने का अव्यक्त सपन होने के कारण वृक्ष ‘करण’ कारक है । ‘वृक्षायोदकमासिञ्चति’ वृक्ष को बढ़ने के लिये जल मँचना है, इस प्रयोग में सींचे जाने वाले जल से वृक्ष अतिप्रत्य का विषय हो रहा है इस लिये वह ‘संप्रदान’ कारक है । ‘वृक्षात्पणं पतति’ वृक्ष से पणा गिर रहा है इस प्रयोग में ‘ध्रुवमपायेऽपादानम्’ हटने वाले पदार्थ में अपादान नामक कारक होता है इस व्याकरण के अनुशासन के अनुसार वृक्ष अपादान नामक कारक है । तथा ‘वृक्षे वयांसि सन्ति’ वृक्ष पर पक्षा है, इस प्रयोग में ‘आधारोऽधिकरणम्’ आश्रय पदार्थ अधिकरण नामक कारक कहता है, इस व्यवहण के अनुसार सन के अनुसार अधिकरण नामक कारक होता है । और ऐसा होने से केवल द्रव्य, अथवा केवल क्रिया ही कारक नहीं होती । (प्रश्न)—तो क्या कारक होता है ? (उत्तर)—क्रिया ( व्यापार ) विशेष से युक्त क्रिया ( व्यापार ) का साधन कारक होता है । जो स्वतन्त्र होता हुआ क्रिया का साधन होता है वह कर्ता नामक कारक होता है, न केवल द्रव्य, न केवल क्रिया ( व्यापार ) कारक होता है । इसी प्रकार अन्वय क्रिया के साधक कारणान्ति कारकों में भी केवल क्रिया या द्रव्य कारणान्ति कारक नहीं होते । इस प्रकार जैसे कारकों के स्वभावों की व्याख्या युक्ति से होता है वैसे लक्षण से भी कारकों का स्वरूप कर्तन केवल द्रव्य अथवा केवल क्रिया को लेकर नहीं होता । (प्रश्न)—तो जिससे होता है ? (उत्तर)—क्रिया के विशेष से युक्त क्रिया के साधन में ही कारकों के स्वरूपों की व्याख्या होती है प्रस्तुत में वह प्रमेय तथा प्रमाण शब्द भी कारक शब्द है, इस कारण यह दोन शब्द भी कारक के उपरोक्त धर्म को नहीं छोड़ सकते (यहाँ ‘एवं च सति’ यहाँ से लेकर यहाँ तक के भाष्य को कुछ विशिष्टान् पूर्वपक्ष मानते हैं, उनके मत से ‘धारी का’ ‘अस्ति भोः’ इत्यादि से ‘इत्येवमादित’ यहाँ तक का भाष्य उस पूर्वपक्ष का समाधान है । पञ्चाश

कर्म, न द्रव्यमात्रं न क्रियामात्रम् । एवं साधकनमादिष्वपि । एवं च कारका-  
र्थान्त्राख्यानं यद्येव उपपत्तिर्यं लक्षणतः कारकान्त्राख्यानमपि न द्रव्यमात्रेण  
न क्रियया वा । किं तर्हि ? क्रियामाधने क्रियाविशेषयुक्त इति । कारकशब्द-  
श्चायं प्रमाणं प्रमेयमिति । स च कारकधर्म न हातुमर्हति ।

अस्ति भोः ? कारकशब्दानां निमित्तसमावेशान् समावेशः ? । प्रत्यक्षा-  
दीनि च प्रमाणानि, उपलब्धिहेतुवान्, प्रमेयं चापलब्धिविषयत्वान् । संवेद्यानि  
च प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि, प्रत्यक्षेणोपलभे अनुमानेनोपलभे उपमानेनापलभे  
आगमेनोपलभे । प्रत्यक्षं मे ज्ञानमानुमानिकं मे ज्ञानमपमानिकं मे ज्ञान-  
मागमिकं मे ज्ञानमिति विशेषा गृह्यन्ते । लक्षणतश्च ज्ञाप्यमानानि ज्ञायन्ते  
विशेषेणोन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमित्येवमादिना ॥ १६ ॥

सेयमुपलब्धिः प्रत्यक्षादिविषया किं प्रमाणान्तरतः, अथान्तरेण प्रमा-  
णान्तरमसाधनेति ? कश्चात्र विशेषः ?

‘सेयमुपलब्धिः’ इत्यादि भाष्य में दूसरा पूर्वपक्ष है, और वास्तविक तथा तात्पर्योक्ता के मन से तो  
‘एवं च’ इत्यादि से ‘हातुमर्हति’ यहाँ तक सिद्धान्त का ही वाक्य है । और उसके पश्चात्  
‘अस्तिभोः’ यहाँ से लेकर अद्वारपूर्व सूत्र तक पूर्वपक्षी का भाष्य है ( यहाँ केवल द्रव्य कारक  
होना है ऐसा माध्यमिक बौद्ध का सिद्धान्त है । क्रियामात्र शब्द का अर्थ है, केवल अवान्तर  
( चीज की क्रिया ) और क्रिया साधन शब्द का अर्थ है जो प्रधान क्रिया का साधक अवान्तर क्रिया  
से युक्त होता है वह कारक होता है ) ॥ १६ ॥

( पूर्वपक्षी के मन से प्रथम दिग्वाते हुए भाष्यकार १७ वें सूत्र का अवतरण देते हैं कि )—  
( प्रश्न )—यह यह उपरोक्त प्रत्यक्षादि प्रमाणों का ज्ञान क्या दूसरे प्रमाणों से होता है, अथवा  
बिना दूसरे प्रमाण के ( सिद्धान्तों का प्रश्न )—इस प्रश्न से पूर्वपक्षी का किला विशेष की  
जिज्ञासा का आशय है ( उत्तर )—इस उपरोक्त सिद्धान्तों के कारक की व्यवस्था को लेकर  
पूर्वपक्षी के मन से आपत्ति दस्तावेज हुए भाष्यकार अग्रिम सूत्र का अवतरण देते हुए कहते हैं कि )  
पूर्वपक्षी सिद्धान्तों को यह आपत्ति पैदा न कर सकत है कि—“यस्य नुम्हारे कहे अनुसार निमित्तों के  
सम्बन्धों का समावेश होना मानते हैं । प्रस्तुत में प्रत्यक्षादि प्रमाण ज्ञान के साधन होने के कारण  
प्रमाण कहते हैं, और ज्ञान के विषय होने के कारण ये प्रमेय भी होत हैं । क्योंकि जानने योग्य  
भी प्रमाण हैं और प्रमाण रूप भी, कारण यह कि मैं प्रत्यक्ष से वस्तु को जानता हूँ, अनुमान से  
जानता हूँ, उपमान से जानता हूँ, तथा आगम ( शब्द प्रमाण ) से जानता हूँ ( ऐसा प्रमाण  
रूप से ) प्रत्यक्षादिकों का ग्रहण होता है ), एवं मुझे प्रत्यक्ष ज्ञान है, अनुमान से हुआ आनुमानिक  
ज्ञान है, उपमान से उत्पन्न हुआ औपमानिक ज्ञान है, आगम से उत्पन्न हुआ आगमिक ( शब्दिक )  
ज्ञान है इस प्रकार प्रत्यक्षादिकों में प्रमाण रूप होना एवं प्रमेय रूप होना ऐसे विशेषों का आशय  
होता है । तथा ‘इन्द्रियार्थसन्निकर्ष’ से उत्पन्न हुए ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं’ इत्यादि पूर्वोक्त  
प्रत्यक्षादिकों के विशेष लक्षणों से बतलाये हुए वे प्रत्यक्षादि हैं यह भा ज्ञान होता है । प्रस्तुत  
में पूर्वपक्षी कहता है कि मेरा यह प्रश्न का आशय है कि यह प्रत्यक्षादि प्रमाणों को विषय करने  
वाला ज्ञान क्या दूसरे प्रमाणों से होता है, अथवा बिना दूसरे प्रमाणों के बिना साधन के ही होता



प्रमाणतः सिद्धेः प्रमाणानां प्रमाणान्तरमिद्विप्रसङ्गः ॥ १७ ॥

यदि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणेनापलभ्यन्ते ? येन प्रमाणेनापलभ्यन्ते तत्र-

हे ।" यदि इस पर सिद्धान्तो पूर्वपक्षी से ऐसा प्रस्तुत करे कि ऐसा कहने से पूर्वपक्षी किस विशेष का प्रश्न करता है ! तो पूर्वपक्षी के मन से सूचकार कहते हैं—

**पदपदार्थ** = प्रमाणतः = प्रमाण से, सिद्धे = सिद्धि मानने पर, प्रमाणानां = प्रत्यक्षादि प्रमाणों-की, प्रमाणान्तरमिद्विप्रसङ्गः = प्रत्यक्षादि मानने हुए प्रमाणों से भिन्न दूसरे प्रमाणों के मानने की आवश्यकता का वाक्य । १७ ॥

**भावार्थ** = सिद्धान्तों के कहे जायक शब्दों की व्याख्या के अनुसार प्रमाण एवं प्रमेय शब्दों के भी जायक शब्द होने से उपोक्त शक्ति में प्रमाण एवं प्रमेय रूपका प्रत्यक्षादिकों में होने के कारण जिस पक्ष में प्रत्यक्षादिकों में प्रमेय है, उस पक्ष में उनके मानने के लिये दूसरे प्रमाणों की आवश्यकता है अथवा नहीं ? यदि है तो सिद्धान्तों के माने हुए ( प्रत्यक्षादि ) प्रमाणों से भिन्न और भी दूसरे प्रमाण मानना पड़ेगा ( तात्पर्यहीनकार में वही पूर्वपक्षी के भाष्य का तात्पर्य दिखाया है कि—यहाँ पर ऐसी आपत्ति हो सकती है कि प्रत्यक्षादिकों का ज्ञान होने में साधन ( प्रमाण ) की आवश्यकता है कि बिना प्रमाण के ही उनका ज्ञान होता है; प्रथमपक्ष में भी इन्हीं प्रत्यक्षादिकों से प्रत्यक्षादिकों का ज्ञान होता है, अथवा दूसरे प्रमाणों से, यदि इन्हीं प्रत्यक्षादिकों से इनका ज्ञान होता है तो क्या उसी प्रत्यक्ष व्यक्ति से उसी का ज्ञान होता है, अथवा एक प्रत्यक्ष व्यक्ति का दूसरे प्रत्यक्ष व्यक्ति से ? इसमें यदि दूसरे प्रमाण माने जाय तो 'प्रत्यक्षानुमानो-पमानाः प्रमाणानि' इस प्रमाण के विभाग सूत्र का विरोध तथा अनवस्था दोष भी आवेगा । क्योंकि इससे दूसरे प्रत्यक्षादिकों का प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ज्ञान मानने पर अनवस्था दोष होगा । और उसी प्रत्यक्ष से उसीका ज्ञान मानने से अपने से अपना ज्ञान होने का विरोध होगा । क्योंकि उसी सङ्ग की धारों से उसीका कहना नहीं हो सकता । अतः प्रत्यक्षादि प्रमाणों का ज्ञान होने में कोई साधन ( प्रमाण ) की आवश्यकता नहीं है । यदि ऐसा है तो प्रमेय पदार्थों के ज्ञान के लिये भी प्रमाणों की क्या आवश्यकता है । प्रमाणों के समान प्रमेय पदार्थों का ज्ञान भी बिना प्रमाणों के ही हो जायगा ) । ( इस पूर्वपक्ष पर जो सिद्धान्तों ने पूर्वपक्षी को 'कक्षाया विशेषः' इस भाष्य में प्रश्न के विशेष का प्रश्न किया है, उनमें सिद्धान्तों का यह कहना है कि )—प्रमाणों का सिद्धि बिना प्रमाणों के नहीं होती, न तो प्रत्यक्षादिकों से भिन्न प्रमाण माने जाते हैं, जिससे उपोक्त प्रमाण सूत्र के विभाग का विरोध होगा और न उसी प्रत्यक्ष से उसीका ज्ञान होता है जिससे सङ्गपक्ष के सिद्धान्त से अपने से अपने ज्ञान का होने से विरोध होगा, किन्तु प्रत्यक्ष जति के एक प्रत्यक्ष का दूसरे तथा जति के प्रत्यक्ष से ज्ञान होता है ऐसा हम मानते हैं । न तो अनवस्था दोष जा हो सकता है । क्योंकि कोई प्रमाण अपने ज्ञान से दूसरे का ज्ञान का कारण होता है, जैसे धूम आदि, और कोई बिना ज्ञान का ही दूसरे का ज्ञान कारण है, जैसे चक्षु आदि शब्दार्थों जिसमें धूम आदि अपने ज्ञान में बहुत आदि इन्द्रियों की अपेक्षा रखते हैं, और चक्षु आदि बिना ज्ञान की अपेक्षा किये ही ज्ञान का तात्पर्य होते हैं जिससे अनवस्था दोष न होगा । यह कि ज्ञान की इच्छा होने पर उसका ज्ञान हो सकता है, यह इच्छा तो किसी विषय में किसी ही समय में होती है, उस अनवस्था नहीं हो सकती । अतः प्रत्यक्षादि प्रमाणों से उनका ( प्रत्यक्षादिकों ) ग्रहण होता है । यह सिद्धान्त आगे १९ वें सूत्र से सिद्धन्ती कहेंगे ॥ १७ ॥

( १९ वें पूर्वपक्ष सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—यदि प्रत्यक्षादि प्रमाणों की

माणान्तरमस्तीति प्रमाणान्तरसद्भावः प्रसज्यत इति अनवस्थामाह तस्या-  
प्यन्येन तस्याप्यन्येनेति । न चानवस्था शक्याऽनुज्ञानुमनुपपत्तेरिति ॥ १७ ॥

अस्तु तर्हि प्रमाणान्तरेण निःसाधनेति ?—

तद्विनिवृत्तेर्वा प्रमाणासिद्धिबत्प्रमेयसिद्धिः ॥ १८ ॥

यदि प्रत्यक्षाद्युपलब्धौ प्रमाणान्तरं निवर्तते ? आत्माद्युपलब्धावपि प्रमा-  
णान्तरं निवर्त्त्यते, अविशेषात् ॥ १८ ॥

एवं च सर्वप्रमाणविलोप इत्यत आह—

न प्रदीपप्रकाशः ( सिद्धि )वत्तत्सिद्धेः ॥ १९ ॥

प्रमाण से उपलब्धि ( ज्ञान ) माना जाय तो, जिस प्रमाण से वस्तुका ज्ञान होगा वह दूसरे प्रमाण है, इस कारण दूसरे प्रमाणों की सत्ता माननी पड़ेगी अतः दूसरे उस प्रमाण का वससे भिन्न दूसरे प्रमाण से ज्ञान मानना पड़ेगा इस प्रकार अनवस्था दोष आ जायगा, जो अनवस्था अयुक्त होने से मानना उचित नहीं है ॥ १७ ॥

( १८ वें सूत्र के अन्वयमें आवश्यक पूर्वपक्षिमत से कहते हैं कि )—यदि उक्त दोष वार्णार्थ बिना दूसरे प्रमाण के ही प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सिद्धि साधन ( प्रमाण ) रहित ही होगी ऐसा सिद्धान्ती कहे, तो पूर्वपक्षी मत के सूत्र से दोष दिखाते हुए सूत्रकार कहते हैं—

**पदपदार्थ** = तद्विनिवृत्तेः वा = अथवा दूसरे साधक प्रमाण की आवश्यकता न मानकर, प्रमाण-  
सिद्धिबत् = प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सिद्धि के समान, प्रमेयसिद्धिः = बिना प्रमाण के प्रमेय पदार्थों की सिद्धि होने के लगेगी ॥ १८ ॥

**भावार्थ** = यदि १७ वें सूत्र में दिये अनवस्था दोष के निवारण के लिये बिना दूसरे प्रमाणों के ही प्रत्यक्षादि प्रमाण माने जाय तो बिना दूसरे प्रमाणों के प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सत्ता की सिद्धि के समान, बिना ही प्रत्यक्षादि प्रमाण माने प्रमेय आत्मादि पदार्थों की भी सत्ता क्यों न मानी जाय, जिससे सिद्धान्ती का बोद्धा पदार्थों में प्रथम पदार्थ प्रमाण का वर्णन ही असंगत हो जायगा, जिससे प्रत्यक्षादि संपूर्ण प्रमाणों का विलोप ( असिद्धि ) हो जायगी ॥ १८ ॥

( १८ वें सूत्र की पूर्वपक्षी के मत से आवश्यक व्याख्या करते हैं कि )—यदि प्रत्यक्षादि प्रमाणों के ज्ञान में सिद्धान्ती दूसरे प्रमाण न मानें तो आत्मादि रूप कारण प्रकार के प्रमेय पदार्थों के ज्ञान में भी इसी प्रमाण रूप पदार्थ की आवश्यकता न होगी, अर्थात् साधन के बिना साध्य का ज्ञान होना यह दोनों में समान होने से आत्मादि प्रमेय पदार्थों के ज्ञान होने के लिये संपूर्ण प्रत्यक्षादि प्रमाण रूप प्रथम पदार्थ का वर्णन करना ही सिद्धान्ती का असंगत हो जायगा ॥ १८ ॥

( इस प्रकार १७ वें सूत्र से दिये हुए पूर्वपक्षी के आक्षेप का समाधान करते हुए सूत्रकार सिद्धान्ती के मत से कहते हैं )—

**पदपदार्थ** = न = ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, प्रदीपप्रकाशवत् = दीपक के प्रकाश के समान, तत्सिद्धेः = प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सत्ता सिद्ध होने से ॥ १९ ॥

**भावार्थ** = जिस प्रकार प्रत्यक्ष का साधन ( अंग ) होने से अन्धे में देखाई देने योग्य पदार्थों के प्रत्यक्ष होने के कारण प्रदीप प्रमाण होता है, जो चक्षुर्हिन्द्रिय के संनिर्गम्य ( सम्बन्ध ) रूप दूसरे प्रत्यक्ष प्रमाण से जाना जाता है, दीपक के रहने पर अन्धकार में बटादि पदार्थ दिखाते हैं, नहीं रहने से नहीं दिखाते, इस प्रकार अन्ध तथा व्यतिरेक से दर्शन का दीप कारण

यथा प्रदीपप्रकाशः प्रत्यक्षाङ्गत्वान् दृश्यदर्शने प्रमाणम्, स च प्रत्यक्षान्तरेण चक्षुषः सन्निकर्षेण गृह्यते । प्रदीपभावाभावयोर्दर्शनस्य तथाभावादर्शनहेतुरनुमीयते । तमसि प्रदीपमुपाददीया इत्याप्रोपदेशेनापि प्रतिपद्यते । एवं प्रत्यक्षादीनां यथादर्शनं प्रत्यक्षादिभिरेवोपलब्धिः । इन्द्रियाणि तावत् स्वविषयग्रहणेनैवानुमियन्ते । अर्थाः प्रत्यक्षतो गृह्यन्ते । इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पत्त्यावरणेन लिङ्गेनानुमायन्ते । इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पत्तिं ज्ञानमात्ममनसोः संयोगविशेषादात्मसमवायाच्च सुखादिवद् गृह्यते । एवं प्रमाणविशेषो विमर्श्य वचनीयः । यथा च दृश्यः सन् प्रदीपप्रकाशो दृश्यान्तराणां दर्शनहेतुरिति दृश्यदर्शनव्य-

है, वह अनुमान प्रमाण द्वारा, तथा अन्धेरे में दीप ले जाना, ऐसे आरोपदेश रूप शब्द प्रमाण द्वारा भी सिद्ध होता है, इसी प्रकार प्रत्यक्षादि प्रमाणों का भी दर्शन के अनुसार प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ही ज्ञान होता है यह भी सिद्ध होने में कोई आपत्ति नहीं आ सकती, अतः जैसे प्रदीप प्रकाश की सिद्धि में दूसरे प्रमाण की आवश्यकता न होने पर भी वह अन्धेरे में तब दि पदार्थों की प्रकाशित करता है, वैसे प्रत्यक्षादि प्रमाण भी दूसरे प्रमाणों की आवश्यकता न रखकर आत्मादि प्रमेय पदार्थों को सिद्ध कर सकते हैं, अतः पूर्वोक्तों का दिश अवसरता कोच, एवं प्रत्यक्षादि प्रमाणों से प्रमाणा की सिद्धि होने के कारण बिना प्रमाण के प्रमेय पदार्थों के ज्ञान की भी आपत्ति नहीं हो सकती ॥ १९ ।

( १९ वें सिद्धान्तिमत के मूय की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) जिस प्रकार प्रदीप का प्रकाश प्रत्यक्ष ज्ञान का अण ( साधन ) होने के कारण अन्धकार में देखार्थ देने वाले तब दि पदार्थों के देखाते में प्रमाण होता है । और उसका चक्षु इन्द्रिय के सन्निकर्ष ( सम्बन्ध ) रूप दूसरे प्रत्यक्ष प्रमाण से ग्रहण होता है एवं दीपक के रहते अन्धेरे में पदार्थों का दर्शन होता है न रहने पर नहीं होता ऐसे जन्म तथा मरिरेक व्याप्ति विज्ञान के बल से अनुमान प्रमाण द्वारा भी सिद्ध किया जाता है । तथा अन्धकार में पदार्थों का ज्ञान होने के लिये दीपक लाना, इस प्रकार आरोपदेश रूप शब्द प्रमाण द्वारा भी अन्धेरे में पदार्थों के प्रदीप देखाने का कारण है यह सिद्ध होता है । जिस प्रकार प्रदीप का अन्धकार में पदार्थों के ज्ञान होने में उपरोक्त आधार में प्रत्यक्षादिक प्रमाण है यह सिद्ध होता है, इसी प्रकार प्रत्यक्षादि प्रमाणों का भी दर्शन के अनुसार प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ही ज्ञान होता है । जिसमें अतीन्द्रिय भी इन्द्रियों का अपने रूपादि विषयों के ज्ञान से अनुमान प्रमाण से सिद्ध होता है रूपदि विषयों का प्रत्यक्ष प्रमाण से ग्रहण होता है । और इन्द्रिय तथा विषयों ( पदार्थों ) का सन्निकर्ष ( सम्बन्ध ) का विषयों के आवरण ( ढक रहना ) दम साधक हेतु से अनुमान द्वारा सिद्ध होता है, इन्द्रिय तथा विषय की सन्निकर्ष में उत्पन्न हुआ प्रत्यक्ष ज्ञान अत्मा तथा मन के विशेष संयोग, एवं आत्मा के समवाय सम्बन्ध में नौ सुखादिकों के समान गृहीत होता है । ( अर्थात् सन्निकर्ष के प्रतिबन्धक आवरण ( आचरादन ) के न रहने पर ही प्रत्यक्ष होता है, और आवरण के रहते नहीं होता, इससे यह सिद्ध होता है कि आवरण के अभाव से सन्निकर्ष का अनुमान होता है, अतः आवरण ही अपने अभाव के द्वारा सन्निकर्ष में साधक हेतु है । जिस अनुमान का प्रत्यक्ष, इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न होता है, उस सन्निकर्ष के प्रतिबन्धक आवरण के रहने, प्रत्यक्ष के न होने से, ऐसा प्रयोग यहाँ जानना चाहिये ) इसी प्रकार अनुमानदि प्रमाणों में भी—व्याप्तिज्ञान, परामर्श

वस्थां लभते, एवं प्रमेयं सत्किञ्चिदर्थज्ञातमुपलब्धिहेतुत्वात् प्रमाणप्रमेयव्य-  
वस्थां लभते । सेयं प्रत्यक्षादिभिरेव प्रत्यक्षादीनां यथादर्शनमुपलब्धिर्न प्रमा-  
णान्तरतो, न च प्रमाणमन्तरेण निःसाधनेति ।

तेनैव तस्याग्रहणमिति चेद् ? न । अर्थमेदस्य लक्षणसामान्यात् । प्रत्यक्षा-  
दीनां प्रत्यक्षादिभिरेव ग्रहणमित्युक्तम्, अन्येन ह्यन्यस्य ग्रहणं दृष्टमिति ।  
न । अर्थमेदस्य लक्षणसामान्यात् । प्रत्यक्षलक्षणानेकोऽर्थः सङ्गृहीतस्तत्र  
केनचित् कस्यचिद् ग्रहणमित्यदोषः । एवमनुमानादिष्वपीति । यथोद्धृतेभो-  
क्तेनाशयस्थस्य ग्रहणमिति ।

आदि उनके अनुव्यवसाय ( प्रत्यक्ष ) से विषय किये जाने हैं' इस प्रकार विभाग पूर्वक विवेचन  
कर कहना चाहिये और जिस प्रकार प्रदीप का प्रकाश मादृश्य ( देखाता ) होता हुआ प्रमेय  
होकर भी दूसरे घटादि दृश्य ( देखाने वाले ) पदार्थों के दर्शन ( देखने ) का कारण होने के  
कारण प्रमाण रूप भी होना हुआ दृश्य रूप प्रमेय तथा दर्शन रूप प्रमाण होने की व्यवस्था की  
प्राप्त होता है, इसी प्रकार कोई पदार्थ भी ज्ञान का जब विषय होता है ( जाना जाना है ), तब  
वह 'प्रमेय', एवं दूसरे पदार्थ के जानने का साधन होने के कारण 'प्रमाण' कहा जाना है इस  
व्यवस्था की प्राप्त करता है । इस प्रकार वह यह प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ही प्रत्यक्षादि प्रमाण की  
जैसा उपरोक्त प्रकार से देखा जाता है उपलब्धि ( ज्ञान ) होता है, न कि उनसे भिन्न दूसरे प्रमाणों  
से ( जिससे पूर्वपक्षी का दिया हुआ अवस्था दोष नहीं हो सकता ) और न बिना प्रमाण के  
साधन रहित ही प्रत्यक्षादिकों का ज्ञान होना है ( जिससे उसके दृष्टान्त से प्रमेयों का ज्ञान भी  
बिना प्रमाण के होने लगेगा, यह भी पूर्वपक्षी का दिया दोष आ सकता है ) ( यदि, पूर्वपक्षी कहे  
कि "उन्हीं प्रत्यक्षादिकों से उन्हीं का ग्रहण ( ज्ञान ) नहीं हो सकता" तो इसका उत्तर यह है  
कि—भिन्न-भिन्न प्रत्यक्षादि रूप अर्थ में उनका लक्षण साधारण होने के कारण यह भी दोष न  
होगा, ( अर्थात् "प्रत्यक्षादि प्रमाणों का उन्हीं प्रत्यक्षादिका स ग्रहण होने ( अपने ही अपने को  
जानना ) यह सिद्धान्तों का कहना अयुक्त है, क्योंकि दूसरा दूसरे को देखता है ( न कि अपने ही  
अपन को ) देखता है" ऐसा पूर्वपक्षी का कहना वा युक्त नहीं है, क्योंकि भिन्न-भिन्न प्रत्यक्ष  
व्यक्ति रूप अर्थों में प्रत्यक्ष का साधारण लक्षण रूप समान है, अर्थात् इन्द्रियधर्मविवरण से  
उत्पन्न ज्ञान की प्रत्यक्ष कहते हैं, इस सामान्य प्रत्यक्ष के लक्षण से अनेक प्रत्यक्ष व्यक्तियों का  
सम्बन्ध होता है जिसमें एक किसी प्रत्यक्ष व्यक्ति से दूसरे किसी प्रत्यक्ष व्यक्ति के ज्ञान होता है,  
इस कारण पूर्वपक्षी के दिये कोई दोष नहीं आ सकते । इसी प्रकार अनुमानादिकों में भी जानना  
चाहिये कि जिस प्रकार जलाशय ( कुव ) आदिकों से पात्र में निकाले हुए जल के पीने से  
जलाशय का जल मोठा है या खारा यह ज्ञान होता है इसी प्रकार एक प्रमाण व्यक्ति से दूसरे  
प्रमाण व्यक्ति का भी ज्ञान हो सकता है ( अर्थात् वस्तुतः प्रत्यक्ष व्यक्ति भिन्न-भिन्न ही हैं जिनका  
केवल 'इन्द्रियार्थ समिवर्ध' से उत्पन्न ज्ञान प्रत्यक्ष होता है' इस सामान्य लक्षण से प्रत्यक्ष-प्रत्यक्ष  
ऐसा व्यवहार होता है, अतः एक प्रत्यक्ष का दूसरे प्रत्यक्ष से ग्रहण होने के कारण उसीसे उत्पन्न  
ग्रहण होता है यह दोष नहीं आता, उसे जलाशय से निकले हुए जल से जलाशय में रहने वाला  
जल का ( मोठा या खारा है ) यह अनुमान होता है । इसमें यद्यपि जल ही से जल का अनुमान



ज्ञातुमनसोऽथ दर्शनात् । अहं सुखी अहं दुःखी चेति तेनैव ज्ञात्रा तस्यैव ग्रहणं दृश्यते । 'युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्' ( अ० १ आ० १ सू० १६ ) इति च तेनैव मनसा तस्यैवानुमानं दृश्यते, ज्ञातुर्ज्ञेयस्य चाभेदो ग्रहणस्य ग्राह्यकस्य चाभेद इति ।

निमित्तमेदोऽत्रेति चेत् ? समानम् । न निमित्तान्तरेण विना ज्ञाताऽऽत्मानं जानीते, न च निमित्तान्तरेण विना मनसा मनो गृह्यत इति ? समानमेतत् प्रत्यक्षादिभिः प्रत्यक्षादीनां ग्रहणमित्यत्राप्यर्थभेदो न गृह्यत इति ।

होता है, किन्तु उससे उमका वस्तुतः ग्रहण नहीं होता ।) उपरोक्त 'अप्येन ह्यभ्यस्य ग्रहणं दृष्टम्' दूसरे ही दूसरे का ज्ञान होता है इस भाष्य में पूर्वपक्षि मत से जो कष्ट था उसमें 'हि' इस शब्द के अर्थ का भाष्यकार (स्वच्छन्द करते हैं कि) — ज्ञाना, (आत्मा), तथा मन में अपने से ही अपना ज्ञान होता है यह देखाने के कारण भी अभ्य से ही (दूसरे से ही) दूसरे का ज्ञान होता है यह नियम नहीं हो सकता, क्योंकि मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ, ऐसा उसी ज्ञाता आत्मा से उसी सुखी अभ्या दुःखी आत्मा का ज्ञान होता है यह देखने में आता है । ऐसे ही 'युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्' एक काल में अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति न होना यह मन का साधक लिङ्ग है, ( १।१।१६ ) इस सूत्र में वर्णन किये मन का उसी मन से अनुमान होता है यह भी देखने में आता है । पूर्व उदाहरण में ज्ञाना ( जानने वाला आत्मा, तथा ज्ञेय ( जानने योग्य ) आत्मा इन दोनों का, तथा दूसरे उदाहरण में ग्रहण ( प्रमाण रूप मन ) तथा ग्राह्य ( ग्रहण करने योग्य मन ) इन दोनों का भेद नहीं है इस कारण दूसरे से ही दूसरे का ज्ञान होता है अपने से अपना नहीं होता यह नियम नहीं हो सकता । ( अर्थात् प्रथम उदाहरण में ज्ञाना (आत्मा) ज्ञेय ( जानने योग्य ) होता है यह कर्म जो लेकर कहा है, ज्ञानरूप किया दूसरे में सम्बद्ध नहीं है, जिससे आत्मा कर्म हो, किन्तु ज्ञाना में वर्तमान वही ज्ञान किया है । क्योंकि दूसरे में सम्बद्ध फल को रखने वाला कर्म होता है' ऐसा व्याकरण में कर्म कारक या लक्षण कहा है । इस कारण 'मैं सुखी हूँ' इत्यादि वाक्यों में आत्मा को सुख यदि धर्म कर्म है, और आत्मा में प्रकाश मानता है । उसमें ब्रह्म की इच्छा से ज्ञेय ( जानने योग्य ) कहा गया है । और दूसरे उदाहरण में मान पद में अपना ज्ञान होने में कारण और कर्म दोनों हैं, तथापि भिन्न भिन्न निमित्त होने से अपने में रहने का विरोध नहीं हो सकता । यदि ज्ञान करण हो तो आत्मामय दोष आवेगा । क्योंकि वह मन अपना केवल सत्ता से ज्ञान में कारण है मन जो सत्ता और उमका ज्ञान ये दोनों भिन्न हैं । तथा ज्ञानरूप किया आत्मा में समवाय सम्बन्ध से रहती है, न कि मनमें । अतः एक ही मन में ज्ञेयता ( ज्ञान का विषय होना ) और ज्ञान का साधन ( प्रमाण ) होना भी दोष का कारण नहीं हो सकता ऐसा इन भाष्य का गूढ़ आशय है ।) यदि पूर्वपक्षी कहें कि "निमित्त के भेद से एक ही ज्ञेय आत्मा ज्ञात, ( जानने वाला ) तथा एक ही मन ज्ञेय, और प्रमाण कैसे हो सकते हैं" — तो यह समान है । भाष्यकार ( उपरोक्त पूर्वपक्षी का आक्षेप स्पष्ट करते हैं कि ) — "विना दूसरे ( ज्ञान का विषय होना इस ) निमित्त के ज्ञाना ( जानने वाला आत्मा अपने को नहीं जानता, तथा विना ज्ञान साधन रूप दूसरे निमित्त के मन का ज्ञानना रूप ज्ञेय ( ज्ञान की विषयता ) भी मनमें नहीं हो सकती" ऐसा पूर्वपक्षी का आशय हो तो, यह तो प्रत्यक्षादि प्रमाणों में भी समान ही है, क्योंकि

प्रत्यक्षादीनां चाविषयस्यानुपपत्तेः । यदि स्यात् किञ्चिद्वर्थाज्ञातं प्रत्यक्षादीनामविषयः यत्प्रत्यक्षादिभिर्न शक्यं ग्रहीतुम्, तस्य ग्रहणाय प्रमाणान्तरमुपादीयेत, तत्तु न शक्यं केन चिदुपपादयितुमिति । प्रत्यक्षादीनां तथादर्शनमेवेदं सञ्चासच्च सर्वं विषय इति ॥ १६ ॥

केचित्तु दृष्टान्तमपरिगृहीतं हेतुना विशेषहेतुमन्तरेण साध्यसाधनायोपादयते यथा प्रदीपप्रकाशः प्रदीपान्तरप्रकाशमन्तरेण गृह्यते तथा प्रमाणानि प्रमाणान्तरमन्तरेण गृह्यन्त इति ।

स चायम्—

**कचिन्निवृत्तिदर्शनादनिवृत्तिदर्शनाच्च कचिदनेकान्तः ॥ २० ॥**

प्रत्यक्षादि प्रमाणों से प्रत्यक्षादिकों का ज्ञान होता है यहाँ भी प्रत्यक्ष व्यक्ति रूप अर्थ का पूर्वप्रदर्शित रीति से भेद जाना जाना ही है ( अर्थात् प्रत्यक्षादि व्यक्तियों से उन्हीं का ज्ञान होने में जो ज्ञान के साधन, तथा ज्ञान के विषय ऐसों निमित्त का भेद हो सकता है । )

( यहाँ पर 'ग्रहणस्य ग्राह्यस्य च' इस भाष्य में 'ग्राह्यस्य' के स्थान में 'ग्राहकस्य' ऐसा किसी किसी पुस्तक में पाठ है वही ठीक है, क्योंकि 'मैं सुखी हूँ' इत्यादि प्रतीति में ज्ञान तथा ज्ञेय आत्मा का भेद नहीं है, और मन के अनुमान में मन ही ज्ञान का करण ( प्रमाण ) तथा ज्ञान का विषय है इसमें ग्रहण करने वाले आत्मा का समावेश नहीं है ऐसी उद्योतधार की संज्ञि है । ) ( प्रत्यक्षादि प्रमाणों से भिन्न दूसरे प्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है यह दिखाने हुए माध्यकार आगे कहते हैं कि )—न्यायमत में य से कुछ प्रत्यक्षादि प्रमाणों का कोई भी समार में विषय नहीं है यह नहीं हो सकता, क्योंकि यदि कोई पदार्थ प्रत्यक्षादि प्रमाणों का विषय न हो तो—अर्थात् किसी पदार्थ का प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ज्ञान न हो तो—उसके ज्ञान के लिये जनसे भिन्न दूसरे प्रमाण माने जायें, यह किसी प्रकार सिद्ध किया नहीं जा सकता । क्योंकि नसार के सपूर्ण सत् ( वर्तमान ), अथवा असत् ( अवर्तमान ) पदार्थों को प्रत्यक्षादि चार प्रमाण ही विषय करते हैं यह देखने में आता है । ( इसी विषय को पुष्ट करने के लिये प्रथम सूत्र के भूमिका भाष्य में भाष्यकार ने 'असञ्चासदितिगृह्यमाणं यथाभूतमविपरीत तत्त्वम्' असत् ( नहीं है ) इस प्रकार प्रमाण से जाना हुआ यह जिस अवर्तमान रूप है उसके विपरीत सत् ( वर्तमान ) रूप न होता हुआ असत् का तत्त्व ( वास्तविक रूप ) होता है, ऐसा वर्णन किया है ) ॥ १९ ॥

( २० वें सूत्र का अवतरण देते हुए माध्यकार कहते हैं कि )—कुछ विद्वान् तो यहाँ पर "जिस हेतु में दृष्टान्त न हो, ऐसे बिना विशेष हेतु के बिना साध्य सिद्धि के लिये हेतु को ग्रहण करते हैं—कि जिस प्रदीप दीप का प्रकाश बिना दूसरे प्रदीप के प्रकाश के ही अन्धकार में पदार्थ का ज्ञान होने के लिये लाया जाता है, उसी प्रकार बिना दूसरे प्रमाणों के प्रत्यक्षादि प्रमाणों का भी ज्ञान होता है" किन्तु वह यह हेतु—

**पदपदार्थ = कचित् = किसी ( प्रदीप ) आदि में, निवृत्तिदर्शनात् = दूसरे प्रमाण की निवृत्ति के देखाने से, अनिवृत्तिदर्शनात् च = और दूसरे प्रमाण की अपेक्षा के दिखाने से, कचित् = किसी ( रूपादिक के प्रकाश करने वाले धारादिक ) से, अनेकान्तः = हेतु व्यभिचारी है ॥ २० ॥**

**भावार्थ =** प्रदीप रूप दृष्टान्त में जिस प्रकार दूसरे प्रमाण की आवश्यकता नहीं देखाती है, उसी प्रकार रूपादि गुणों को प्रकाशित करने वाले घटादिकों में दूसरे रूपादिकों के प्रकाश करने

यथा चाऽयं प्रसङ्गो निवृत्तिदर्शनात् प्रमाणसाधनायोपादीयते एवं प्रमेयसाधना-  
याध्युपादेयो विशेषहेतुत्वात् । यथा च स्थाल्यादिरूपग्रहणे प्रदीपप्रकाशः प्रमेय-  
साधनायोपादीयते, एवं प्रमाणसाधनायाध्युपादेयो विशेषहेत्वभावात् सोऽयं  
विशेषहेतुपरिग्रहमन्तरेण दृष्टान्त एकस्मिन्पक्षे उपादेयो न प्रतिपक्ष इत्यनेकान्तः ।

नाले की अपेक्षा दिवाली है, इस कारण उक्त विद्वानों का हेतु व्यभिचार दोषग्रस्त होने के  
कारण व्यभिचारी है, अतः प्रदीप प्रकाश के दृष्टान्त से प्रत्यक्षादि प्रमाणों के ज्ञान में दूसरे  
प्रमाणों की आवश्यकता नहीं है यह मत असंगत है । ( अर्थात् प्रदीप के उपरोक्त दृष्टान्त में  
जिस प्रकार कुछ विद्वान् दूसरे प्रमाण की आवश्यकता न होना सिद्ध करते हैं, उसी प्रकार घर के  
उपरोक्त दृष्टान्त से प्रत्यक्षादिकों के जानने में उनसे भिन्न दूसरे प्रमाणों की आवश्यकता होनी है  
यह भी क्यों न सिद्ध होगा ) ॥ २० ॥

( २० वें सूत्र की व्याख्या भाष्यकार करने हैं कि ) - जिस प्रकार प्रदीप दृष्टान्त से दूसरे  
प्रमाण की आवश्यकता न होने के कारण प्रमाणान्तर ( दूसरे प्रमाण ) की आवश्यकता न होने की  
आपत्ति ( दूसरे प्रमाणों के बिना ) प्रत्यक्षादि प्रमाणों के सिद्ध करने के लिये ली जाती है, इसी  
प्रकार प्रमेय पदार्थों की भी बिना प्रमाणों के सिद्धि के लिये समानता होने से ली जाय । तथा  
जिस प्रकार अणुकार में धाली आदि पदार्थों के रूप गुण का ज्ञान होने में प्रदीप के प्रकाश का  
ग्रहण होता है, उसी प्रकार प्रमाणों की सिद्धि के लिये भी लिया जाय, क्योंकि कोष दोनों में विशेष  
हेतु नहीं है ( अर्थात् एक दीप को अणुकार में पदार्थों को दिखाने के लिये दूसरे दीप के प्रकाश  
की आवश्यकता न होने से प्रकाश के समान प्रत्यक्षादि प्रमाण भी दूसरे प्रमाणों की आवश्यकता  
नहीं होनी इस लिये आपत्ति ली जाती है, जिससे प्रमेय पदार्थों के ज्ञान होने में भी प्रमाणों की  
आवश्यकता नहीं है, इस लिये ऐसा मानने से प्रमाण मात्र का अभाव सिद्ध हो जायगा इसलिये  
आपत्ति माह्य ( लेने योग्य है ) और भाष्य में यहाँ दिये धाली रूप दृष्टान्त को लेकर दूसरे  
प्रमाण की आवश्यकता और प्रदीप दृष्टान्त को लेकर दूसरे प्रमाण की आवश्यकता नहीं होना यह  
सूचित किया है ) ( आगे भाष्यकार व्यभिचार दोष की उक्त मत में दिखाते हुए कहते हैं कि ) -  
वह यह विशेष हेतु के स्वीकार के बिना दीप तथा धाली रूप दोनों प्रकार का दृष्टान्त एक ही  
पक्ष में लेना चाहिये विकट पक्ष में नहीं लेना चाहिये इस प्रकार एक पक्ष में स्थित न होने के  
कारण व्यभिचारी ( दृष्ट हेतु ) है ( अर्थात् दूसरे प्रमाण की आवश्यकता न होने में प्रदीप  
दृष्टान्त लेना चाहिये, और उसके विकट धाली रूप दृष्टान्त में दूसरे प्रमाण की आवश्यकता रखने  
में नहीं लेना इस प्रकार व्यभिचारी हो जाता है, क्योंकि एक ही पक्ष लेने में कोई विशेष हेतु नहीं  
है, अतः कुछ विद्वानों का उपरोक्त मत असंगत है । और यदि दोनों उपरोक्त पक्षों में से एक पक्ष  
का मात्र कोई विशेष हेतु का स्वीकार किया जाय तो उस पक्ष के दृष्टान्त केवल से उपसंहार  
( उपनय ) नामक चतुर्थ अवयव का स्वीकार होने से उस पक्ष का निषेध न हो सकेगा ।  
( अर्थात् किसी विशेष एक पक्ष के साधन हेतु से स्वीकृत उस पक्ष का दृष्टान्त दोनों पक्षों  
में से एक पक्ष में उपसंहार होने के कारण उसको नहीं मान सकते यह नहीं माना जा सकता ।  
ऐसा होने से उपरोक्त विद्वानों का मत व्यभिचार दोष होने के कारण यह एक पक्ष का निषेध नहीं  
कर सकता । ( यहाँ 'विशेष हेतु' इत्यादि भाष्य से बिना विशेष हेतु का स्वीकार किये केवल  
दृष्टान्त को लेकर १९ वें सूत्र के भाष्य में कहाँ रीति से विशेष हेतु का स्वीकार करने पर

एकस्मिन् पक्षे दृष्टान्त उपादेयो न प्रतिपक्षे दृष्टान्त इत्यनेकान्तो विशेषहेत्व-  
भावादिति । विशेषहेतुपरिग्रहं सति उपसंहाराभ्यनुज्ञानादप्रतिषेधः ।

विशेषहेतुपरिगृहीतरुतु दृष्टान्त एकस्मिन्पक्षे उपसंहार्यमाणो न शक्यो  
ऽननुज्ञातुम् । एवं च सत्यनेकान्त इत्ययं प्रतिषेधो न भवति ।

प्रत्यक्षादीनां प्रत्यक्षादिभिरुपलब्ध्यावनवस्येति चेद् ? न । संविद्विषयनिमित्ता-  
नामुपलब्ध्या व्यवहारोपपत्तेः । प्रत्यक्षेणार्थमुपलभे, अनुमानेनार्थमुपलभे, उप-  
मानेनार्थमुपलभे, आगमेनार्थमुपलभे इति, प्रत्यक्षं मे ज्ञानमानुमानिकं मे  
ज्ञानमागमिकं मे ज्ञानमिति संविद्विषयं संविनिमित्तं चोपलभमानस्य धर्मार्थ-  
सुखापवर्गप्रथो नमस्तत्प्रत्यक्षपरिवर्जनप्रयोजनश्च व्यवहार उपपद्यते, सोऽयं  
सावत्येव निवर्त्तते । न चास्ति व्यवहारान्तरमनवस्थासाधनीयं येन प्रयुक्तो-  
ऽनवस्थामुपाददीतेति ॥ २० ॥

इति प्रमाणसामान्यपरीक्षाप्रकरणम् ।

सामान्येन प्रमाणानि परीक्ष्य विशेषेण परीक्ष्यन्ते । तत्र—

अनिष्ट आपत्ति नहीं हो सकती यह सूचित होता है ) ( भाष्यचन्द्रकार रघुत्तम ने 'विशेष हेतु  
परिग्रहे सति' इत्यादि भाष्य की सूत्र माना है ) पूर्वोक्त प्रमाण में प्रमेयता सिद्ध होने से ही कुछ  
अनवस्था दोष की संका वा अनुवाद कर उत्तर देने के लिये पूर्वपक्षों के मत से शंका करना है  
कि—सिद्धान्ती के कथनानुसार यदि प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ही उनका ज्ञान होता है ऐसा माना  
जाय तो प्रमाण रूप प्रत्यक्षादिकों के जानने के लिये दूसरे प्रमाणों की आवश्यकता होगी, इस  
प्रकार अनवस्था दोष आयेगा" तो ऐसा पूर्वपक्षों नहीं कह सकता, क्योंकि सचित ( ज्ञान के ) विषय-  
निमित्तों ( कारणों ) के ज्ञान से संपूर्ण व्यवहार हो सकता है, कारण यह कि 'मैं प्रत्यक्ष से विषय को  
जानता हूँ, अनुमान से अर्थ को जानता हूँ, उपमान से विषय को जानता हूँ, आगम ( शब्द  
प्रमाण ) से विषय का मुझे ज्ञान है इस प्रकार तथा 'मुझे प्रत्यक्ष ज्ञान है, मुझे अनुमान से उत्पन्न  
ज्ञान है, मुझे उपमान द्वारा ज्ञान है, तथा आगम ( शब्द ) से उत्पन्न हुआ ज्ञान है—इस प्रकार  
ज्ञान के विषय तथा ज्ञान निमित्त ( कारण प्रमाण ) को जानने वाले प्राणी का धर्म, कार्य, काम तथा  
मोक्ष रूप चारों पुरुषार्थों को देने वाला तथा उनके प्रतिबन्धक ( रोकने वालों ) को हटाने वाला  
सम्पूर्ण व्यवहार संसार में हो सकता है । इस प्रकार उसके सम्पूर्ण व्यवहार हो सकने के कारण  
उसकी निवृत्ति हो आयगी और कोई दूसरे व्यवहार व की नहीं रहत जिनसे पूर्वपक्षों का दिया  
अनवस्था रूप दोष आ सकेगा, ( अर्थात् सम्पूर्ण संसार के व्यवहार संपन्न हो जाने से अनवस्था  
दोष नहीं हो सकता ) । २० ॥

### ( १ ) प्रत्यक्षपरीक्षा प्रकरण

( इस प्रकार सामान्य रूप से प्रमाण पद्धतियों की परीक्षा करने के पश्चात् क्रमशः प्रथम  
प्रत्यक्ष नामक विशेष प्रमाण की परीक्षा की प्रतिष्ठा करते हुए २१ वे पूर्वपक्ष सूत्र वा अवतरण  
साध्यकार देते हैं कि )—पूर्व ग्रन्थ में सामान्य रूप से प्रमाणों की परीक्षा कर उनकी विशेष रूप  
से परीक्षा की जाती है, उसमें से—



## प्रत्यक्षलक्षणानुपपत्तिरसमग्रवचनात् ॥ २१ ॥

आत्ममनःसन्निकर्षो हि कारणान्तरं नोक्तमिति ॥ २१ ॥

न चासंयुक्ते द्रव्ये संयोगजन्यस्य गुणस्योत्पत्तिरिति, ज्ञानोत्पत्तिदर्शना-  
दात्ममनःसन्निकर्षः कारणम् । मनःसन्निकर्षानपेक्षस्य चेन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य  
ज्ञानकारणत्वे युगपदुत्पत्तेरन् बुद्ध्य इति मनःसन्निकर्षोऽपि कारणम् । सदिदं  
सूत्रं पुरस्तात्कृतभाष्यम्—

**पदपदार्थ** = प्रत्यक्ष लक्षणानुपपत्तिः = प्रथम प्रमाण प्रत्यक्ष का 'इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं' यह लक्षण नहीं बन सकता, असमग्रवचनात् = आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष इत्यादि संपूर्ण प्रत्यक्ष के लक्षणों में न कहने के कारण ॥ २१ ॥

**भाषार्थ** = सिद्धान्ती ने 'इन्द्रिय तथा सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं', ऐसा जो प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण कहा है वह अयुक्त है क्योंकि प्रत्यक्ष में इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष के समान आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष भी कारण होता है, उसे सिद्धान्ती ने लक्षण में नहीं कहा है, अतः सम्पूर्ण लक्षणों के न कहने के कारण यह प्रत्यक्ष लक्षण असंगत है । ( यह पूर्वपक्षी का सूत्र है जिसमें लक्षण पद से दूसरे की व्यावृत्ति ( भेद ) सिद्ध होता है, ऐसा कुछ विद्वानों का मत है, किन्तु यह लक्षण जो असम्पूर्ण है सम्पूर्ण प्रत्यक्ष व्यक्तियों में न रहने से होगा, अथवा कति व्यापक होने पर आवश्यक दूसरे विशेषणों के न कहने से होगा । प्रस्तुत में दोनों बातें नहीं हो सकती । अतः यथाशुभ में लक्षण पद से कारण हो कहा गया है ऐसा प्रतीत होता है । अतः प्रतीति के अनुसार ही पूर्वपक्ष इस सूत्र में है यह सिद्ध होता है ) । २२ ।

( पूर्वपक्षों के २१ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष के समान प्रत्यक्ष में आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष भी कारण है जिसे सिद्धान्ती ने प्रत्यक्ष लक्षण में नहीं कहा है । २१ ॥

( २२ वें पूर्वपक्ष सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—बिना द्रव्य के संयोग के संयोग से उत्पन्न होने वाले गुण की उत्पत्ति नहीं हो सकती, अतः ज्ञान रूप गुण की उत्पत्ति देखाने के कारण आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष भी प्रत्यक्ष ज्ञान में कारण है यह मानना होगा । एवं मन के सन्निकर्ष की आवश्यकता न रखने वाले ही इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष को प्रत्यक्ष ज्ञान में कारण माना जाय तो, एक ही काल में अनेक ज्ञान होने लगेंगे, इस कारण मन का सन्निकर्ष भी प्रत्यक्ष में कारण है यह मानना होगा । इस वाक्य को इस २२ वें सूत्र की भाष्य में कर दिया है, वह यह पूर्वपक्षी का सूत्र है—

**पदपदार्थ** = न = नहीं हो सकती, आत्ममनसोः = आत्मा तथा मन इन दोनों के, सन्निकर्ष-  
भाव = सन्निकर्ष के न रहने, प्रत्यक्षोत्पत्तिः = प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति । २२ ॥

**भाषार्थ** = बिना द्रव्य के संयोग के संयोग से उत्पन्न होने वाले गुण नहीं होते—और ज्ञान रूप गुण की उत्पत्ति देखने में तो आती है, अतः आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष भी प्रत्यक्ष में कारण है यह भी मानना होगा । एवं यदि मन के सन्निकर्ष की आवश्यकता न रखने वाला केवल इन्द्रिय तथा अर्थ का सन्निकर्ष ज्ञान में कारण होता है, ऐसा माना जाय तो एक ही काल में अनेक ज्ञान होने लगेंगे इस कारण आत्मा और मन का सन्निकर्ष भी ज्ञान में कारण होता है यह भी मानना होगा । ( यहाँ पर 'न चासंयुक्ते द्रव्ये' इत्यादि भाष्य को 'नात्ममनसोः' इत्यादि सूत्र

**नात्ममनसोः सन्निकर्षाभावे प्रत्यक्षोत्पत्तिः ॥ २२ ॥**

आत्ममनसोः सन्निकर्षाभावे नोत्पद्यते प्रत्यक्षमिन्द्रियार्थसन्निकर्षाभाववदिति ॥  
सति चेन्द्रियार्थसन्निकर्षं ज्ञानोत्पत्तिदर्शनात् कारणभावं श्रुतौ—

**दिग्देशकालाकाशेष्वप्येवं प्रसङ्गः ॥ २३ ॥**

दिगादिषु सत्सु ज्ञानभावात्तान्यपि कारणानीति । अकारणभावेऽपि ज्ञानो-  
त्पत्तिर्दिगादिसन्निकर्षवर्जनीयत्वात् । यदाप्यकारणं दिगादीनि ज्ञानोत्पत्तौ,

को न पङ्कज ही उसकी व्याख्या करते हैं ऐसी नात्पर्ययकाकार में व्याख्या का है । 'तदिदं सूत्रं'  
यह भाग का सूत्र न पङ्कज ही हमने पहले ही व्याख्या की है ऐसा भाष्यकार का कहना है ।  
तथा 'नात्ममनसोः' यत् पूर्वपक्ष का सूत्र है, क्योंकि ( भाष्यकार ने ऐसा कहा है ) यदि इसे  
मिद्धान्त सूत्र माना जाय तो, 'ज्ञानलिङ्गात्वात्' तथा 'तद्योगपक्षः' यह सूत्र भी स्वार्थ ही जायगा,  
क्यों कि पूर्वसूत्र में यह चरितार्थ होता है ऐसी उद्यवनाचार्य ने परिशुद्धि में समालोचना की है ।  
( आत्मा और मन का सन्निकर्ष न हो तो प्रत्यक्ष नहीं उत्पन्न होगा, अतः इसका भी प्रत्यक्ष के  
लक्षण सूत्र में निवेश करना आवश्यक है। यह पूर्वपक्षों के सूत्र का आशय है ) ॥

( २२ वें सूत्र की भाष्यकार पूर्वपक्षमत से और व्याख्या भी करते हैं )—कि आत्मा तथा  
मन के सन्निकर्ष के न रहने पर भी प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता जिस प्रकार इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष के न  
रहने पर प्रत्यक्ष नहीं होता । इस कारण मनःसन्निकर्ष भी प्रत्यक्ष में कारण है ॥ २२ ॥

( इस प्रकार ही २२ तथा २३ के सूत्रों से पूर्वपक्ष होने पर, केवल इनकी ( इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष,  
मनःसन्निकर्ष की ) सत्ता से कारणता पूर्वपक्षों ने मानी है यह समझ कर समीप बैठे  
हूँ। मध्यस्थ सिद्धान्तों तथा पूर्वपक्षों इन दोनों को 'सति च' यहाँ से २१ वें सूत्र के सहित  
'कारणानि' यहाँ तक के भाष्य में आपत्ति देता है । यह मध्यस्थता का वाक्य है न कि पूर्वपक्षों या  
मिद्धान्तों का, क्योंकि यदि यह वाक्य पूर्वपक्षों का हो तो आत्ममनः सन्निकर्षादिकों के अकारणता  
के कथन से प्रत्यक्ष लक्षण के संपूर्ण न होने के कारण पूर्वपक्ष का विरोध होगा, और यदि यह वाक्य  
सिद्धान्तों का हो तो, सिद्धान्त भग हो जायगा ।" इस मध्यस्थ के आशय से भाष्यकार २३ वें सूत्र  
का अवतरण देते हैं कि )—“इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष के रहने ज्ञान की उत्पत्ति होती  
है यह दिखाने के कारण उसको प्रत्यक्ष में कारणता है ऐसा कहने वाले पूर्वपक्षों तथा सिद्धान्तों  
के मत में”—

**पदपदार्थः—**दिग्देशकालाकाशेषु अपि = दिशा, देश, काल तथा आकाश द्रव्यों में भी, एव =  
ऐसा ( कारण ) होने का, प्रसङ्गः = आपत्ति आ जायगी ॥ २३ ॥

**भावार्थः—**इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष के रहते प्रत्यक्ष होता है अतः वह प्रत्यक्ष में कारण है ऐसा  
मानने वाले पूर्वपक्षों तथा सिद्धान्तों दोनों के मत में दिशा, देश, काल तथा आकाशदिकों के भी  
रहने ही प्रत्यक्ष होने से ये ही प्रत्यक्ष में कारण हैं ऐसा मानना पड़ेगा । २३

( मध्यस्थ मत से सूत्र की व्याख्या भाष्यकार करते हैं कि )—दिशा, देश, काल अदि व्यापक  
तथा भिन्न द्रव्यों के रहते प्रत्यक्षादि ज्ञान होता है इस कारण दिशा आदि को भी पूर्वपक्षों पूर्व  
मिद्धान्तों को प्रत्यक्ष ज्ञान में कारण मानना होगा ( अर्थात् केवल सत्ता से कोई किसी में कारण  
नहीं होता, यदि केवल सत्ता से कारण माना जाय तो आकाश, काल आदि भी प्रत्यक्ष ज्ञान में  
कारण होने लगेंगे ) पूर्वपक्षों की कहीं आत्मा और मन के समीप को कारणता, तथा सिद्धान्तों की

नदापि सत्सु दिगादिषु ज्ञानेन भवितव्यं, न हि दिगादीनां मन्निधिः शक्यः  
परिघर्जयितुमिति । तत्र कारणभावे हेतुवचनमेतस्माद्धेतोर्विगाधीनि ज्ञान-  
कारणानीति ॥ २३ ॥

आत्ममनःसन्निकर्षस्तर्ह्यपमङ्गयेय इति ? तत्रेदमुच्यते—

ज्ञानलिङ्गत्वादात्मनो नानवरोधः ॥ २४ ॥

कहीं इन्द्रियादि सन्निकर्ष में कारणता तो केवल प्रत्यक्ष ज्ञान के पूर्व में उनके रहने से ही कहा  
गई है, जिससे आकाशादिकों में भी कारणता आने की आपत्ति आ जायगी, अतः आत्ममनः-  
सन्निकर्ष एवं इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ये दोनों ही प्रत्यक्ष में कारण नहीं हो सकते, यह मध्यस्थ का  
गृह आशय है ) ( उक्त मध्यस्थ की आपत्ति का मूल की व्याख्या में परिहार करने हुए भाष्यकार  
आगे कहते हैं )—यदि दिशा आदि को ज्ञान में कारण न मानें तो भी उनकी समाप्ता की  
हयाना अशक्य होने से उनके रहते ज्ञान उत्पन्न होगा ही है, अर्थात् ज्ञान की उत्पत्ति में यदि  
दिशा आदि को कारण न माना जाय तब भी उनके रहते ही ज्ञान होगा । क्योंकि नित्य एवं  
व्यपक होने के कारण इन्हें हटाना अशक्य है । तब वह दिशा आदिक ज्ञान में कारण हैं इसमें  
कोई मध्यस्थ की विशेष हेतु कहना होगा, कि इस कारण से दिशा, काल, आदि प्रत्यक्षादि ज्ञानों  
में कारण हैं, अतः दिशा आदि ज्ञान में कारण नहीं हो सकते । अर्थात् केवल अन्य ( दिशा  
आदि के रहते ज्ञान का होता ) से ही दिशा, इन्द्रियार्थसन्निकर्ष आदि ज्ञान में कारण हैं यह  
निश्चय नहीं हो सकता, किन्तु अन्य तथा व्यतिरेक दोनों से ही कारण होने का निश्चय हो सकता  
है । अतः दिशा आदिका के नित्य होने के कारण ( दिशा आदि के न रहने पर ज्ञान नहीं होता )  
ऐसा व्यतिरेक न होने से दिशा आदि ज्ञान में कारण नहीं हो सकते । इन्द्रियमहित शरीर में  
वर्तमान आत्मा तथा मन के संयोग का भी अन्य तथा व्यतिरेक दोनों से कारण होने का  
सामर्थ्य निश्चित है, क्योंकि निद्रावस्था में प्रत्यक्ष दिक् नहीं होते यह मध्यस्थ के परिहार का  
आशय है ) ॥ २३ ॥

( इस प्रकार मध्यस्थ के मत का सङ्कट होने पर पुनः पूर्वपक्षी के मत से २४ में सूत्र के  
अवतरण में भाष्यकार कहते हैं कि )—'तो इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के समान आत्मा तथा मन का  
सन्निकर्ष भी प्रत्यक्ष में पूर्वोक्त ज्ञान में कारण होने के कारण भिन्नान्धी को प्रत्यक्ष के लक्षण में  
कहना चाहिये' ऐसी पूर्वपक्षी शका कर सकता है, उसके उत्तर में सूत्रकार ने यह कहा है—

**पक्षपदार्थ**—ज्ञानलिङ्गत्वात् ॥ ज्ञानरूप लिङ्ग ( हेतु ) से आत्मा की सिद्धि होने के कारण,  
आत्मनः = आत्मा का, न = नहीं है, अनवरोधः = असेधह ॥ २४ ॥

**भावार्थ** 'प्रत्यक्ष होने में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के समान आत्ममनःसन्निकर्ष भी कारण होने  
के कारण प्रत्यक्ष के लक्षण में उसको र्ण नहीं पड़ता' ऐसा पूर्वपक्षी शका नहीं कर सकता क्योंकि  
ज्ञानरूप लिङ्ग ( हेतु ) हा से आत्मा सिद्ध होता है, अतः प्रत्यक्ष के लक्षण में आत्मा का भी  
निवेश होने के कारण आत्ममनःसन्निकर्ष भी आ हा जाता है ( वही सूत्र के अवतरण में पूर्वपक्षी  
का आशय है कि यदि केवल सत्ता में कोई कारण नहीं होता, तथा दिशा काल आदि की अपेक्षा  
से आत्ममनःसन्निकर्ष में ज्ञान की कारणता स्पष्ट है, तो भिन्नान्धी को प्रत्यक्ष के लक्षण में निवेश  
उत्तम चाहता था किन्तु निवर्णकार का मत यह है कि यदि सत्ता मात्र से कारणता नहीं होती,  
तो आत्ममनःसन्निकर्ष का भी त्याग कर देना चाहिये । वही सूत्र में 'ज्ञानवरोधः' ऐसा न्ययमता-  
निबन्ध में पाठ लिया है और 'नानवरोधः' ऐसा बहुत से पुरवर्कों में पाठ लिया है, इन दोनों

ज्ञानमा मलिनं तद्गुणत्वान् । न चासयुक्ते द्रव्ये सयोगजस्य गुणस्यो-  
त्पत्तिरस्तीति ॥ २४ ॥

तदयोगपक्षलिङ्गत्वाच्च न मनसः ॥ २५ ॥

अनवरोध इति चर्त्तने । युगपज्-ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गमित्युच्यमाने  
मिद्वयस्येव मनःसन्निकर्षपक्षे इन्द्रियार्थसन्निकर्षो ज्ञानकारणमिति ॥ २५ ॥

पक्षों में 'संग्रह नहीं ऐसा नहीं' किन्तु संग्रह है यही अर्थ होता है और विवरणकार को  
'ज्ञानवरोधः' ऐसा पठ समझ है जिसका अन्वया मिद्वय न होना यह अर्थ है ॥ २४ ॥

( २४ वें सूत्र का भाष्यकार मिहान्ती के मत से व्याख्या करते हैं कि )—ज्ञान यह आत्मा  
का भिन्न ( सधक हेतु ) है, उस ( आत्मा ) का ही गुण होने से और बिना द्रव्य के संयोग के  
सयोग से उत्पन्न होने वाले गुण की उत्पत्ति नहीं होती, इस कारण आत्ममनःसन्निकर्ष बिना  
कहे ही प्रत्यक्ष के लक्षण में आ ही जाता है । अतः पूर्वपक्षी को शक्य नहीं हो सकता । ( अर्थात्  
त्रिन कारण आत्मा के आधार से ही ज्ञान की निधि होता है, इस कारण ज्ञानयुग आत्मा का  
साधक हेतु है यह इस भाष्य का तात्पर्य है ) । ( आत्मा इत्यादि भाष्य ग्रन्थ से लेकर 'प्रत्यक्षनि-  
मित्तत्वात्' इस सूत्र के पूर्व ग्रन्थ की व्याख्या में मनभेद मिलता है । विवरणकार के मत से  
'आत्मा' इत्यादि वाक्य का 'आत्ममनः' सन्निकर्ष को भी छोड़ देना चाहिये ऐसा तात्पर्य निकलता  
है जिसका २३ तथा २४ सूत्रों में उत्तर दिया है । उस पर पुनः पूर्वपक्षों का प्रश्न है कि तब तो  
आत्ममनःसन्निकर्ष का भी प्रत्यक्षलक्षण सूत्र में निवेदन करना आवश्यक था वरुं क्यों नहीं  
कहा ? इसका उत्तर २५ वें सूत्र में है । वास्तविकता इत्यादियों के मत से 'आत्मा' इत्यादि  
वाक्य का तात्पर्य पक्षिक ही दिया चुके हैं कि प्रत्यक्षलक्षण में आत्ममनःसन्निकर्ष का निवेदन  
करना चाहिये, इसका उत्तर में २३ वीं सूत्र है । आत्ममनःसन्निकर्ष के दूसरे प्रकार से सन्नित  
होने के कारण उसे नाशालसूत्र में कहने का आवश्यकता नहीं है, वह इसका अर्थ है । वह कैसे  
सूचित है यह दिखाने के लिये चौथासवाँ सूत्र है । उस पर पुनः यदि आत्ममनःसन्निकर्ष  
दूसरे प्रकार से सूचित होने से ही उसका प्रत्यक्ष के लक्षण में निवेदन नहीं किया, ऐसा ही नौ भागों  
कारण से इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के भी प्रत्यक्षलक्षण में निवेदन को क्या आवश्यकता था, इस शंका  
के समाधानार्थ २५ वीं सूत्र है । आत्ममनःसयोग का निवेदन न होने पर ऐसा व्याख्या होने से  
इन्द्रियमनः सयोग के लक्षण में क्यों न कहा ? इस प्रश्न के उत्तर में २५ वीं 'तदयोगपक्ष' इत्यादि  
सूत्र है यह भी यहाँ विद्वानों को विशेष आश्चर्य समझ लेना चाहिये ) । २४ ॥

पक्षपदार्थः—तदयोगपक्षलिङ्गत्वाच्च न = और अनेक ( ज्ञान ) के एक काल में न होने का  
साधक ज्ञान में, न = नहीं है, मनसः = मन का ( असंग्रह ) ॥ २५ ॥

भावार्थ—आत्मा के समान प्रत्यक्ष के लक्षण में अनेक ज्ञानों की एक काल में उत्पत्ति न  
होने का साधक होने से मन का भी समावेश नहीं है वह नहीं किन्तु समावेश है यह सिद्ध  
होता है ॥ २५ ॥

( भाष्यकार २५ वें सूत्र में आवश्यक पूर्वसूत्र के 'अनवरोधः' असंग्रह इस पद की आह्वति  
का तद्वय सूत्र का अन्वया करते हैं कि )—अनवरोध ( असंग्रह ) यह इस सूत्र में पूर्व सूत्र से है ।  
एक काल में अनेक ज्ञान नहीं होते ऐसा कहने पर मन के सन्निकर्ष की उपेक्षा करने वाला ही  
इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रत्यक्ष ज्ञानों में कारण है ऐसा स्वयं सिद्ध होता है, इस कारण मनःसन्निकर्ष



**प्रत्यक्षनिमित्तत्वाच्चेन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षस्य स्वशब्देन वचनम् ॥**

प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दानां निमित्तमात्ममनःसन्निकर्षः, प्रत्यक्षम्यैवेन्द्रियार्थसन्निकर्ष इत्यसमानोऽसमानत्वात्तस्य ग्रहणम् ॥ २६ ॥

**सुप्तव्यासक्तमनसां चेन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षनिमित्तत्वात् ॥ २७ ॥**

यो प्रत्यक्ष के लक्षण में न कहने की आपत्ति नहीं हो सकती । ( यहाँ पं २४ तथा २५ में सूत्र में किया हुआ समाधान केवल प्रौढवाद से ( केवल प्रसिद्धी से ) है, क्योंकि वार्तिक तथा भाष्यवर्तीका में संपूर्ण ही प्रत्यक्ष ज्ञान के कारणों का प्रत्यक्ष के लक्षण में देना अत्यन्त आवश्यक नहीं है, यही पूर्वपक्षी के आपत्ति का ठीक उत्तर हो सकता है ऐसा स्पष्ट कहा है । २५ ।

( “यदि उक्त प्रकार से मन के सन्निकर्ष की अर्थात् प्राप्ति होती है इस कारण प्रत्यक्ष के लक्षण में उसे नहीं कहा हो तो, उसी प्रकार इन्द्रियार्थसन्निकर्ष भी अर्थात् प्रत्यक्ष के कारण है यह भी प्रतीत हो सकता है, तो उसका प्रत्यक्ष के लक्षण के सूत्र में उसे सिद्धन्तिमत से गौतम महर्षि ने क्यों कहा ?” इस प्रश्न के उत्तर में सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थः—**प्रत्यक्षनिमित्तत्वात् = संपूर्ण प्रत्यक्ष ज्ञानों में कारण होने से ही, इन्द्रियार्थयोः = इन्द्रिय तथा पदार्थ दोनों के, सन्निकर्षस्य = संयोगादि सम्बन्ध को, स्वशब्देन = अपने इन्द्रिय तथा अर्थ शब्द से, वचनम् = सूत्रकार ने प्रत्यक्ष के लक्षण में कहा है ॥ २६ ॥

**भावार्थः—**आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा दाम्ब से होने वाले ज्ञानों में कारण है और इन्द्रिय तथा पदार्थ का संयोगादि रूप सन्निकर्ष केवल प्रत्यक्ष ज्ञान ही का कारण होता है इस कारण आत्ममनःसन्निकर्ष तथा इन्द्रियार्थसन्निकर्ष दोनों में समानता नहीं है, इस कारण समान होने के कारण इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का ही प्रत्यक्ष के लक्षण में गौतम महर्षि ने ग्रहण किया है । ( अर्थात् यदि आत्मा आदि कोई भी न कह जाय तो प्रत्यक्ष का लक्षण न हो सकेगा, अतः उसके लक्षण के लिये कुछ अवश्य कहना होगा । उनमें से इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का ही कहना युक्त है क्योंकि ज्ञानज्ञ, रासन आदि संपूर्ण प्रत्यक्षों में यह व्यापक है, न कि आत्ममनःसन्निकर्ष तथा इन्द्रियमनःसन्निकर्ष, क्योंकि संपूर्ण प्रत्यक्षों में वे नहीं होते, अतः अन्वयाप्ति, एवं प्रत्यक्षभिन्न अनुमान दिक्ता में रहने से अन्वयाप्ति दोष भी आ जायगा यह सूत्रकार का समाधान का भाव्य है ॥ २६ ॥

( २६ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा दाम्ब से होने वाले ज्ञानों में आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष कारण होता है, और इन्द्रिय तथा पदार्थ का संयोगादिरूप सन्निकर्ष ही प्रत्यक्ष ज्ञान ही का कारण होता है, इस कारण दोनों में समानता नहीं है । इस कारण समानता न होने से अर्थात् प्रत्यक्ष ही में कारण होने से महर्षि-गौतम ने उस ( इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ) का प्रत्यक्ष के लक्षण में ग्रहण किया है ॥ २६ ॥

( आगे पूर्वप्रदर्शित अन्वयाप्ति तथा अनिव्याप्ति को दिखाते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थः—**सुप्तव्यासक्तमनसां च = और निद्रावस्था में रहने वाले, एक विधय में जितना मन आसक्त है ऐसे मनुष्यों के भी, इन्द्रियार्थयोः = इन्द्रिय तथा अर्थों के, सन्निकर्षरूप निमित्त कारण से प्रत्यक्ष होने के कारण ॥ २७ ॥

**भावार्थः—**जब कभी नांद लेने के पूर्व ‘मैं अमुक समय में उठूँगा,’ ऐसी चित्त में इच्छा रख कर प्राण सीता है तो उस प्रणिधान ( इच्छा ) के अनुसार जग जाता है, और यदि उसके

इन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य ग्रहणं नात्ममनसोः सन्निकर्षस्येति । एकदा स्वस्वयं प्रबोधकालं प्रणिधाय सुप्तः प्रणिधानवशान् प्रवृध्यते । यदा तु तीव्रौ ध्वनिस्पर्शौ प्रबोधकारणं भवतः तदा प्रसुप्तस्येन्द्रियार्थसन्निकर्षनिमित्तं प्रबोधज्ञानमुत्पद्यते ।

जागने के समय उस प्रकार ध्वनि सुनाता है अथवा किसी ठण्डे अथवा गरम पदार्थ का उसके शरीर में स्पर्श होता है उस समय उस सोये हुए प्राणी का चक्षु या स्वरूपरूप इन्द्रिय के सन्निकर्ष से ही जागने की अवस्था में एकदम लौट जाता है, जिसमें आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष मुख्य नहीं होता, किन्तु इन्द्रियार्थ सम्बन्ध ही मुख्य होता है, क्योंकि इस अवस्था में आत्मा मन की प्रेरणा नहीं करता । इसी प्रकार किसी अवस्था में आत्मा दूसरे किसी विषय में चित्त के आसक्त होने पर इच्छा के अनुसार उस विषय की जिज्ञासा करना तथा मन से इन्द्रिय को लगाकर उस विषय को जानना है, किन्तु कभी-कभी इच्छा तथा जिज्ञासा के न रहने पर भी तथा एक किसी विषय में चित्त के लगे रहने पर भी, बाहर के किसी अनिष्ट, माधे पर डेला मिश्रा इत्यादि विषय के सम्बन्ध से जो अकस्मात् ज्ञान उत्पन्न होता है उसमें भी इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ही प्रधान है न कि आत्ममनः-सन्निकर्ष । क्योंकि इनमें भी आत्मा जिज्ञासापूर्वक मन की प्रेरणा नहीं करता । इसलिये भी प्रधान होने के कारण गौतम महर्षि ने प्रत्यक्ष के लक्षण में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का ग्रहण किया है । इस सूत्र में 'सुप्त' तथा 'व्यासक्त' यह दोनों ही मन के विशेषण हैं । तब सूत्र में 'इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षनिमित्तावात्' ऐसा समस्त पद न रखकर 'इन्द्रियार्थयोः' ऐसा धृक् पद रखने से समास में सामर्थ्य नहीं है यह स्पष्ट है । किन्तु ऐसे असमर्थ समास के न करने में भी 'इन्द्रिय' तथा 'अर्थ' इन दोनों पर ही प्रत्यक्ष हान उत्पन्न करने में सामर्थ्य है, यह सूत्रकार का तात्पर्य प्रतीत होता है यहाँ ह्रस्व तथा एक विषय में आसक्त-चित्त प्राणियों को जो हान होता है, वह इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष से होने के कारण इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का सूत्रकार ने प्रत्यक्षलक्षण में निवेश किया है । ऐसा अग्रिम सूत्र भी व्याख्या भाष्य के साथ सम्बन्ध लेकर सूत्र का अर्थ करना चाहिये ।

( भाष्यकार सूत्र में आवश्यक पदों को अनुवृत्ति करते हुए २७ वें सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सुप्त तथा व्यासक्त चित्त वाले प्राणियों को जो प्रत्यक्ष ज्ञान होता है उसमें इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष प्रधान होने कारण प्रत्यक्षलक्षण के सूत्र में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ग्रहण किया है, और आत्ममनःसन्निकर्ष का ग्रहण नहीं किया है । 'सुप्तमनसो' इस सूत्र के विशेषण पद की भाष्य-कार व्याख्या करते हैं कि—किसी एक समय निद्रा लेने की इच्छा करने वाला प्राणी में अमुक समय में उठ जाऊँ इस प्रकार जागरणावस्था के काल की इच्छा कर निद्रा करता है, और इच्छा के अनुसार समय पर उठ भी जाता है । और किसी किसी समय तो उठने के समय यो इच्छा न कर ही निद्रावस्था में सो जाता है, और उस निद्रावस्था में ही यदि कोई वायुदिकों की उत्कट ध्वनि अथवा अग्नि, जल आदि उष्ण अथवा शीतपदार्थ का शरीर में स्पर्श होने से उसका निद्रा भंग हो जाये है, उस समय उस सुप्त ( सोये हुए ) प्राणी को जो अकस्मात् जागरणावस्था में ध्वनि तथा स्पर्श का ज्ञान होता है उसमें उपरोक्त ध्वनि अथवा स्पर्श के सम्बन्ध की प्रधानता होने के कारण उसमें इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ही प्रधान कारण है, क्योंकि उससे भवे आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष होने पर भी वह प्रधान नहीं है, कारण यह कि अकस्मात् भवे हुए उस जागरणावस्था के ज्ञान की आत्मा जिज्ञासा रखता हुआ मन की प्रेरणा नहीं करता । ( यहाँ पर 'एकदा' इत्यादि प्रथम पक्ष में साधारण अनुभव तथा 'यदा तु' इस दूसरे पक्ष में विशेष अनुभव लेना चाहिए ) अर्थात् साधारण के समय सूतने ( शयन करने ) वाला प्राणी में 'आधी रात को जग जाऊँगा' ऐसा मन में

तत्र न ज्ञातुर्मनसश्च सन्निकर्षस्य प्राधान्यं भवति । किं तर्हि ? इन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षस्य । न ह्यात्मा जिज्ञासमानः प्रयत्नेन मनस्तदा प्रेरयतीति ।

एकदा खल्वयं विषयान्तरासक्तमनः सङ्कल्पवशाद्विषयान्तरं जिज्ञासमानः प्रयत्नप्रेरितेन मनसा इन्द्रियं संयोज्य तद्विषयान्तरं जानीते । यदा तु खल्वस्य निःसङ्कल्पस्य निजिज्ञासस्य च व्यासक्तमनसो बाह्यविषयोपनिपातनाज् ज्ञानमुत्पद्यते तदेन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य प्राधान्यम् । न ह्यत्रासी जिज्ञासमानः प्रयत्नेन मनः प्रेरयतीति । प्राधान्याच्चेन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य ग्रहणं कार्यं, गुणत्वाद्, नात्ममनसोः सन्निकर्षस्येति ॥ २७ ॥

प्राधान्ये च हेत्वन्तरम्—

तैश्चापदेशो ज्ञानविशेषणाम् ॥ २८ ॥

रखकर यदि आधी रात में जा जाय तो उसमें मन का सन्निकर्ष कारण है ही और जब कि उठने के समय की इच्छा न कर शयन किया हुआ प्राणी अकस्मात् कबे हुए वाद्यदिक की उत्पन्न ध्वनि, लथवा किसी अग्नि, जल आदि द्रव्यों का शान में स्पर्श होने के कारण एकएक जाग जाता है उस जागरणावस्था के ज्ञान में मन के सन्निकर्ष का कोई व्यापार नहीं होता ऐसा दोनों पक्षों का आशय है, जिसमें द्वितीय पक्ष में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रधान है यह सिद्ध होता है । ( इस प्रकार सूत्र के 'सुसमनसो' इस पद की व्याख्या करने के पश्चात् 'व्यासक्तमनसो' इस पद का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि—किसी समय, किसी एक ही विषय में जिसका चित्त आसक्त है ऐसा प्राणी अपनी इच्छा के अनुसार उस विषय की जिज्ञास करने हुआ प्रयत्नपूर्वक प्रेरणा पिये मन से बहुत बगि इन्द्रियाँ को सम्बद्ध कर उस विषय की जानता है ( यह साधारण ज्ञान है जिसमें मन के सन्निकर्ष का व्यापार है यह स्पष्ट है ) ॥ और जब किसी समय इच्छा तथा जिज्ञासा न रहता हुआ यह प्राणी किसी एक ही विषय में चित्त के असक्त होने पर भी बाहर के अनिष्ट ( मरुतक पर होते गिना अथवा किसी के मारना ) अदि विषयों का सम्बन्ध होने के कारण दूसरे विषयों का ज्ञान होता है ( अर्थात् एक ही विषय में आसक्त मन ) उससे अकस्मात् हट जाता है, इसमें भी इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष ही प्रधान है, क्योंकि आकस्मिक होने से उस समय ध्याता, जिज्ञासापूर्वक प्रयत्न से मन प्रेरणा नहीं कर सकता । ( जिससे इसमें मन के सन्निकर्ष का कोई व्यापार नहीं होता यह सूचित होता है ) अतः उपरोक्त प्रकार से इस दूसरे पक्ष में भी प्रधान होने के कारण प्रत्यक्ष के लक्षण में ग्रहण करना चाहिये और प्रधान न होने के कारण मन के सन्निकर्ष का ग्रहण नहीं करना चाहिये, ऐसा गौतम मन्त्रि का सूत्र आशय है ॥ २७ ॥

( २८ वें सूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि—इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष के प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रधान होने का यह दूसरा भी कारण ( हेतु ) है—

पदपदार्थ नैः न = और उस इन्द्रिय तथा पदार्थों से, अपदेशः = व्यवहार होता है, ज्ञान-विशेषणाम् = प्राज्ञ, रामन, चाक्षुष इत्यादि विशेष प्रत्यक्ष ज्ञानों का ॥ २८ ॥

भावार्थ—नाक से सूचना है, आँख से देखा है, जिह्वा से स्वाद लेना है, इत्यादि रूप से इन्द्रियों को लेकर तथा सूत्र का ज्ञान मुख्य है, रूप का जान है, रस का जिह्वा से जान है, इत्यादि विषयों ( वस्तु ) को भी लेकर विशेष रूप से प्रत्यक्ष ज्ञान होते हैं, इस कारण भी प्रत्यक्ष में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रधान है न कि रहती हुए भी मन का सन्निकर्ष प्रधान है ॥ २८ ॥

तेरिन्द्रियैरर्थैश्च व्यपदिश्यन्ते ज्ञानविशेषाः । कथं ? घ्राणेन जिघ्रति, चक्षुषा पश्यति, रसतया रसयतीति, घ्राणविज्ञानं चक्षुर्विज्ञानं गन्धविज्ञानं रूपविज्ञानं रसविज्ञानमिति च । इन्द्रियविषयविशेषाश्च पञ्चधा बुद्धिर्भवति । अतः प्राधान्य-मिन्द्रियार्थसन्निकर्षस्येति ॥ २८ ॥

यदुक्तमिन्द्रियार्थसन्निकर्षग्रहणं कार्यं, नात्ममनसो सन्निकर्षस्येति, कस्मान् ? सुप्रव्यासक्तमनसा मिन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षस्य ज्ञाननिमित्तत्वादिति ?

सोऽयम्—

व्यावृत्तत्वादहेतुः ॥ २९ ॥

( २८ वें सूत्र का माध्यकार व्याख्या करने हैं कि )—उन, चक्षुरादि इन्द्रिय तथा अर्थ ( रूप दि ) में से दो प्रत्यक्ष ज्ञान के विशेष ( भेद ) का व्यवहार होता है ( इस कारण भी प्रत्यक्ष में इन्द्रियाथसन्निकर्ष मुख्य कारण है ) ( पञ्च ) इन्द्रिय तथा अर्थों को लेकर विशेष प्रत्यक्षा का व्यवहार कैसे होता है ? ( उत्तर ) प्राण इन्द्रिय ने गन्ध को सूचना है, चक्षुर्मिन्द्रिय से रूप की देखना है, जिवा ( रसनेन्द्रिय ) से रस का स्वाद लेना है, यह घ्राण इन्द्रिय से भया शुभा गन्धज्ञान है, यह चक्षुर्मिन्द्रिय से उच्चतर रूप का ज्ञान है, यह रसनेन्द्रिय से उष्ण शुभरादि रस का ज्ञान है, यह घ्राणेन्द्रिय से उष्ण श गन्ध का ज्ञान है, यह चक्षुर्मिन्द्रिय से उदात्त रूप का ज्ञान है इस प्रकार प्रत्यक्षों का विशेष व्यवहार होता है । चक्षुरादि इन्द्रिय के रूप आदि विषयों के विशेष ( भेद ) ज्ञान से भी पाँच प्रकार के ज्ञान होते हैं इस कारण प्रत्यक्ष में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रधान है, ( अर्थात् इन्द्रियों की सख्या के अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान पाँच प्रकार के है ) ॥ २८ ॥

( पूर्वे सूत्रों में तीन प्रत्यक्ष ज्ञान का कारण इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ही है, न कि आत्ममन-सन्निकर्ष, अथवा इन्द्रिय और मन का सन्निकर्ष, ऐसा सिद्धान्तों ने कहा है यह समझ कर, पूर्वपक्षों के २८ वें 'व्यावृत्तत्वादहेतुः' इस आक्षेप सूत्र के अवतरण को देने हुए भाष्यकार पूर्वपक्षों के मत से कहते हैं कि )—इन्द्रिय तथा पदार्थ के सन्निकर्ष ही को प्रत्यक्ष के लक्षण में स्वीकार करना चाहिये, न कि आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष का ऐसा जो सिद्धान्तों ने कहा था ( पूर्वपक्ष का प्रश्न )—'तयो ? ( सिद्धान्तों का उत्तर ) सुप्र तथा एक विषय में आसक्त बिना प्राणिन के आकस्मिक होने वाले ज्ञानों में इन्द्रिय तथा पदार्थ का सन्निकर्ष ही प्रधान रूप से ज्ञान में कारण है । इस कारण ( पूर्वपक्षों कहता है )—वह यह ( हेतु )—

पदपदार्थ—व्यावृत्तत्वात् = विरोधी होने से, अहेतु = मद्यतु नहीं है । २९ ।

भाषार्थ—यदि सिद्ध होता वही भी आत्मा और मन के सन्निकर्ष को कारण न माने तो एक काल में अनेक ज्ञानों का न होना मन का साधक सिद्ध होता है, इससे मन को सिद्ध करना निवृत्त हो जायगा, अर्थात् मन की सिद्धि को कोई आवश्यकता न रहेगी, क्योंकि ( मनःसन्निकर्ष को कारण न मानने पर ) इन्द्रियार्थसन्निकर्ष उसकी अपेक्षा ही नहीं रख सकता और मन के संयोग की अपेक्षा यदि करे तो एक काल में अनेक ज्ञानों के उत्पत्ति और आपत्ति आ जायगी । अतः इस व्यापन के हटाने के लिये यदि आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष को संपूर्ण ज्ञानों में कारण मानें तो, पुनः ज्ञान का कारण होने से प्रत्यक्ष के लक्षण से आत्ममनःसन्निकर्ष का भी ग्रहण करना चाहिये यह पूर्वप्रदर्शित दोष वैसा ही रह जाता है ॥ २९ ॥



यदि तावत् कचिदात्मनसोः सन्निकर्षस्य ज्ञानकारणत्वं नेष्यते ? तदा 'युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्भनसो लिङ्ग'मिति व्याह्रन्थेत । नेदानीं मनसः सन्निकर्ष-  
भिन्द्रियार्थसन्निकर्षोऽपेक्षते । मनःसंयोगानपेक्षाया च युगपज् ज्ञानोत्पत्तिप्रसङ्गः ।  
अथ मा भूद् व्याघात इति सर्वत्रिज्ञानानामात्ममनसोः सन्निकर्षः कारणमि-  
ष्यते ? तदवस्थमेवेदं भवति ज्ञानकारणत्वादात्ममनसोः सन्निकर्षस्य प्रवृत्ति-  
कार्यमिति ॥ २६ ॥

**नार्थविशेषप्रावल्यात् ॥ ३० ॥**

नास्ति व्याघातो न आत्ममनःसन्निकर्षस्य ज्ञानकारणत्वं व्यभिचरति ।  
इन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य प्राधान्यमुपादीयते । अर्थविशेषप्रावल्याद्धि सुप्रव्यासक्त-

( २९ वें पूर्वपक्ष सूत्र की भाव्यकार व्याख्या करते हैं कि )—यदि किसी भी ज्ञान की उत्पत्ति में आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष को सिद्धान्ती कारण नहीं मानता, तो 'एक काल में अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति न होना मन का साधक लिङ्ग' ( हेतु ) है वह सिद्धान्ती का कहना व्याघात ( भंग ) हो जायगा । क्योंकि आत्ममनःसंयोग के ज्ञान में कहां भी कारण न होने से इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष को मन के सन्निकर्ष की आवश्यकता ही नहीं है, और मन के संयोग की आवश्यकता न होने से एक काल में अनेक चालुवादि ज्ञान उत्पन्न होने की भी आपत्ति बंद जायगा । यदि उपरोक्त हम व्याघात दोष के भय से संपूर्ण ज्ञानों में आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष कारण होता है ऐसा सिद्धान्ती मानें, तो पुनः हमारा पूर्वोक्त वह दोष वैसा ही आ जाता है कि प्रत्यक्ष के लक्षण में ज्ञानप्राप्त का कारण होने से आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष का संशय होना चाहिये । २९ ॥

उपरोक्त आक्षेप का सूत्रकार समाधान देते हैं—

**पदपदार्थ—**न = नहीं है ( व्याघात दोष ), अर्थविशेषप्रावल्यात् = सुप्त तथा एक विषय-  
सक्त प्राणी को किसी अवस्था में पदार्थों की प्रवृत्ता से प्रत्यक्ष होता है, अतः उसमें इन्द्रियार्थ-  
सन्निकर्ष प्रधान होता है ऐसा कहने के कारण ॥ ३० ॥

**भाषार्थ—**सुप्त तथा एक विषय में आसक्त चित्तवाले प्राणियों को जो आकस्मिक ज्ञान होता है उसमें इन्द्रियों के विशेष अर्थों की प्रवृत्ता होती है, इस कारण उसमें इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रधान होता है यह सिद्धान्ती ने कहा है, न कि सामान्यरूप से ज्ञानों में आत्मा तथा मन का सन्निकर्ष कारण नहीं होता, ऐसा कहा है, इस कारण 'सुप्तव्यासक्त' इत्यादि सूत्र में कहा हुआ हेतु व्याघात ( विरुद्ध ) नहीं हो सकता । ३० ।

( ३० वें सूत्र की भाव्यकार व्याख्या करते हैं कि )—२९ वें सूत्र में दिया हुआ पूर्व-  
पक्षी का व्याघातरूप दोष नहीं हो सकता, क्योंकि आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष का किसी भी ज्ञान की उत्पत्ति होने में व्यभिचार नहीं है । केवल सिद्धान्ती ने प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ही प्रधान है ऐसा प्रवृत्ति किया है ( माना है ) । ( अर्थात् सिद्धान्ती ने इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष को प्रत्यक्ष में मुख्यता ही कहा है न कि आत्मा तथा मन का संयोग, या इन्द्रियों तथा मन के संयोग के संपूर्ण ज्ञानों में कारण होने का निषेध किया है, अतः पूर्वपक्ष ने दिया व्यघात दोष नहीं आ सकता ) ( अथो उक्त व्याघात दोष के निराकरण का स्पष्टीकरण करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—निद्रावस्था में अथवा एक ही किसी विषय में आसक्त चित्तवाले प्राणियों को किमा-

मनसां ज्ञानोत्पत्तिरेकदा भवति । अर्थविशेषः कश्चिदेवेन्द्रियार्थः, तस्य प्रादुर्भावो तीव्रतापदुते । तच्चार्थविशेषप्रादुर्भावमिन्द्रियार्थसन्निकर्षविषयं नात्ममनसोः सन्निकर्षविषयम्, तस्मादिन्द्रियार्थसन्निकर्षः प्रधानमिति ।

असति प्रणिधाने, सङ्कल्पे चासति, सुप्रवृत्तसक्तमनसां यदिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुत्पद्यते ज्ञानं तत्र मनःसंयोगोऽपि कारणमिति मनसि क्रियाकारणं वाच्यमिति ।

यथैव ज्ञातुः स्वत्वयमिच्छाजनितः प्रब्रह्मो मनसः प्रेरक आत्मगुणः, एवमात्मनि गुणान्तरं सर्वस्य साधकं प्रवृत्तिदोषजनितमस्ति, येन प्रेरितं मन इन्द्रियेण सम्बध्यते । तेन ह्यप्रेर्यमाणे मनसि संयोगाभावाज्ज्ञानानुत्पत्तौ सर्वार्थताऽस्य निवर्त्तते । एषितव्यं चास्य गुणान्तरस्य द्रव्यगुणकर्मकारणत्वम् ।

किसी समय ( पूर्वोक्त दूसरे पक्षों में ) बाह्य पदार्थविशेषों के प्रवृत्तता के कारण ज्ञान उत्पन्न होता है । इसमें सूत्र के अर्थविशेष शब्द का अर्थ है कोई इन्द्रिय का अर्थ ( विषय ) । उसका मोक्षता ( तीव्र होना ), पटुता ( मन्द होना ) की प्रवृत्तता कहाणी है । वह यह अर्थविशेष का प्रवृत्तता इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष के विषय में होती है, न कि आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष के विषय में, इस कारण प्रत्यक्ष में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रधान होता है ( ऐसा सिद्धान्ती ने कहा है अतः पूर्वपक्षों ने दिया हुआ व्यापार दोष नहीं हो सकता ) ( पुनः पूर्वपक्षिमत से आभ्यकार प्रश्न दियासे है कि )—“प्रणिधान ( इच्छा ) तथा, संकल्प के न रहते जो सुप्त तथा एक विषय में आमक्तचित्त पुरुषों को जो इन्द्रियार्थसन्निकर्ष से ज्ञान उत्पन्न होता है उसमें मन का संयोग भी कारण है, तो उस संयोग को उत्पन्न करने वाली मन में क्रिया किस कारण से होती है, यह सिद्धान्ती को कहना चाहिये ऐसा प्रश्न है ( अर्थात् जिस अवस्था में प्रत्यक्ष दि मन के प्रेरक हैं उसमें मन का व्यापार तो कहा जाना सरल है किन्तु जिस अवस्था में सुप्त तथा आमक्तचित्त पुरुषों के ज्ञानों में प्रत्यक्ष दि मन के प्रेरक नहीं हैं, उस अवस्था में मन के व्यापार का क्या कारण है ऐसा पूर्वपक्षों के प्रश्न का आशय है” इस प्रश्न का समाधान आभ्यकार देते हैं कि )—जिस प्रकार जाननेवाले आत्मा का यह इच्छा से होने वाला प्रयत्न प्रणिधानपूर्वक निद्रा तथा विषयासक्तचित्त में मन को प्रेरणा करता है, जो प्रयत्न आत्मा का गुण है, इसी प्रकार आत्मा में यह दूसरा अदृष्ट नामक संपूर्ण योग तथा उसके साधन समुदाय को भी उत्पन्न करने वाला भी गुण है, जो इस प्रकार को पूर्वोक्त प्रवृत्ति तथा राग, द्वेष, मोह ऐसे तीन प्रकार के दोषों से उत्पन्न होता है, जिस अदृष्ट ( धर्माधर्म ) से प्रेरणा किया हुआ मन, बाह्य इन्द्रियों से सम्बद्ध होता है यदि मन में अदृष्ट की प्रेरणा न हो तो दूसरा मन की क्रिया का कारण न होने से मन का इन्द्रियों से संबन्ध न होने के कारण ज्ञान की उत्पत्ति न होगी, जिससे अदृष्ट में संपूर्ण भोगादिकों को करना वह उसकी सर्वार्थता ( सबके किये होना—संपूर्ण कार्यों का कारण होना ) न बनेगा । सर्वसाधकता अदृष्ट में न माने तो यह नहीं हो सकता, क्योंकि इस अदृष्टरूप आत्मा के दूसरे गुण को द्रव्यगुण तथा कर्म का भी कारण मानना आवश्यक है, नहीं तो पृथिवी आदि चार प्रकार के कार्यों के मूल कारण सूक्ष्मरूप परमाणु तथा मन में इस अदृष्ट को छोड़कर दूसरा क्रिया को उत्पन्न करने वाला कारण न हो सकने से शरीर, इन्द्रिय तथा विषयरूप पृथिव्यादि कार्य उत्पन्न न हो सकेंगे, यह आपत्ति आ जायगी ॥ अर्थात् सुख-दुःख का ससार में भोग होना ही अदृष्ट

अन्यथा हि चतुर्विधानामणूनां भूतसूत्रमाणां मतसां च ततोऽन्यस्य क्रियाहे-  
तोरसम्भवान् शरीरेन्द्रियविषयाणामनुत्पत्तिप्रसङ्गः ॥ ३० ॥

प्रत्यक्षमनुमानमेकदेशग्रहणादुपलब्धेः ॥ ३१ ॥

यदिदमिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुत्पद्यते ज्ञानं वृक्ष इति एतत् किल प्रत्यक्षं, तन्  
स्त्वनुमानमेव । कस्मान् ? एकदेशग्रहणात् वृक्षस्योपलब्धेः । अर्चाभागमयं  
गृहीत्वा वृक्षमुपलभने । न चैकदेशो वृक्षः । तत्र यथा धूमं गृहीत्वा वह्निमनुमि-  
नोति सादृशेण तद्वदिति ॥ ३१ ॥

( धर्माधर्मरूप भाग्य ) ही मुख्य फल है, जो बिना जन्म लेकर आयुष्य के बिना नहीं हो सकता,  
ऐसा व्याप्ति होने के कारण जन्म लेना तथा आयु होना इन दोनों को भी आश्रय से ( गौणरूप से )  
स्वीकार करता है ( अर्थात् भोग के लिये जन्म तथा आयु की आवश्यकता है यह सिद्ध होता है ),  
प्राणी को अपने सुख-दुःख का अनुभव करना ही भोग कहलाता है, जिसका शरीर आयुष्य  
( स्थान ) है । शरीर में मन के प्राप्त हुये बिना शरीर में भोग, अथवा भोग के सुख-दुःखरूप  
विषयों को, उनके कारण, अथवा ज्ञान को उत्पन्न नहीं कर सकता, इस कारण उस भोग को प्राप्त  
के कारण मन की क्रिया का कारण अदृष्ट ही मानना पड़ेगा, यदि अदृष्ट न माना जाय तो वह  
संपूर्ण पृथग्यादि द्रव्यरूपादि गुण तथा क्रियों का कारण होना ही यह न हो सकेगा । ) ॥ ३० ॥

( ४ ) प्रत्यक्ष के अनुमान में अन्तर्भाव की परीक्षा का प्रकरण

( इस प्रकार प्रत्यक्ष के स्वरूप की परीक्षा करने के पश्चात् उसके विषय को लेकर परीक्षा  
इस अनुर्थ प्रकरण में करते हुए पूर्ववृत्तिमत से अनुमान में अन्तर्भाव होने के कारण प्रत्यक्ष पृथक्  
प्रमाण नहीं हो सकता, इस आशय का पूर्वपक्ष सूत्रकार सूत्र में दिखाते हैं )—

पदपर्याय—प्रत्यक्ष = प्रत्यक्ष नामक प्रमाण, अनुमान = अनुमान नामक प्रमाण है, एक  
देशग्रहणात् = वृक्षदिकों के एकदेश ( अंग के भाग ) के देखने से, उपलब्धेः = ( यह वृक्ष है  
इत्यादि ) ज्ञान होने से ॥ ३१ ॥

आचार्य जो चक्षुरिन्द्रिय के वृक्ष में सर्वोपसन्निकर्ष होने पर 'यह वृक्ष है' ऐसा प्रत्यक्षरूप  
ज्ञान होता है वह अनुमान में ही अन्तर्गत हो सकता है, क्योंकि केवल वृक्ष के अंग के भाग को  
देखकर 'यह वृक्ष है' ऐसा ज्ञान होता है, केवल आगे का भाग तो वृक्ष नहीं है, अतः  
बाह्य के एकदेश भूय को देखकर जिस प्रकार बाह्य का अनुमान किया जाता है उसी प्रकार वृक्ष के  
अंग के भाग को देखकर 'यह वृक्ष है' ऐसा अनुमान होता है न कि उससे भिन्न प्रत्यक्ष प्रमाण  
है ( वहाँ पर पूर्वपक्ष का यह सक्षेप में आशय है कि "अवयवों से भिन्न अवयवी ( घटादि )  
पदार्थ नहीं है किन्तु वास्तविक पदार्थ अथवा ही हैं, उनमें से कुछ अवयव को जानकर उनकी  
भाव में हनेवाले दूसरे अवयवों का अनुमान करने से उनके समुदाय को लेकर ( यह वृक्ष है  
यह घट है ) ऐसा ज्ञान होता है, उन प्रत्यक्ष होनेवाले अवयवों के साथ रहनेवाले अवयवों का  
अनुमान होता है, इस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण का अनुमान प्रमाण से अन्तर्भाव होने के कारण  
'प्रत्यक्षानुमानोपमानाब्दाः प्रमाणानि' इस प्रमाण के विभागानुसारे अधिक तथा 'युक्त प्रमाण'  
का उक्त ज्ञान ( भेद ) नहीं हो सकता, अर्थात् प्रत्यक्ष-दि चार प्रमाणों से कम अथवा अधिक प्रमाण  
का न होना नहीं हो सकता ) ॥ ३१ ॥

किं पुनर्गृह्यमाणदेकदेशाद् अर्धान्तरमनुमेयं मन्यमे ! अवयवसमूहपक्षे अवयवान्तराणि, द्रव्यान्तरोत्पत्तिपक्षे तानि चावयवी चेति । अवयवसमूहपक्षे नायदेकदेशप्रवृत्त्याद् वृक्षबुद्धिरभावः नागृह्यमाणमेकदेशान्तरं वृक्षो गृह्यमाणैकदेशवदिति । अथैकदेशप्रवृत्त्यादेकदेशान्तरानुमाने समुदायप्रतिसन्धानान् तत्र वृक्षबुद्धिः ? न तर्हि वृक्षबुद्धिरनुमानमेवं सति भवितुमर्हतीति । द्रव्यान्तरोत्पत्तिपक्षे नावयवमनुमेयोऽस्यैकदेशसम्बद्धस्याप्रवृत्त्यान्, प्रवृत्ते चाविशेषादनुमेयत्वाभावः । तस्माद् वृक्षबुद्धिरनुमानं न भवति ॥३१॥

( ३१ वें पूर्वपक्षी के सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जो यह वृक्ष, इन्द्रिय तथा वृक्षरूप पदार्थ के संयोग सम्बन्ध से 'यह वृक्ष है' ऐसा ज्ञान होता है, वह निश्चय से ( आप ) सिद्धान्ती का प्रत्यक्ष है, किन्तु यह निश्चय से अनुमान ही प्रमाण है । ( प्रश्न सिद्धान्ती का )—क्यों ? ( उत्तर पूर्वपक्षी का )—वृक्ष के आगे के भागरूप एकदेश का प्रत्यक्ष से ज्ञान होने से वृक्ष का ज्ञान होने के कारण, क्योंकि आगे के वृक्ष के भाग को प्रत्यक्ष से जानकर 'यह वृक्ष है' ऐसा ज्ञान जानता है । वह एकदेश ( भाग का भाग ) वृक्ष नहीं है, इस कारण वही जिस प्रकार वहि के एकदेशरूप भूम को प्रत्यक्ष से देखकर वहि का ज्ञान पुनः अनुमान के द्वारा है, वही प्रकार ( वृक्ष के आगे के भाग को देखकर 'यह वृक्ष है' यह ज्ञान भी ) अनुमान ही है ।

( इस पूर्वपक्ष पर सिद्धान्ती पूर्वपक्षी से यह प्रश्न करता है कि )—आप बहुत से दृग्गते वाले वृक्ष के आगे के भाग से अनुमान करने योग्य दूसरा पदार्थ क्या मानते हैं ? ( इस प्रश्न पर पूर्वपक्षी उत्तर देता है कि )—अवयव समुदायरूप ही अवयवों से भिन्न दूसरा कोई अवयवी पदार्थ नहीं होता है । इस बौद्धमते से एक प्रत्यक्ष भाग से जो दूसरे अप्रत्यक्ष भाग ( अवयव ) है, उन्हें हम अनुमान प्रमाण से सिद्ध करते हैं ऐसा अवयवाक्ष तथा अवयवों से भिन्न अद्वयविरूप पदार्थ उत्पन्न होता है इस नैयायिकादि पक्ष में वे कारणरूप अवयव तथा कार्यरूप अवयवों का अनुमान प्रमाण से सिद्ध होती है ऐसा हनारा ( पूर्वपक्षी का ) मत है । ( भाष्यकार इस पूर्वपक्ष के प्रथमपक्ष का सिद्धान्ती के मत से ऐसा खण्डन करते हैं कि )—अवयवसमूह पक्ष में तो एकदेश के ज्ञान से 'यह वृक्ष है' ऐसी वृक्षबुद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि न दिखाई पड़ने वाला पिछला वृक्ष का दूसरा एकदेश भी वृक्ष नहीं है ( देखने वाले आगे के भाग के समान ), इस कारण बौद्धपक्ष से पूर्वपक्ष मत युक्त नहीं है ( अर्थात् जिस प्रकार प्रत्यक्ष से देखा हुआ केवल वृक्ष का आगे का भाग वृक्ष नहीं है उसी प्रकार अनुमान करने में मध्य तथा पिछला भाग भी वृक्ष नहीं है, अतः 'यह वृक्ष है' इस ज्ञान का ही लोप हो जायगा ) यदि पूर्वपक्षी का ऐसा आशय हो कि "आगे के कुछ वृक्ष के अवयवों को देखकर उसके साथ में वृक्ष में रहने वाले मध्य तथा पिछले भागों की अनुमान से सिद्ध करने के पश्चात् उन दोनों प्रकार के वृक्ष के अवयवों में समुदाय का उम्मी वृक्ष में उक्त दोनों प्रकार के अवयव हैं, ऐसा अनुसंधान करने से उसमें 'यह वृक्ष है' ऐसा ज्ञान होता है, अतः अनुमान में प्रत्यक्ष का अन्तर्भाव होने के कारण प्रत्यक्ष दूसरा प्रमाण नहीं हो सकता" ( तो इसका सिद्धान्तिमत से भाष्यकार समाधान देने का कहन है कि )—यदि ऐसा है तब तो 'यह वृक्ष है' यह ज्ञान अनुमान नहीं हो सका ( क्योंकि बौद्धमतानुसार पूर्वपक्षी ने दूसरे न देखने वाले भागों की ही अनुमान से सिद्ध मानी है न कि 'यह वृक्ष है' इसकी अनुमान द्वारा सिद्ध मानी है । जिससे प्रतिज्ञाहारिरूप निग्रहस्थान से



एकदेशग्रहणमाश्रित्य प्रत्यक्षस्यानुमानत्वमुपपाद्यते । तच्च—

न, प्रत्यक्षेण यावत्तावदप्युपलम्भात् ॥ ३२ ॥

न प्रत्यक्षमनुमानम् । कस्मात् ? प्रत्यक्षेणैवोपलम्भात् । यत् तदेकदेशग्रहण-  
माश्रीयते प्रत्यक्षेणासावुपलम्भः । न चोपलम्भो निर्विषयोऽस्ति । यावच्चात्र जातं  
तस्य विषयस्तावदभ्यनुज्ञायमानं प्रत्यक्षव्यवस्थापकं भवति ।

पूर्वपक्षी का पराजय हुआ । ( दूसरे अवयवों से भिन्न अवयवों मानने को भी नैयायिकादि पक्ष से  
द्विजे पूर्वपक्षी के मत का खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अवयवों से पृथक् अवयवों  
रूप द्रव्य उत्पन्न होता है इस पक्ष में वृक्षरूप अवयवों का अनुमान न हो सकेगा, क्योंकि मध्य  
तथा पश्चिम भागों में भी वर्तमान अवयवों का ग्रहण नहीं हुआ है, यदि उसका भी ग्रहण हुआ  
हो तो, अगे के भागों के दीखने वाले अवयवों के समान होने से मध्य तथा पश्चिम भाग  
के अवयवों का भी अनुमान न होगा, इस कारण 'यह वृक्ष है' यह ज्ञान अनुमानप्रमाण से नहीं  
हो सकता ( अर्थात् यदि वृक्षरूप अवयवों को अनुमानप्रमाण से सिद्ध मानें तो उसके साथ  
उसके अवयवों का व्याप्तिरूप सम्बन्ध अवश्य मानना होगा, बिना सम्बन्ध ( सम्बन्ध रखनेवाले )  
अवयवों तथा अवयव इन दोनों के सम्बन्ध का ग्रहण होना असंभव है, ( अर्थात् अवयवों तथा  
अवयवों के व्याप्तिरूप सम्बन्ध के ज्ञान के समय में अवयवों का भी ज्ञान होता है, यह भी  
मानना होगा, जिससे वृक्षादिरूप अवयवों का प्रत्यक्षप्रमाण से ज्ञान होता है, यह भी  
पूर्वपक्षी को मानना पड़ेगा, तो फिर वृक्षरूप अवयवों को वह अनुमान द्वारा सिद्ध कैसे मान  
सकता है ) ॥ ३१ ॥

(अधिमसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि) —पूर्वपक्षी अगे के दीखने वाले एक-  
देश का ज्ञान मानकर ही प्रत्यक्षप्रमाण को अनुमानप्रमाण मानता है, और वह —

पदपदार्थ—न = नहीं हो सकता, प्रत्यक्षेण = प्रत्यक्षप्रमाण से, यावत्तावद अपि = जितने  
भाग का ज्ञान होता है उनका भा, उपलम्भात् = ज्ञान होता है ॥ ३२ ॥

भावार्थ—पूर्वपक्षी जो अगे के भागों का ज्ञान मानकर वृक्षवृद्धि की अनुमान से सिद्ध  
मानता है, उसमें जितने अगे के भागों का ज्ञान होता है वह प्रत्यक्षप्रमाण से ही होता है ।  
उसका विषय कोई नहीं है, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि कोई भी ज्ञान विषयरहित नहीं होता ।  
अतः जितना अगे के भाग का ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष से ही होने के कारण प्रत्यक्षप्रमाण तो  
निश्चय ही हो जाता है । यहाँ पर 'तच्चेति' इस भाष्य के अन्तिम अवतरण पद की सूत्र के 'न' इस  
पद से योजना का प्रत्यक्ष अनुमान नहीं हो सकता ऐसा अर्थ करना चाहिये ) ॥ तस्मात् पूर्वपक्षी  
का मत असंगत है ॥ ३२ ॥

( ३२ में सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—प्रत्यक्षप्रमाण अनुमान के अन्तर्गत नहीं  
हो सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—प्रत्यक्षप्रमाण से ही उपलम्भ ( ज्ञान ) होने के कारण ।  
जो पूर्वपक्षी ने हेतुरूप से भागों के दीखने वाले एकदेशी का ज्ञान माना है वह प्रत्यक्षप्रमाण से  
उपलम्भ ( ज्ञान ) होता है । वह उस ज्ञान का कोई विषय नहीं है, ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता  
( क्योंकि कोई भी ज्ञान विषयरहित नहीं होता, अतः जितना भाग का दिखाव पढ़नेवाला एक  
भाग है, वही उस ज्ञान का विषय है ऐसा मानने पर प्रत्यक्ष नामक प्रमाण तो सिद्ध हो ही जाना  
है । अर्थात् अगे के भाग का प्रत्यक्ष से ज्ञान होने के कारण 'प्रत्यक्ष अनुमान हो है' ऐसी पूर्वपक्षी

किं पुनस्ततोऽन्यदर्थजातम् ? अवयवी, समुदायो वा । न चैकदेशग्रहणमनुमानं भावयितुं शक्यं हेत्वभावादिति ।

अन्यथापि च प्रत्यक्षस्य नानुमानत्वप्रसङ्गस्तत्पूर्वकत्वात् । प्रत्यक्षपूर्वकमनुमानं सम्बद्धावग्रिधूमो प्रत्यक्षतो दृष्टवतो धूमप्रत्यक्षदर्शनादसावनुमानं भवति । तत्र यच्च सम्बद्धयोर्लिङ्गलिङ्गिनोः प्रत्यक्ष, यच्च लिङ्गमात्रप्रत्यक्षग्रहणं नैतदन्तरेणानुमानस्य प्रवृत्तिरस्ति । न त्वेतदनुमानमिन्द्रियार्थसन्निकर्षजत्वात् । न चानुमेयस्येन्द्रियेण सन्निकर्षादनुमानं भवति । सोऽयं प्रत्यक्षानुमानयोर्लक्षणभेदो महान्नाश्रयितव्य इति ॥ ३२ ॥

न चैकदेशोपलब्धिरवयवविसङ्गात्वात् ॥ ३३ ॥

को प्रतिज्ञा, एकदेश के ज्ञान से उपलब्धि होने के कारण इस हेतु से विरुद्ध होने के कारण यह विरुद्ध नाशक दृष्ट हेतु हो जाता है और एकदेश का प्रत्यक्ष से ज्ञान न माना जाय तो दूसरे हममें प्रमाण के न होने के कारण हेतु असिद्ध दृष्टहेतु हो जायगा । अतः दोनों पक्ष से पूर्वपक्षी रक्तो के फांसे में पड़ जायगा । ( प्रश्न पूर्वपक्षी का )—इस देखने वाले अवयवों से भिन्न दूसरा एतार्थ क्या है ? ( उत्तर सिद्धान्ती का )—हमारे मन से अवयवों तथा बौद्धपक्ष से अवयवों का समुदाय । ( यदि पूर्वपक्षी कहै कि 'सिद्धान्ती के दिया हुआ हमारे हेतु में असिद्धि शेष नहीं हो सकता, क्योंकि हम अनुमानप्रमाण से ही न देखने वाले अवयवों का ज्ञान मानते हैं' तो भाष्यकार सिद्धान्त मन से उत्तर देते हैं कि)—ऐसा सब हेतु न रहने के कारण एकदेश (न देखने वाले भाग) का ज्ञान अनुमान है वह नहीं कहा जा सकता, (अर्थात् अतवस्था दीप आने के कारण देना हेतु न होने से न देखने वाले भाग का ज्ञान अनुमान हो है यह पक्ष पूर्वपक्षी का संगत नहीं है ) ( प्रत्यक्ष के अनुमान न होने से दूसरी युक्ति दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—दूसरे प्रकार से प्रत्यक्ष में अनुमान होने की आपत्ति नहीं आ सकती प्रत्यक्षपूर्वक होने के कारण अर्थात् प्रत्यक्ष पूर्वक ही अनुमान भी होता है । 'न्यायिरूप सम्बन्ध से सम्बद्ध वहि तथा धूम को प्रत्यक्ष महानस में देखे हुए ही मनुष्य को पर्वत पर प्रत्यक्ष धूम को देखकर 'पर्वत अग्निवाला है' ऐसा अनुमान होता है । उसमें जो महानस में सम्बद्ध धूमरूप लिङ्ग ( हेतु ) तथा वहिरूप लिङ्गो ( साध्य का ) प्रत्यक्ष पूर्व में आता है, और जो पर्वत पर केवल लिङ्गधूम का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, इस दोनों के बिना अनुमानप्रमाण की प्रवृत्ति नहीं होती । यह दोनों महानस तथा पर्वत में प्रत्यक्षरूप ज्ञान अनुमान नहीं है क्योंकि नक्षु, इन्द्रिय तथा वहि एवं धूम तथा केवल धूम का क्रम से सन्निकर्ष ( संशोध ) होने से यह दोनों ज्ञान होते हैं । अनुमान का संयोग्य साध्य वहि का इन्द्रियसन्निकर्ष से ज्ञान होना अनुमान नहीं होता अतः यह उपरोक्त इन्द्रियसन्निकर्ष से होना प्रत्यक्ष का तथा प्रत्यक्षपूर्वक होना यह अनुमान का लक्षण, परस्पर अभ्यस्त भिन्न है, यह अवश्य मानना होगा । इस कारण प्रत्यक्ष अनुमान ही है, यह पूर्वपक्षी का मत अमंगल है । ३२ ।

( आगे प्रसंग से प्राप्त अवयवों की परीक्षा करने का प्रकरण है, जिसमें बौद्ध का ऐसा पूर्वपक्ष हो सका है कि 'नैयायिकों के मत में जो अवयवों से भिन्न घटादि अवयवी है, वह हमारे मन में परमाणुरूप अवयवों का संग्रह ही है, हमारे मन में परमाणुओं का प्रत्यक्ष होता है आपके मत में नहीं होता, इस कारण हमारे मत में घटादि अवयवों का प्रत्यक्ष न होगा' इस आक्षेप के समाधान में सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार कहते हैं—

न चैकदेशोपलब्धिमात्रम् । किं तर्हि ? एकदेशोपलब्धिः तत्सहचरितावयव्यु-  
पलब्धिश्च । कस्मात् ? अवयविसङ्घातात् । अस्ति ह्ययमेकदेशव्यतिरिक्तोऽवयवी  
सस्यावयवस्थानस्योपलब्धिकारणप्राप्तस्यैकदेशोपलब्ध्यावनुपलब्धिरनुपपन्नेति ।

अकृतमहणादिति चेद् न, कारणतोऽन्यस्यैकदेशस्याभावात् । न चावयवाः

**पदपदार्थः**—न च = और नहीं हो सकते, एकदेशोपलब्धिः = एक भाग का ज्ञान, अवयवी  
सङ्घातात् = उस एकदेश (अवयव) में अवयवों (परमाणुओं) से भिन्न अवयवी पदार्थ (पदार्थों की)  
सत्ता होने के कारण ॥ ३३ ।

**भावार्थः**—घटादि पदार्थों में केवल परमाणुरूप एकदेश का ही ज्ञान नहीं होता किन्तु  
परमाणुओं से बने हुए उनसे भिन्न घटादिरूप अवयव की, तथा परमाणुरूप अवयव दोनों का  
ग्रहण होता है, क्योंकि परमाणु समुदाय से भिन्न घटादि अवयवी भी अवयवों में रहता ही है । जब  
कि अवयवों में रहनेवाले घटादि अवयवी का ज्ञान होने का कारण है तो केवल परमाणु समूह  
रूप, अवयवों का ही घटादिकों में ग्रहण होता है, अवयवों से भिन्न अवयवों का नहीं होता यह  
नहीं कहा जा सकता । तात्पर्यवाकाङ्क्ष ने न्यावसूचीनिबन्ध में 'न मिलने के कारण यह  
ज्ञान नहीं माना है तथा उन इस भाष्य के पीछे साधन कर वार्तिककार व्याख्या करते हैं ऐसी  
व्याख्या भी वाचस्पति भिन्न ने की है । अवयवी की सत्ता न मानकर पूर्वपक्षी ने एकदेश के  
ज्ञान से कुछ ज्ञान को अनुमान कहा था, किन्तु यह केवल एकदेश ही का ज्ञान नहीं है, किन्तु उसके  
साथ रहने वाले अवयवों का भी ज्ञान होता है, क्योंकि वह भी उपलब्धि (प्राप्ति) के लक्षण से प्राप्त  
होने के कारण सिद्ध होता है यह सिद्धान्त सूत्र का वास्तव्य है ॥ ३३ ।

( ३३ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—कौन वृक्ष के टोखने वाले एकदेश ही  
का ज्ञान नहीं होता । ( प्रश्न )—तो किपका होता है ? ( उत्तर )—एकदेशों का तथा उनके साथ  
रहने वाले अवयवी की भी उपलब्धि होती है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—अवयवी की एकदेशों  
में सत्ता होने से । पर्यं कि एकदेशों ( अवयवों ) से भिन्न वृक्षादि अवयवी भी पदार्थ हेतु हैं ।  
अवयवा के समस्त देश में रहने वाले तथा उपलब्धि ( ज्ञान ) के कारण लक्षण में प्राप्त होने से  
उस अवयवी की एकदेश ( अवयवों ) का ज्ञान होने पर अवयवी का ज्ञान नहीं होता यह नहीं हो  
सकता । अर्थात् यह हेतु परिमाण तथा सावयवता और उद्भूतरूप ये द्रव्यज्ञान के कारण होने हैं,  
ये सब एकदेश अवयव वाले अवयवी में भी हैं अतः अवयव का ज्ञान होता है और अवयवी  
( वृक्षादिकों ) का ज्ञान नहीं होता यह नहीं हो सकता । ( आक्षेप पूर्वपक्षी का )—संपूर्ण अवयवों  
का ग्रहण न होने से ( अवयवों का ग्रहण नहीं हो सकता ) ( उत्तर सिद्धान्ती का )—ऐसा नहीं  
कह सकत, क्योंकि समवायि कारण को छोड़कर दूसरे एकदेश ( अवयव ) नहीं है ( यदि  
उत्तरीक पूर्वपक्षी के आक्षेप का यह अन्तर्ग है कि वृक्ष के सभी अवयवों ( हिस्सों ) का ग्रहण तो  
होता ही नहीं, क्योंकि आगे के अवयवों से पीछे के अवयव व्यवधान से युक्त ( भिन्ने ) हैं, इस कारण  
सम्पूर्ण अवयवी का ग्रहण नहीं होता और यह आगे के दिव्याद देनेवाले ही अवयवों में समस्त  
भी नहीं है, इस कारण वह यह एकदेश का ज्ञान तो हटा ही नहीं ) अर्थात् एकदेश के ग्रहण के  
निवृत्ति होने के लिये सिद्धान्ती अवयवी का ग्रहण मानते हैं, किन्तु इससे संपूर्ण ग्रहण नहीं  
हो सकता, निम्नसे एकदेश की निवृत्ति ही जय क्योंकि अवयवी के ग्रहण के होने पर भी संपूर्ण  
अवयवों का ग्रहण तो होता ही नहीं है, तथा अवयवी का भी ग्रहण नहीं होता, क्योंकि आगे के  
भाग में वर्तमान अवयवा का ग्रहण होने पर भी मध्य तथा पृष्ठमग में वर्तमान अवयवी का

कृत्स्न गृह्यन्ते अवयवैरेवावयवान्तरव्यवधानाद्, नावयवी कृत्स्नो गृह्यते इति, नायं गृह्यमाणेऽवयवेषु परिणामान् इति, सेयमेकदेशोपलब्धिर्निवृत्तैवेति । कृत्स्नमिति वै स्वल्पशेषनायां सत्यां भवति, अकृत्स्नमिति शेषे सति, तच्चैतदवयवेषु बह्व्यस्ति अव्यवधाने ग्रहणाद् व्यवधाने चामहणादिति ।

अङ्ग तु भवान् पृष्ठो व्याचष्टां गृह्यमाणस्यावयविनः किमगृहीतं मन्यते ? येनैकदेशोपलब्धिः स्यादिति । न ह्यस्य कारणेभ्योऽन्ये एकदेशा भवन्तीति तत्रावयववृत्तं नोपपद्यत इति । इदं तस्य वृत्तं येषामिन्द्रियसन्निकर्षाद् ग्रहणमयवानां तैः सह गृह्यते, येषामवयवानां व्यवधानाद्ग्रहणं तैः सह न गृह्यते । न चैतत्कृतोऽस्ति भेद इति ।

समुदायशेषता वा समुदायो वृक्षः स्यात् तत्प्राप्तिर्वा, उभयथा ग्रहणाभावाः ।

ग्रहण नहीं होता यह आक्षेप का मूढ आशय है । ( इस प्रकार आक्षेपभाष्य का आशय त्रिव्यक्त भाष्यकार उत्तर के भाष्य का आक्षेप ऐसा स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि )—‘कृत्स्न’ सम्पूर्ण ऐसा कहना ‘अव्यवधान’ अथवा कोई अवशिष्ट न बचे तो हो सकता है, तथा ‘अकृत्स्न’ असम्पूर्ण ऐसा कहना शेष ( अवशिष्ट ) के वचन पर ही हो सकता है । यह यह बहुत से अवयवों में हो उपरोक्त दोनों ‘कृत्स्न’ तथा ‘अकृत्स्न’ का व्यवहार हो सकता है, क्योंकि जिन अवयवों का व्यवधान होता है उनका ग्रहण नहीं होता, और जिनका व्यवधान होता है, उनका ग्रहण नहीं होता । ( यहाँ पर जो अनेक, तथा असम्पूर्ण होते हैं उनमें ‘कृत्स्न’ शब्द का प्रयोग होता है, और अनेक होने पर किसी को कहने को एकदेश कहते हैं ऐसी वार्तिककार की व्याख्या है, ( एकदेशमात्र की उपलब्धि होने से सिद्धांती पूर्वपक्षी को ऐसी भी आपत्ति दे सकता है कि )—आप प्रश्न करने पर यह भी कहें कि—जाने जाने वाले वृक्षादिरूप अवयववैकल्य नहीं जाना गया, जिससे एकदेश की प्रत्यक्ष गाना जाय, अवयवी का नहीं जिससे पूर्वपक्षी का एकदेशमात्र का ज्ञान हो सकेगा क्योंकि अवयवी वृक्षादिकों के मूल, शाखा आदि कारणों से भिन्न तो एकदेश नहीं होते, इस कारण उस अवयवी में अवयवों का वृत्त ( स्वभाव ) को होने का आरोप नहीं हो सकता ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, उस अवयवी का यह वृत्त ( स्वभाव ) है कि मन एकदेशरूप अवयवों का इन्द्रिय, तथा उनके सम्बन्ध से ग्रहण होता है, उन अवयवों के साथ वृक्षादि अवयवों त्रिव्य का ग्रहण होता है और जिन अवयवों का व्यवधान होने के कारण ग्रहण नहीं होता, उनके साथ उस अवयवों का ग्रहण नहीं होता, क्योंकि वह अवयवी वृक्षरूप भिन्न नहीं होता ( यहाँ आगे के भागों में वर्तमान अवयवी का ज्ञान होने पर मा मध्य तथा पृष्ठभाग में वर्तमान अवयवी की उपलब्धि नहीं होती, यह पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, ) ( “आगे वृक्षादिक परमाणुरूप अवयवों का समुदाय की अवयवी होता है” ऐसा मानने वाले वीरों का मत खण्डन करने के लिये आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—समुदाय वाले परमाणुओं की अव्यवधान ( सम्पूर्ण होना रूप अवयवसमुदाय वृत्त है, अथवा उन अवयवों को प्राप्त होना ? यदि अवयवी उनसे भिन्न न हो तो दोनों पक्षों में वृक्ष का ग्रहण न होगा । अर्थात् मूल ( जड़ ) स्तम्भ, शाखा, पलाश ( पत्त ) आदि अवयवों का सम्पूर्णताका अवयव समूह ही वृक्ष है ऐसा मानता है, अथवा उन समुदाय वाले अवयवों के परस्पर में



मूलस्कन्धशाखापलाशदीनामशेषता वा समुदायो वृक्ष इति स्यात्, प्राप्तिर्या समुदायिनामिति, अभयथा समुदायभूतस्य वृक्षस्य ग्रहणं नोपपद्यते इति । अवयवैस्तावदवयवान्तरस्य व्यवधानादशेषग्रहणं नोपपद्यते । प्राप्तिग्रहणमपि नोपपद्यते प्राप्तिमतामग्रहणान् । सेयमेकदेशग्रहणसहचरिता वृक्षबुद्धिर्द्रव्यान्तरोत्पत्तौ कल्पते न समुदायमात्रे इति ॥ ३३ ॥

**साध्यत्वादवयविनि सन्देहः ॥ ३४ ॥**

युक्तमवयविसद्भावात् इति, अयमहेतुः साध्यत्वात् साध्यं तावदेतत्कारणेभ्यो द्रव्यान्तरमुत्पद्यते इति । अनुपपादितमेतत् । एवं च सति विप्रतिपत्तिमात्रं भवति विप्रतिपत्तेश्चावयविनि संशय इति ॥ ३४ ॥

प्राप्ति बोधे । उक्त दोनों पक्षों में समुदायरूप वृक्ष का ग्रहण न हो सकेगा, क्योंकि भाग के अवयवों से मन्व तथा पृष्ठभाग में ( पोछे ) रहने वाले दूसरे अवयवों का व्यवधान होने के कारण संपूर्ण का ग्रहण नहीं हो सकता । तथा उन अवयवों की परस्पर प्राप्ति ( संयोग ) का भी ग्रहण नहीं हो सकता, क्योंकि प्राप्ति ( संयोग-मिलन ) वाले परमाणुरूप अवयवों का ग्रहण नहीं होगा, वह यह अवयवरूप एकदेश के साथ होने वाले 'यह वृक्ष है' यह बुद्धि परमाणु आदि रूप अवयवों से उत्पन्न तथा इससे भिन्न दूसरे अवयवों वृक्षादि द्रव्यों के उत्पन्न होने के पक्ष में हो सकती है, न कि केवल अवयवों के समूहरूप वृक्ष को मानने के पक्ष में । ( अर्थात् वृक्षादिरूप अवयवों द्वारा द्रव्य है केवल परमाणु आदि अवयवों का समूह ही वृक्ष नहीं है, इस कारण नैयायिकों के अवयवी मानने के पक्ष ही में उक्त वृक्षज्ञान हो सकता है, अन्यथा नहीं हो सकता यह सिद्धान्ती का गूढ़ आशय है । ) ॥ ३३ ॥

#### ( ५ ) प्रासंगिक अवयवि परीक्षा प्रकरण

( पूर्व के प्रत्यक्ष के अनुमान होने के प्रकरण के अन्त में 'अवयविसद्भावात्' इस सिद्धान्ती के हेतुवचन से नैयायिक मत में अवयवों से भिन्न अवयवी होता है यह माना नहीं जा सकता, क्योंकि बौद्धप्रतिपक्षी के मत से अर्थ अवयवी 'साध्य' सिद्ध करने योग्य ही है, क्योंकि उसका ऐसा कहना है कि ज्ञान से ही विषय की व्यवस्था होती है । कारण यह कि ज्ञान से उसकी सिद्धि हो सकती है, जो उसका विषय होता है, और यही ज्ञान का विषय होता है, जो हममें अपना आकार देता है, निरन्तर उत्पन्न होने वाले रूपादि परमाणुरूप अवयव समुदाय को छोड़ कर दूसरे अवयवी के आधार को विषय करने वाला कोई ज्ञान ही नहीं होता, किन्तु उक्त परमाणुसमूह के अकार को रखने वाला ही ज्ञान होता है । यद्यपि प्रत्येक परमाणु में स्थूलता नहीं है, तथापि बहुत्वादि सख्या के समान वह प्रतिमास का धर्म है, अतः वह अवयवों से भिन्न अवयवी को सिद्ध नहीं कर सकता, इस आशय से आगे पूर्वपक्ष सूत्र दिखाते हैं, क्योंकि ऐसा मानने वाले बौद्धपक्ष से अवयवी के होने में विवाद है अतः अवयवी होने में साधक तथा बाधक प्रमाण का अभाव होने के कारण सन्देह ही होता है—

**पदपदार्थः**—साध्यत्वात् = सिद्ध करने योग्य होने से, अवयविनि = अवयवों से भिन्न वृक्षादिरूप अवयवी में, सन्देहः = संशय है । ३४ ॥

**भावार्थः**—जो सिद्धान्ती ने कहा था कि 'अवयवी के होने से' यह ( अवयवी ) सिद्ध करने योग्य होने के कारण सिद्धान्ती का उपरोक्त हेतु नहीं हो सकता, क्योंकि अवयवों से भिन्न अवयवी

### सर्वाग्रहणमवयव्यमिद्वेः ॥ ३५ ॥

यद्यवयवी नास्ति सर्वस्य ग्रहणं नोपपद्यते । किं तत्सर्वम् ? द्रव्यगुणकर्म-  
सामान्यविशेषसमवायाः । कथं कृत्वा ? परमाणुसमवस्थान तावद् दर्शनविषयो  
न भवत्यनीन्द्रियत्वाद्गुणानाम्, द्रव्यान्तरस्त्राघयविभूतं दर्शनविषयो नास्ति,  
दर्शनविषयस्थाश्रमे द्रव्यादयो गृह्यन्ते तेन निरधिष्ठाना न गृह्येरन् । गृह्यन्ते  
तु कुम्भोऽयं श्याम एको महान् संयुक्तः स्पन्दते अस्ति मृन्मयश्चेति, सन्ति  
चेमे गुणादयो धर्मा इति । तेन सर्वस्य ग्रहणात्पश्यामोऽस्ति द्रव्यान्तर-  
भूतोऽवयवीति ॥ ३५ ॥

अभी सिद्धान्तों को सिद्ध करना है । अभी तक सिद्धान्तों में अवयवी सिद्ध नहीं किया है, अतः इस  
विषय में बौद्ध तथा तैय्यायिकों का विवाद होने के कारण अवयवी पृथक् मानने में सन्देह ही है । ३४ ।

( इस सन्देह का निवारण सिद्धान्तिमत से सूत्रकार करते हैं कि )

पदपदार्थः—सर्वाग्रहणम् = द्रव्यगुण, कर्म आदि सम्पूर्ण पदार्थों का ग्रहण न होगा, अवयव्य-  
मिद्वेः = अवयवों से भिन्न अवयवी न मानने से ॥ ३५ ॥

भाषार्थः—परमाणुरूप अवयव ही घटादि पदार्थ माने जाय, तो परमाणु तथा उनके गुणादिकों  
का ग्रहण न हो सकने के कारण घटादि द्रव्य, उनके रूपादि गुण तथा क्रिया आदि किसी का भी  
ग्रहण न होगा : ( इस सूत्र की वाक्तिकार ने 'सम्पूर्ण प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ग्रहण न होगा, क्योंकि  
प्रत्यक्षप्रमाण वर्तमान महत्परिमाण वाले द्रव्यों में ही प्रवृत्त होता है, यदि अवयवी घट दि  
अवयव परमाणुओं से भिन्न न माना जाय तो बाह्यत्वस्तु आदि इन्द्रियों से गृहीत होने वाला  
विषय ही नहीं रहता । प्रत्यक्ष के न होने से अनुमानादिक भी न हो सकेंगे । अतः सम्पूर्ण  
प्रत्यक्षादि प्रमाणों से किसी का ग्रहण न होने के कारण, प्रत्यक्षादि प्रमाणों का विभाग ही असंगत  
हो जायगा । प्रत्यक्षादि प्रमाणों से पदार्थों का ज्ञान न होता है, इस कारण अवयवों से भिन्न  
घटादिरूप अवयवी पदार्थ है यह सिद्ध होता है' ऐसी दूसरी व्याख्या की है ) ( यह सूत्र अवयवी  
न मानने से विरोध होता है यह सूचित करता है ) । ३५ ।

( ३५ में सूत्र की सिद्धान्तिमत से साध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—यदि परमाणु अदि  
अवयवों में भिन्न अवयवी पूर्वपक्षी के मत से न हो तो सम्पूर्ण ( द्रव्यादि पदार्थों ) का ग्रहण न  
हो सकेगा । ( प्रश्न )—सम्पूर्ण कौन ? ( उत्तर )—पृथिवी आदि नौ द्रव्य, रूप आदि चतुर्विंशति-  
गुण, पक्षेपणादि पञ्चकर्म, पर तथा अपर दो प्रकार के सामान्य, विशेष तथा समवाय नामक  
सम्बन्ध ( इनका ग्रहण न हो सकेगा ) । ( प्रश्न )—किस प्रकार ? ( उत्तर )—जिस कारण परमाणु-  
रूप से वर्तमान घटादि द्रव्य दृष्टि के मोचर नहीं हो सकते, क्योंकि परमाणु अतीन्द्रिय ( इन्द्रियों  
से न दोखने वाले ) होते हैं और पूर्वपक्षी तो अवयवों से भिन्न अवयवी ( घटादि ) पदार्थों को  
मानना ही नहीं । दृष्टिमोचर होनेवाले घटादि द्रव्य तथा उनके गुण, क्रिया आदिकों का ग्रहण  
तो होगा । घटादि द्रव्यों में वर्तमान गुण, क्रिया आदिकों का अवयवि पदार्थ को न मानने पर  
अपार के न होने से ग्रहण न होगा । 'यह घट है, यह श्यामवर्ण है, यह एक है, यह स्थूल है,  
यह सजुक्त है, यह चल रहा है, यह मृत्तिका से भरा है' इत्यादि प्रत्यक्षज्ञान तो होता है और  
उन घटादियों में वर्तमान रूपादि गुणरूप धर्म भी हैं इस कारण सम्पूर्ण द्रव्यादिकों के दृष्टिमोचर  
होने से हम देखते हैं कि परमाणु ( अवयवों ) से भिन्न दूसरा द्रव्य घटादि स्वरूप है ॥ ३५ ॥

## धारणाऽऽकर्षणोपपत्तेश्च ॥ ३६ ॥

अवयव्यर्थान्तरभूत इति । सङ्ग्रहकारिते वै धारणाऽऽकर्षणे । सङ्ग्रहो नाम संयोगसहचरित गुणान्तरं स्नेहद्रव्यत्वरूपमपां संयोगादामे कुम्भे, अग्निमंथो-  
यात्मके । यदि त्वयव्यधिकारिते अभविष्यतां पांशुराशिप्रभृतिष्वप्यज्ञास्येताम्,  
द्रव्यान्तरानुत्पत्तीं च तृणोपलकाद्यादिषु जलसङ्गृहीतेष्वपि नाभविष्यतामिति ।

अथावयविनं प्रत्याचक्षणको मा भूत् प्रत्यक्षलोप इत्यणुसम्बन्धं दर्शयित्वापि  
प्रतिज्ञानानः किमनुयोक्तव्य इति ? एकमिदं द्रव्यमित्येकयुद्धेविषयं पर्यनुयोक्तव्यः ।

( अवयवों की अवयवों से पृथक् सिद्धि होने में सूत्रकार दूसरा हेतु देते हैं कि )—

**पदपदार्थ**—धारणावर्णोपपत्ते च = और धारण ( पकड़ रखना ) तथा आकर्षण ( खींचना )  
होने से भी ( अवयवी पृथक् है ) ॥ ३६ ॥

**भावार्थ**—परमाणु आदि रूप अवयवों से भिन्न अवयवी वटादि पदार्थ इस कारण भी है कि  
धारण तथा आकर्षण भी होता है ऐसा भाष्य के 'अवयवी अर्थान्तरभूतः' इस पृथक् वाक्य को  
लेकर इस सूत्र का उपरोक्त अर्थ करना चाहिये । यहाँ सूत्रकार के सूत्र के 'चकार से' भाष्य के  
वाक्य को पूर्ति करना चाहिये ऐसा बार्तिककार ने कहा है । इस सूत्र में अवयवी पृथक् पदार्थ है,  
धारण तथा आकर्षण होने से, यह अनुमान का आकार है, जिसमें 'धारणाकर्षणोपपत्तिरूप हेतु  
व्यधिकारण है, क्योंकि धारणाकर्षण का होना दूसरे हेतु का अवयवी आधार नहीं हो सकता,  
इसी कारण सूत्र में कहे हुए अनुमान की व्याख्या तात्पर्यवाचकाकार ने व्यतिरेकरूप ही की है, कि  
दिखाने वाले वटादि अवयवी ( जिसमें परमाणुओं के समूहरूप होने का विवाद है ), वह अवयवी  
नहीं है ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि धारण तथा आकर्षण न होने की आपत्ति आ जायगी—  
क्योंकि जो जो अवयवी नहीं होना, उस उस में धारण तथा आकर्षण नहीं होते, जैसे शानादिकों में,  
और यह वटादि ऐसे नहीं हैं, इस कारण अवयवी नहीं है ऐसा नहीं कहा जा सकता यह तात्पर्य-  
वाचकाकार का प्रयास धारण तथा आकर्षण के न हो सकने की आपत्तिरूप व्यतिरेकी हेतु वाला  
अनुमान है, यही प्रगट करने के लिये प्रतीत होता है । किन्तु वास्तव में धारणाकर्षण वाला होना  
ही अवयवी की सिद्धि करने में सूत्र में कहे हेतु का अर्थ है ऐसी परिशुद्धि में उदयनाचार्य ने  
समालोचना की है । ३६ ॥

( सूत्र में अपेक्षित वाक्य को लेकर सूत्र का अर्थ दिखाते हुए ३६ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या  
करते हैं कि धारण तथा आकर्षण के होने से भी अवयवों से भिन्न वटादि दूसरा पदार्थ है, यह  
सिद्ध होता है । पूर्वपक्षिमत से सूत्र में उक्त 'धारणाकर्षण के होने से' इस हेतु का खण्डन करते  
हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—धारण तथा आकर्षण ( पकड़ रखना तथा खींचना ) ये दोनों  
सङ्ग्रह नामक ( एकट्ठा होना ) दूसरे गुण से होते हैं । जिसमें सङ्ग्रह उसे कहते हैं जो संयोग के  
साध रहन वाला, स्नेह तथा द्रव्य व गुण से बिया हुआ एक दूसरा गुण है, जो जल के संयोग से  
कच्चे घट में रहता है, और अग्नि के संयोग से पके हुए घट में रहता है । इस कारण यदि अवयवी  
से किये हुए धारण तथा आकर्षण होने लगे ( प्राप्त ) धूल के राशि ( समूह ) में भी जल जल,  
( अर्थात् सिद्धान्तों के मत के अनुसार पांशुराशि में अवयवों होने से उसमें धारण तथा आकर्षण  
होने ) तथा लाह से जोड़े हुए घट ( तिनका ), पत्थर तथा लकड़ा आदिकों में दूसरे किसी अवयव  
की उत्पत्ति न होने पर भी जो धारण तथा आकर्षण होते हैं वे न होते ( अर्थात् लाह से जुड़े हुए

किमेकबुद्धिरभिन्नार्थविषयेति आहोस्वित् भिन्नार्थविषयेति ? अभिन्नार्थविषयेति चेद् ? अर्थान्तरानुज्ञानादवयविसिद्धिः । नानार्थविषयेति चेद् ? भिन्नेष्वेकदर्शानुपपत्तिः अनेकस्मिन्नेक इति व्यावृत्ता बुद्धिर्न दृश्यत इति ॥ ३६ ॥

**सेनावनवद् ग्रहणमिति चेन्नातीन्द्रियत्वादणूनाम् ॥ ३७ ॥**

निम्ना, पत्थर, लकड़ी आदिकों में भारण तथा अकर्षण पाये जाते हैं, और उनमें सिद्धान्तों के मन से कोई दूसरा अवयवीरूप द्रव्य तो उत्पन्न नहीं होता । अतः दोनों प्रकार से भारण तथा आकर्षण से अवयवों से पृथक् अवयवी को सिद्धि नहीं हो सकती ऐसा पूर्वपक्षी का वहाँ आक्षेप है ( इस पूर्वपक्ष का सिद्धान्त आचार्य ने उत्तर न देने के पूर्व उपरोक्त पूर्वपक्ष की युक्तियों से सन्देह में पड़ा हुआ शिष्य प्रश्न करता है कि )—“अवयवों से भिन्न अवयवों का खण्डन करने वाला बौद्ध पूर्वपक्षी परमाणुसमूहरूप होने के कारण घटादिकों का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता इस कारण अवयवी पृथक् मानना चाहिये” इस सिद्धान्तों के आक्षेप का यह उत्तर देकर एक कक्ष के दूर रहने पर प्रत्यक्ष न होने पर भी केशों का समूह का दूर से भी दीक्षता है, इसी प्रकार एक-एक कर परमाणुओं का प्रत्यक्ष न हो सकने पर भी परमाणुओं के समूह का प्रत्यक्ष हो सकता है, अतः सिद्धान्तों की आपत्ति नहीं हो सकती ऐसी पूर्वपक्षी प्रतिज्ञा करें, तो उससे क्या प्रश्न किया जायगा, ( अर्थात् सिद्धान्तमत से क्या भेद की आपत्ति दी जायगी, अर्थात् जो पूर्वपक्षी अवयवों से भिन्न अवयवों का निषेध कर परमाणुसमूह ही का घटादिकों से प्रत्यक्ष होता है ऐसा मानता है ऐसे उस पूर्वपक्षी की कौन सा उसके खण्डन के लिये हमें हेतु देना होगा ) ( अगे शिष्य के प्रश्न के उत्तर के व्याज ( बढ़ाने ) से पूर्वपक्ष का खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )— यह घटरूप द्रव्य एक है इस प्रतीति में “एक है” इस ज्ञान का क्या विषय है, ऐसा पूर्वपक्षी की प्रश्न करना होगा, अर्थात् “एक है” इस प्रतीति में अभिन्न ( एक ) ही विषय है, अथवा भिन्न भिन्न ( अनेक ) विषय है । यदि एक है इस ज्ञान का विषय एक है तो पूर्वपक्षी ने अवयवों से भिन्न दूसरा अवयवीरूप पदार्थ मानने के कारण सिद्धान्तों को अभिन्न अवयवीरूप पदार्थ सिद्ध हो जायगा । यदि एक है इस ज्ञान का विषय अनेक पदार्थ ( परमाणु ) हों तो भिन्न भिन्न अनेक परमाणुओं में एक है ऐसा होने वाला ज्ञान सत्य नहीं हो सकेगा, क्योंकि एक और अनेक का परस्पर विरोध होने के कारण अनेकों में एक है ऐसा ज्ञान होता हुआ नहीं देखा जाता ( अर्थात् यदि बौद्ध पूर्वपक्षी घटादिकों को अनेक परमाणुरूप मानता है, तो उसके मत में यह एक घट है ऐसा लोक-व्यवहार से सिद्ध बुद्धि में हमारा प्रश्न है कि क्या इस बुद्धि का पदार्थ एक ही विषय है अथवा अनेक ? यदि एक है तो वही हमारा अवयवों से भिन्न अवयवी है ऐसा हमारा सिद्धान्तों का मन सिद्ध हो जाता है, और यदि अनेक परमाणु उक्त एक ज्ञान के विषय हों तो पूर्वपक्षिमत में व्याघात ( विरोध ) आ जाता है ) अतः अवयवी अवयवों से पृथक् पदार्थ है, यह सिद्ध होता है ॥ ३६ ॥

( इसी विषय में आक्षेप तथा समाधान दोनों दिखते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थ**—सेन, वनवत् = सेना तथा वन ( अरण्य ) के ज्ञान की समान, घटादि परमाणु समूहों का ग्रहण होता है, इति चेत् = ऐसा यदि पूर्वपक्षी कहे, न = नहीं हो सकता, अनादिद्वय-त्यत् = इन्द्रियों से ग्रहण करने योग्य न होने से, अणूनां = परमाणुओं के ॥ ३७ ॥



यथा सेनाङ्गेषु वनाङ्गेषु च दूराद्दृश्यमाणपृथक्त्वेऽप्येकमिदमित्युपपद्यते बुद्धिः  
एवमणुषु नञ्चितेऽप्यगृह्यमाणपृथक्त्वेऽप्येकमिदमित्युपपद्यते बुद्धिरिति । यथा गृह्यमा-  
णपृथक्त्वानां सेनावनाङ्गानामारात्कारणान्तरतः पृथक्त्वस्याग्रहणं, यथा गृह्यमा-  
णजातीनां पलाश इति वा खदिर इति वा नाराज्जातिग्रहणं भवति, यथा  
गृह्यमाणप्रस्पन्दानां नारात् स्पन्दग्रहणं, गृह्यमाणे चार्थज्ञाते पृथक्त्वस्याग्रह-  
णादेकमिति भाक्तः प्रत्ययो भवति, न त्वणूनामगृह्यमाणपृथक्त्वानां कारणतः  
पृथक्त्व्याग्रहणाद्भाक्त एकप्रत्ययोऽतीन्द्रियत्वाद्गणनामिति ।

इदमेतच्च परीक्ष्यते । किमेकप्रत्ययोऽणुसंख्यविषय आहोस्विन्नेति, अणुस-  
ंख्य एव सेनावनाङ्गानि । न च परीक्ष्यमाणमुदाहरणमिति युक्तम्, साध्य-  
त्वादिति ।

दृष्टमिति चेन्न । तद्विषयस्य परीक्षोपपत्तेः । यदपि मन्येत दृष्टमिदं सेनाव-

**भावार्थ** जिस प्रकार दूर से सेना तथा अरण्य के अलग-अलग सैनिक तथा वृक्षों का ग्रहण नहीं होता, तो भी 'यह एक सेना है, यह एक वन है' ऐसा ज्ञान होता है इसी प्रकार परमाणुओं के अतीन्द्रिय होने के कारण प्रत्येक भिन्न-भिन्न परमाणुओं का ग्रहण न होने पर भी परमाणुओं के समूह को लेकर 'यह एक घट है' इत्यादि ज्ञान हो जायगा ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, क्योंकि समीप रहने पर सेना तथा वन के सैनिक एवं वृक्षादिकों का पृथक्-पृथक् ग्रहण होता है, किन्तु दूर होने पर नहीं होता तथा उनके कम्प आदि क्रियाओं का भी समीप रहते ग्रहण होता है दूर होने पर नहीं होता इस प्रकार दीखने वाले पदार्थों के पृथक्-पृथक् ग्रहण होने के कारण वनमें एक है यह ज्ञान भाक्त ( गौण ) है, किन्तु परमाणुओं का जिनका अतीन्द्रिय होने के कारण पृथक्-पृथक् ग्रहण नहीं होता, पृथक्-पृथक् ग्रहण होकर दूरतदि दीप के कारण पृथक्-पृथक् ग्रहण न होने से उनके समुदाय में एक घट है ऐसा भाक्त ( गौण ) ज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि परमाणु इन्द्रियों से नहीं जने जाते, ( अर्थात् जहाँ पर अनेक अर्थ दिखा सकते हैं, किन्तु दूरतदि दीप के कारण उनका पृथक्-पृथक् ज्ञान नहीं होता, इस कारण जो वनमें एक है ऐसा ज्ञान होता है वह भाक्त ( गौण ) ही है न कि वास्तविक, किन्तु परमाणुओं के स्वरूप से अदृश्य होने के कारण उनके उपरोक्त प्रकार से भाक्त ( गौण ) ज्ञान का अवसर ही नहीं है । ( समीप स्थलों में अवस्थी को न मानने वाले अथवा इन्द्रियों से गृहीत न होने वाले ( अतीन्द्रिय ) परमाणुओं के समूह ही को मानने वाले पूर्वपक्षी के मन में सेना तथा वन के सैनिक एवं वृक्षादिकों को केवल अतीन्द्रिय परमाणुसमूहरूप होने से दृष्टान्त ही पूर्वपक्षी का न बन सकेगा इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—'इति विषय की तो परीक्षा की जाती है कि 'यह एक घट है' यह ज्ञान क्या परमाणुओं के समूह को विषय करता है अथवा नहीं ? क्योंकि दृष्टान्त में भी तो बौद्धगम में सेना तथा वन के अग परमाणुओं का समुदाय ही है । जिसकी स्वयं परीक्षा करना है, वह उदाहरण नहीं हो सकता क्योंकि इस उपरोक्त सेनादि अंगों में भी तो वह परमाणुसमूहरूप में है अथवा नहीं यह अभी सिद्ध करना ही है । ( यदि सेना तथा वन के अङ्गों का भी दर्शन होता है यह पूर्वपक्षी तथा सिद्धान्त दोनों भी देखने में आता है' ऐसा पूर्वपक्षी कहे, तो यह नहीं कह सकता, क्योंकि उसी के विषय की तो परीक्षा करना है अर्थात् पूर्वपक्षी का आशय यह ही कि सेना तथा वन के सैनिक तथा वृक्षादि अङ्गों का दूर से पृथक्-पृथक् ग्रहण नहीं होने के

नाङ्गानां पृथक्त्वस्याग्रहणादभेदेनैकमिति ग्रहणं, न च दृष्टं शक्यं प्रत्याख्यातु-  
मिति ? तच्च नैवं, तद्विषयस्य परीक्षोपपत्तेः । दर्शनविषय एवायं परीक्ष्यते योऽय-  
मेकमिति प्रत्ययो दृश्यते, स परीक्ष्यते किं द्रव्यान्तरविषयो वा अध्याणुसञ्चय-  
विषय इति ? अत्र दर्शनमन्यतरस्य साधकं न भवति । नानाभावे चाणुनां  
पृथक्त्वस्याग्रहणादभेदेनैकमिति ग्रहणम् अतस्मिन्स्तदिति प्रत्ययो, यथा  
स्थाणौ पुरुष इति । ततः किम् ? अतस्मिन्स्तदिति प्रत्ययस्य प्रधानापेक्षित्वात्  
प्रधानमिच्छिः । स्थाणौ पुरुष इति प्रत्ययस्य किं प्रधानम् ? येऽसौ पुरुषे पुरुष-  
प्रत्ययस्तस्मिन्सति पुरुषसामान्यग्रहणात् स्थाणौ पुरुषोऽयमिति । एवं नाना-  
भूतेष्वेकमिति सामान्यग्रहणात् प्रधाने सति भवितुमर्हति । प्रधानं च सर्वस्या-  
ग्रहणादिति नोपपद्यते । तस्मादभिन्न एवायमभेदप्रत्यय एकमिति ।

इन्द्रियान्तरविषयेष्वभेदप्रत्ययः प्रधानमिति चेद् न । विशेषहेत्वभावात्

कारण भेदज्ञान के न होने से अभेद से 'एक सेना है, एक वन है' ऐसा एक ज्ञान होता है वह  
देखने में आता है, जिस प्रत्यक्ष देखें हुए का खण्डन नहीं हो सकता तो वह यह भी ऐसा नहीं है,  
क्योंकि इसी दृष्टिगोचर होने वाले विषय की ही तो परीक्षा करना है । दृष्टिगोचर होने वाले ही  
विषय की तो परीक्षा कर रहे हैं । जो 'यह एक घट है, एक सेना है, एक वन है' ऐसा 'एक' यह  
ज्ञान होता है वह परमाणुरूप अवयवों से पृथक् अवयवविद्वय में होता है, अथवा परमाणुओं के  
संघ (समूह) रूप विषय में । इस प्रकार परीक्षा की जा रही है । इसमें घट, सेना, वन आदिकों  
का दोयना ही दोनों में से एक पक्ष का साधक नहीं हो सकता ।

अतः अनेक परमाणुओं का अतीन्द्रिय होने के कारण पृथक्-पृथक् ग्रहण न होने से भेदबुद्धि  
की वृद्धात् अभेदरूप से एक है यह ज्ञान 'जो एक नहीं है उनमें एक है' ऐसा ज्ञान होना ऊर्ध्व  
के कारण वृक्ष में मनुष्यज्ञान के समान मिथ्याज्ञान है । ( प्रश्न )—इससे क्या हुआ ? ( उत्तर )—  
जो जैसा नहीं है उसमें वैसा है यह मिथ्याज्ञान वास्तविक ज्ञान की अपेक्षा करता है, इस कारण  
मुख्य एक है इस ज्ञान की अपेक्षा करता है अर्थात् जिस विषय में सत्यज्ञान होत, है उसी विषय  
में मिथ्याज्ञान भी होता है, और यथार्थज्ञान ही मिथ्याज्ञान का प्रधान ऐसा यहाँ कहा जाता है, अतः  
जिस प्रकार मनुष्य को मनुष्य समझना सत्यज्ञान है, जो वृक्ष को मनुष्य समझना इस मिथ्याज्ञान  
का प्रधान ( मुख्य ) होता है इसी प्रकार अनेक परमाणुओं को एक समझना इस मिथ्याज्ञान का  
प्रधान वास्तविक एक को एक समझना यह भी प्रधान ज्ञान कहीं अवयव होना चाहिये, ऐसा  
सिद्धान्ति का आशय है ।

( अग्रे पूर्वपक्षी का इस विषय में प्रश्न दिखाने हुए भाष्यकार समाधान करते हैं कि )—  
( प्रश्न )—वृक्ष की मनुष्य समझना इस मिथ्याज्ञान का प्रधान ( वास्तविकज्ञान ) क्या है ?  
( उत्तर )—जो यह मनुष्य को मनुष्य समझा जाता है, ( यही उक्त मिथ्याज्ञान का प्रधान है ),  
क्योंकि उसके रहने पर दूर से ऊर्ध्वारूप सामान्य धर्मज्ञान की देवकर वृक्ष में यह मनुष्य है  
ऐसा मिथ्याज्ञान होता है । इसी प्रकार अनेक परमाणुओं में एक है ऐसा साधारण धर्म के ज्ञान से  
प्रधान ( मुख्य ) एक ज्ञान के कहीं रहते ही हो सकता है । वह प्रधान ज्ञान परमाणु-  
समुदायपक्ष में परमाणुओं के अतीन्द्रिय होने के कारण द्रव्यादिकों के ग्रहण न होने के कारण  
पूर्वोक्त आपत्ति का कारण नहीं बन सकता । इस कारण भेदरहित एक ही अवयवोंरूप पदार्थ में

दृष्टान्तान्यवस्था । श्रोत्रादिविषयेषु शब्दादिव्यभिचारेष्वेकप्रत्ययः प्रधानमनेकस्मिन्नेकप्रत्ययस्येति , एवं च सति दृष्टान्तोपादानं न व्यवतिष्ठते विशेषहेत्वभावात् । अणुषु सञ्चितेष्वेकप्रत्ययः किमतस्मिन्स्तदिति प्रत्ययः स्थायी पुरुषप्रत्ययवत् ? अथार्थस्य तथाभावान्स्मिन्स्तदिति प्रत्ययो यथा शब्दस्यैकत्वादेकः शब्द इति ? विशेषहेतुपरिग्रहणमन्तरेण दृष्टान्तौ संशयमापादयत इति । कुम्भवत्सञ्चयमात्रं गन्धादयोऽपीत्यनुदाहरणं गन्धादय इति । एवं परिमाणसंयोगरूपन्दृष्टातिविशेषप्रत्ययानप्यनुयोक्तव्यस्तेषु चैवं प्रसङ्ग इति ।

एकत्वबुद्धिस्तस्मिन्स्तदिति प्रत्यय इति विशेषहेतुर्महदिति प्रथमं सामानाधिकरण्यात् । एकमिदं महत्वेति एकविषयी प्रत्ययी सामानाधिकरणौ भवतः तेन

अद्विष्ट होने के कारण 'एक' यह ज्ञान वही प्रधान है जो अनेक परमाणुओं में एक इस मिथ्याज्ञान का प्रधान है यह मानना पड़ेगा ) ।

( आगे अवयवी में रहने वाला एकज्ञान प्रधान होता है और दूसरे ( अनेक में एकज्ञान ) में गौण होता है यह नियम नहीं हो सकता इस आशय का पूर्वपक्षी का अक्षेप दिखाकर खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं )— कि यदि पूर्वपक्षी कहे कि दूसरे श्रोत्र आदि इन्द्रियों के विषयों ( शब्द आदिकों ) में 'यह शब्द एक है, यह रूप एक है' इत्यादि अभेद ( एकता ) ज्ञान ही पूर्वक अनेक परमाणुओं में 'एक घट है, इत्यादि ज्ञान का प्रधान है' तो कोई विशेष हेतु न होने से दृष्टान्त की व्यवस्था न होगी । यदि "शब्द, रूप, रस, गन्ध इत्यादि श्रोत्र, चक्षु, श्रिवा, घ्राण आदि इन्द्रियों के विषयों में यह शब्द एक है, यह सब एक है ऐसे एक-एक ही शब्दादिकों में इस प्रकार का ज्ञानों में पूर्वोक्त अनेक परमाणुओं में 'एक घट है' ऐसे मिथ्याज्ञान का प्रधान है" ऐसा पूर्वपक्षी का आशय हो तो ऐसा होने पर विशेष हेतु के न होने से दृष्टान्त के ग्रहण की व्यवस्था न होगी, क्योंकि ( सचित एकद्वयमा अनेक ) परमाणुओं में 'जो घट एक है' ऐसा ज्ञान होता है, वह क्या मनुष्य में बुद्धिज्ञान के समान एक न होनेवाले परमाणुओं में एक है इस प्रकार मिथ्याज्ञान है ? अथवा शब्दरूप आदिकों के वस्तुतः एक होने से 'एक शब्द है, एक रूप है' इत्यादि ज्ञान के समान वास्तविक परमाणुओं से भिन्न एक ही अवयवी में 'एक घट है' ऐसा सत्यज्ञान है ( यह सशय बना ही रहता है ) अतः एक पक्ष का साधक कोई विशेष हेतु का स्वीकार किये बिना ये उपरोक्त दोनों दृष्टान्त सदेह को उत्पन्न करते हैं तथा घट के समान गेव आदि गुण भी बौद्धमन में परमाणुसमूहरूप ही हैं, अतः प्रधान ( सत्य ) ज्ञान के उदाहरण भी नहीं हो सकते । अर्थात् जिन शब्दादि गुणों को बौद्ध पूर्वपक्षी प्रधान ज्ञान का कारण मानता है वे भी परमाणुओं के समूहरूप ही हैं । बौद्धों में भी वैभाषिक बौद्ध तो भूत तथा भौतिकसमूहरूप घट से भी शब्दादि गुणों की उत्पत्ति मानते हैं, अतः उनके मन में शब्दादिक भी परमाणुसमूहरूप ही हैं और हमारे मन में भी शब्दादि गुणों में मुख्य एकज्ञान ही है, क्योंकि एक सत्त्वरूप गुण शब्दादि गुणों में नहीं रहता, किन्तु शब्दादि गुणों में भी एक है यह ज्ञान भाक्त ( मिथ्या ) ही है । ऐसा भाष्य का आशय है । गौण होने पर भी कहीं-कहीं 'एक है' यह ज्ञान सत्य होता है जहाँ बाधकज्ञान न होता हो, और कहीं-कहीं मिथ्या होता है, जहाँ पर बाधकज्ञान उत्पन्न होता हो यह भेद है । ( आगे भाष्यकार शिष्य को बौद्ध पूर्वपक्षी के प्रति अवयवी पृथक् मानने पर और भी आपत्ति देने के लिये अतिदेश ( समानन्वाय ) से उपदेश करते हैं कि )—इसी प्रकार अवयवी

विज्ञायते यन्महत्तदेकमिति । अणुसमूहातिशयग्रहणं महत्प्रत्यय इति चेत् ? सोऽयममहत्सु अणुषु महत्प्रत्ययोऽनस्मिन्निति प्रत्ययो भवतीति । किं चान्तः ? अतस्मिन्निति प्रत्ययस्य प्रधानापेक्षित्वात् प्रधानसिद्धिरिति भवितव्यं महत्त्वेन महत्प्रत्ययेनेति ।

अणुः शब्दो महानिति च व्यवमायात् प्रधानसिद्धिरिति चेत् न । मन्दती-  
व्रताग्रहणमियत्तानवधारणाद् यथा द्रव्ये । अणुः शब्दोऽल्पो मन्द इत्येतस्य ग्रहणं  
महान् शब्दः पटुस्तीव्र इत्येतस्य ग्रहणम् । कस्मात् ? इयत्तानवधारणान् । न

से पृथक् अवयवी का स्रष्टन करने वाले बौद्ध पूर्वपक्षी को यदि वह अवयवी को पृथक् नहीं माने तो 'यह' 'महत्परिमाण वाला है, यह संयुक्त है यह अथ जा रहा है' इत्यादि ज्ञान पूर्वपक्षी के मत से न हो सकेंगे, क्योंकि अतीन्द्रिय परमाणुओं में उक्त ज्ञान नहीं हो सके। ( उक्त महदादि चारों परिमाण, क्रिया तथा जातिविशेषों में से परिमाण को लेकर भाष्यकार आगे बढ़ते हैं कि )—  
'एक है' यह एक संख्या का ज्ञान वास्तविक एक अवयवीरूप घटादिकों में होने वाला सत्यज्ञान है इसमें सिद्धान्तिमत से विशेष हेतु मिलता है कि वह एक संख्या का ज्ञान यह एक घट महान् ( बड़ा ) है इस प्रकार महान् ( बड़ा ) इस ज्ञान का उस एक संख्याज्ञान में समाजाधिकरणता ( दोनों का एक ही में ज्ञान होना ) है, अर्थात् यह एक तथा महान् ( बड़ा ) है ऐसे एक ही घट को विषय करने वाले एक ही घट में दोनों ज्ञान होते हैं । जिससे जो बड़ा है वही एक है वह जाना जाच है । यदि पूर्वपक्षी कहे कि "परमाणुओं के समूहरूप अनिशय ( विशेष ) का ग्रहण होने से 'महान्' बड़ा है ऐसा ज्ञान होता है, न कि परमाणुसमूह से पृथक् अवयविरूप घटादिकों में" तो मिथ्यान्ती इसका उत्तर देते हुए कह सकना है कि तब तो वह यह परमाणुरूप होने से जो महत्परिमाण वाले नहीं हैं ऐसे परमाणुओं में महान् ( बड़ा ) है यह ज्ञान महत्परिमाण-रहित में महत्परिमाण का ज्ञान होता मिथ्याज्ञान होता है । ( प्रश्न )—तो मिथ्याज्ञान होने से क्या हुआ ? ( उत्तर )—तो इस महत्परिमाणहीन परमाणुओं में महान् है -यह मिथ्या ( गौण ) ज्ञान प्रधान ( मुख्य ) सत्यज्ञान की अपेक्षा करता है, इस कारण कहीं न कहीं वास्तविक महत्परिमाण वाले में महान् है ऐसा सत्यज्ञान भी पूर्वपक्षी की मानना पड़ेगा ( जो मिथ्यान्ती के मत से परमाणु भिन्न अवयवी में सिद्ध होता है । यदि "यह शब्द छोटा है यह बड़ा है इत्यादि ज्ञानों में अणु तथा महत्परिमाण इन दोनों का एक आधार में रहने की प्रतीति होता है, वही उक्त परमाणुओं में भेदन है इस मिथ्याज्ञान का प्रधान मान लेंगे" ( ऐसा पूर्वपक्षी कहे तो सिद्धान्तिमत से भाष्यकार उत्तर देने हैं कि )—यह नहीं हो सकता, क्योंकि वदरीफल ( वेद ) आमलक ( आंवला ) विरज ( बैल ) आदि फलों के समान इयत्ता ( इतना बड़ा है ) का निश्चितग्रहण ( ज्ञान ) न होने के कारण यह प्रत्यक्ष परिमाण का विषय इयत्ता का ग्रहण शब्द या परमाणुओं में न होने के कारण यह शब्द में यह शब्द मद ( मदा ) है, यह तीक्ष्ण ( तीक्ष्ण ) है, ऐसा ग्रहण होता है । ( इसी विषय को आगे स्पष्ट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अणु ( परिमाण वाला ) शब्द अरूप ( छोटा ) है, मंद है इस प्रकार इस शब्द ( ध्वनि ) का ज्ञान होता है तथा महत्परिमाण का यह ध्वनिरूप शब्द, पटु ( समर्थ ), तीक्ष्ण ( तीक्ष्ण ) है ऐसा ज्ञान होता है ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—इतना ( इतना बड़ा है इस ) का ग्रहण न होने के कारण,



एतत् महान् शब्द इति व्यवस्यन्नियानयमित्यवधारयति । यथा बदरामन्त्रकवि-  
स्वादीनि ।

संयुक्ते इमे इति च द्वित्वसमानाश्रयप्राप्तिग्रहणम् ।

ह्रीं समुदायाश्रयः संयोगस्येति चेत् । कोऽयं समुदायः, प्राप्तिरनेकस्यानेका  
वा प्राप्तिरेकस्य समुदाय इति चेत् ? प्राप्तिरग्रहणं प्राप्त्याश्रितायाः । संयुक्ते इमे  
वस्तुनी इति नात्र द्वे प्राप्ती संयुक्ते गृह्येते ।

अनेकयमूहः समुदाय इति चेद् न । द्वित्वेन समानाधिकरणस्य ग्रहणात् ।  
द्वाविमौ संयुक्तावर्थाविति ग्रहणे सति नानेकसमूहाश्रयः संयोगो गृह्यते । न च

क्योंकि ध्वनि आदि शब्द का महान् शब्द है ऐसा जानने बला प्राप्ति इतना बड़ा है ऐसा मिश्रण  
नहीं कर सकता । जिस प्रकार बैर के फल, आवला, बेल इत्यादिकों के इत्यत्ता ( इतने बड़े हैं )  
इसका निश्चय करता है ।

( पीछे कहे हुए परिमाणदि चार में से दूसरे संयोग को लेकर भाष्यकार पूर्वपक्षी के मन पर  
दोष दिखाते हुए कहते हैं कि )—इसी प्रकार ये दोनों संयुक्त हैं यह भी ज्ञान दो संस्था के  
आश्रय द्रव्यों में रहने वाले दोनों पदार्थों की परस्पर प्राप्तिरूप संयोग को विषय करता है जो  
परमाणुओं के अनेक समूहों में अभिन्न होने के कारण अनेक परमाणुओं से भिन्न दो  
परमाणुओं से बने हुए अवयवी द्रव्यों को ही विषय करता है । ( यदि पूर्वपक्षी कह कि )—  
“उपरोक्त प्राप्तिरूप संयोग के दो परमाणुओं के समूह ही विषय है ऐसा हम मान लेंगे न कि उसमें  
भिन्न उनसे बने हुए वृक्ष की अवयवी द्रव्य संयोग के आश्रय मानेंगे” तो मित्राग्निवत्तन से  
भाष्यकार पूर्वपक्षिमत का खण्डन करते हुए पूर्वपक्षी से प्रश्न करते हैं कि ) यह आपका  
परमाणुओं का समुदाय क्या है ? ( जिस प्रश्न पर पूर्वपक्षी समुदाय शब्द के अर्थ का विवरण कर  
मिहान्ती को ऐसा उत्तर देता है कि )—अनेक परमाणुओं की प्राप्ति को समुदाय कहते हैं अथवा  
एक परमाणु की अनेक प्राप्ति को समुदाय कहेंगे ( अर्थात् अनेक अवयवों ( परमाणु ) को  
प्राप्तिरूप संयोग ही समुदाय शब्द का अर्थ है ऐसा विकल्प का अर्थ है । क्योंकि भिन्न भिन्न समुदाय  
वाले अवयवसंयोग से दकदक अने परमाणु ही समुदाय कहाते हैं ऐसा प्रथम विकल्प का अर्थ है ।  
यथा एक ही परमाणुरूप अवयव को अनेक प्रकार की प्राप्ति अर्थात् अनेक अवयवों से संयोग  
होना यह द्वितीय विकल्प का आशय है, अर्थात् अनेक परमाणुरूप अवयवों के समूह का समुदाय  
बोला जाता है ऐसा द्वितीय विकल्प का आशय है । ( यहाँ दोनों विकल्प २२वें सूत्र में भी  
‘समुदाय्यधीपता वा समुदायो वृक्षः स्वात्तप्राप्तिर्वा’ समुदाय वाले की अधीपता ( मनुना )  
रूप अवयवसमुदाय वृक्ष होगा, या उनकी प्राप्ति ( मिलना ) रूप समुदाय पृष्ठ होगा ऐसे ही  
विकल्प दिग्गये थे । उसमें समुदायी की अधोपपत्ति से कहा था वहीं वहाँ पर द्वितीय ( एक की  
अनेक प्राप्तिरूप ) पक्ष से कहा है । समुदाय वालों की प्राप्ति जो वहाँ समुदाय कहा था  
वहाँ वहाँ पर ‘अनेक की प्राप्ति’ रूप प्रथम विकल्प में कहा गया है । ( जिन ज्ञानों में से प्रथम  
विकल्प का खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—‘ये दोनों संयुक्त हैं इस ज्ञान में प्राप्ति  
( संयोग ) को आशय करने वाली प्राप्ति ( संयोग ) का ही ग्रहण नहीं होता, क्योंकि ‘ये दोनों  
पदार्थ परस्पर संयुक्त हैं’ इस प्रमाण में दो प्राप्ति ( दो संयोग ) ही परस्पर में मिली हुई नहीं  
जानी जानी किन्तु दो पदार्थों की परस्पर प्राप्ति ( संयोग ) का ग्रहण होता है । ( अर्थात् ‘ये दो

द्वयोरप्योर्ध्वमस्ति, तस्मान्महती द्वित्याश्रयभूते द्रव्ये संयोगस्य स्थानमिति ।  
प्रत्यामत्तिः प्रतीघातावमाना संयोगो नार्थान्तरमिति चेत् ? नार्थान्तरहेतुः संयोगस्य । शब्दरूपादिस्पन्दानां हेतुः संयोगो न च द्रव्ययोगुणान्तरपञ्चन-  
मन्तरेण शब्दे रूपादिषु स्पन्दे च कारणत्वं गृह्यते तस्माद् गुणान्तरं, प्रत्यय-  
विषयश्चार्थान्तरं तत्प्रतिषेधो वा कुण्डली गुरुरकुण्डलश्चात्र इति । संयोगवृद्धेऽथ

पदार्थ परस्पर संयुक्त है' इस प्रतीति में दो समुदायों का संयोग जाना जाता है । अतः उसमें यदि  
अनेक अवयवों की प्राप्ति ही समुदाय शब्द का अर्थ हो तो इसमें दो समुदायरूप प्राप्ति ( संयोग )  
की प्राप्ति ( संयोग ) का ही ज्ञान होगा । किन्तु प्राप्ति ( संयोग ) की प्राप्तिपूर्वक प्रकार से संयोग)  
का ग्रहण नहीं हो सकता, अतः प्रथम पक्ष से पूर्वपक्षों का अनेक की प्राप्ति समुदाय शब्द का  
अर्थ है यह कहना असंगत है ) ( इस प्रकार पूर्वपक्षों के प्रथम विकल्प का खण्डन करने के  
पश्चात् द्वितीय विकल्प का खण्डन करने के लिये पूर्वपक्षों के आश्रय से द्वितीय विकल्प का अर्थ  
दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—“एक अवयव अनेक प्राप्तिरूप अनेक समूह ही  
समुदाय शब्द का अर्थ है” ऐसा पूर्वपक्षों नहीं कह सकता, क्योंकि ‘ये दो पदार्थ परस्पर संयुक्त हैं’  
इस ज्ञान में दो संख्या के आश्रय दो द्रव्यों में संयोग है’ ऐसा ज्ञान होता है, ( अतः अनेक  
प्राप्तिरूप द्वितीय विकल्प में अनेक परमाणुओं में दो संख्या का होना नहीं बन सकता ) ।  
( इसी विषय को आगे स्पष्ट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—“ये दो पदार्थ परस्पर में संयुक्त हैं”  
ऐसा ज्ञान होने के कारण अनेक परमाणुरूप अवयवों के समुदायों को लेकर संयोग का ग्रहण  
नहीं होता । और दो परमाणुओं का भी परमाणु के अतीन्द्रिय होने के कारण ग्रहण नहीं होता ।  
इस कारण महत्परिमाण वाले द्वित्वसंख्या के आश्रय दो अवयवरूप पदार्थ ही परस्पर  
संयोग के स्थान ( आधार ) हैं यह सिद्ध होना है ( न कि दो परमाणुपुञ्ज महत्परिमाण वाले  
दो हैं यह सिद्ध होना है ) ( पूर्वोक्त परिमाणद्वियों में से मूल्य स्पन्द ( क्रिया ) को लेकर  
पूर्वपक्षों का मत खण्डन करते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षों की अपा दिसाते हैं कि )—“जिसका क्रम में  
प्रतिपान ( टकर लगना ) रूप क्रिया ही फल होता है ऐसे केवल दो सम्बन्धियों को छोड़कर  
संयोगरूप सम्बन्ध कोई दूसरा पदार्थ नहीं है” ऐसा यदि संयोग को पुनः न मानकर प्रतीति  
कहे, तो यह भी नहीं हो सकता, क्योंकि संयोग एक दूसरा गुणरूप पदार्थ है । शब्द, रूप  
इत्यादि गुण, तथा क्रिया का संयोगरूप गुण पदार्थ कारण होना है, किन्तु दो द्रव्यों में किन्तु एक  
विशेष गुण की उत्पत्ति के वह संयोग शब्द, रूपादि गुण तथा क्रिया में कारण होगा है यह ज्ञान  
नहीं होता, इस कारण संयोग नामक एक दूसरा गुण पदार्थ है ( अर्थात् यदि वह संयोग पदार्थ  
पूर्वपक्षों के कथनानुसार दोनों सम्बन्धीरूप ही माना जाय, तो उसका पूर्व भी उपरोक्त शब्द दि  
कार्यों की उत्पत्ति होने की आपत्ति आ जायेगी ) ( इस प्रकार अनुमानप्रमाण से संयोग को  
अनिरिक्त सिद्ध कर प्रत्यक्षप्रमाण से संयोग की निश्चि करने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—  
संयोगरूप दूसरा पदार्थ तथा उत्पत्ति ( निषेधरूप ) दोनों अभाव प्रत्यक्षज्ञान के भी विषय होते  
हैं जिनको संयोगसम्बन्ध तथा संयोगसम्बन्ध का अभाव कहते हैं ) जैसे ‘कुण्डल वाले गुण जी  
हैं, तथा छात्र कुण्डल वाला नहीं है’ ( इन दोनों ज्ञानों में क्रम से कुण्डल का संयोग तथा संयोग  
अभावरूप निषेध कहे जाते हैं । यदि ‘कुण्डल वाले गुण जी हैं’ इस ज्ञान में कुण्डल या गुणों में  
संयोगरूप दूसरा गुणपदार्थ विषय न हो तो, दूसरे पदार्थ का निषेध विषय है यह कहना पड़ेगा ।  
अर्थात् उसमें किसका निषेध किया जाता है यह कहना होगा । ‘ये दोनों परस्पर में संयुक्त द्रव्य हैं’

यद्यर्थान्तरं न विषयः अर्थान्तरप्रतिषेधस्तर्हि विषयः । तत्र प्रतिषिध्यमानवचनम् । संयुक्ते द्वये इति यदर्थान्तरमन्यत्र नष्टमिह प्रतिषिध्यते तद्वक्तव्यमिति । द्वयोर्महतोराश्रितस्य ग्रहणान्नाप्यत्रय इति ।

जातिविशेषस्य प्रत्ययानुवृत्तिलिङ्गस्याप्रत्याख्यानम्, प्रत्याख्याने वा प्रत्ययव्यवस्थानुपपत्तिः । व्यधिकरणस्यानभिव्यक्तेरधिकरणवचनम् । अनुसमवस्थानं

इस ज्ञान में हमें दूसरा पदार्थ दूसरी जगह दीखता हुआ यहाँ पर निषेध किया जाता है वह कदना पड़ेगा दो महत्प्रमाण वाले द्वयों के वाशित संयोग का ग्रहण होने से यह परमाणुओं में संयोग नहीं हो सकता । ( अर्थात् विधी तथा निषेध दो में से एक का निषेध होने पर एक के विधि में तात्पर्य होता है, इस कारण 'गुरु जी कुण्डल वाले हैं' इस ज्ञान में यदि कुण्डल तथा गुरु दोनों का संयोगसम्बन्ध यदि सम्बन्धों गुरु तथा कुण्डलरूप हो तो कुण्डल गुरु अथवा गुरु कुण्डल ऐसा ज्ञान होने लगेगा, तथा अकुण्डल छात्र उपरोक्त वाक्य में छात्रकुण्डल ऐसा 'अकुण्डलरक्षत्र' इस वाक्य से ज्ञान होने लगेगा, जिससे 'मनुष्य' अर्थ में प्रत्यय एवं बहुव्रीही समाम भी प्रकरणानुसार 'कुण्डली गुरुः अकुण्डलरक्षत्रः' इन दोनों वाक्यों में न होंगे, क्योंकि 'समर्थः पदविधिः' पद की विधि समर्थ होती है, वह शास्त्र अर्थ के सम्बन्ध में होता है, उसके न होने के कारण लोक तथा शास्त्र का विरोध हो जायगा । तथा द्रव्य, गुण तथा क्रिया का कारण होने से भी संयोग एक दूसरा पदार्थ है यह सिद्ध होता है, जैसे पद का तन्तुसंयोग, शब्द का भेरी एवं आकाश का संयोग, तथा हस्त में क्रिया होने का कारण प्रयत्न वाले आत्मा तथा हस्त का संयोग कारण होता है । इत्यदि लोकसिद्ध उदाहरणों से भी संयोग एक पृथक् गुण पदार्थ है यह सिद्ध होता है ।

पूर्वप्रदर्शित संयोग विचारों में से चतुर्थ जातिविशेष को लेकर पूर्वपक्षिमत का खण्डन करने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि) — 'गौ गौ' ऐसी अनुगम ज्ञानरूप कारण से अनुमान द्वारा सिद्ध गोत्वादि जातिविशेष का खण्डन पूर्वपक्षी नहीं कर सकता, यदि उक्त जातिपदार्थ का वह खण्डन करे तो 'गौ गौ' इत्यादि समान ज्ञान की व्यवस्था न बन सकेगी । ( अर्थात् यदि अवयवी न माना जाय तो घट घट, इत्यादि अनुगमाकार ज्ञान न हो सकेगा, क्योंकि जाति को प्रगट करने वाली अवयवीरूप व्यक्ति ही नहीं है ) जो जाति व्यधिकरण होने पर ( आश्रय न होने पर ) प्रगट नहीं हो सकती, अतः उसका आधार मानना पड़ेगा जो इन गत्वादि जातिविशेषों का आधार होन है वही परमाणुओं से भिन्न व्यक्तिरूप अवयवि इत्येव । ( तत्पर्यटीकाकार यहाँ पर 'लिंगस्य' इस लिंगपद से 'अनुमापक' अनुमान काने वाला, ऐसा अर्थ करते हैं, क्योंकि उन्होंने 'गौ गौ' इत्यादि ज्ञानों की अनुवृत्ति ( अनुगम यद्यपि प्रत्यक्षप्रमाण ही से सिद्ध है, तथापि जाति विषय में विवाद रखने वाले बौद्ध के लिये यही अनुमापक लिङ्ग होती है ऐसी तत्पर्यटीका में समालोचना की है ) ( आगे भाष्यकार कहते हैं कि ) यदि पूर्वपक्षी कहें कि अणुओं का किसी अवस्थान ( पुंजरूप ) से रहना ही उक्त जातिविशेषों का आश्रय होता है, न कि उसमें भिन्न वगदिरूप अवयवी, ( अर्थात् पुंजरूप से रहने वाले घटादिकों के परमाणु ही घटत्व आदि जाति को प्रगट करते हैं, जिससे अवयवी मानने की कोई आवश्यकता नहीं है ) तो जिससे परमाणुओं के पुंजरूप अवस्था से उक्त जाति प्रगट होती है ऐसा आप मानते हैं, उसकी चक्षु इन्द्रिय से प्राप्ति होती है, अथवा नहीं यह आपको कहना पड़ेगा, कि उन परमाणुपुंजों का

विषय इति चेत् ? प्राप्ताप्राप्तसामर्थ्यवचनम् । किमप्राप्ते अणुसमवस्थाने तदाश्रयो  
जानिविशेषो गृह्यते ? अथ प्राप्ते इति । अप्राप्ते ग्रहणमिति चेत् ? व्यवहितस्या-  
णुसमवस्थानस्याप्युपलब्धिप्रसङ्गः, ते व्यवहितेऽणुसमवस्थाने तदाश्रयो जानि-  
विशेषो गृह्यते । प्राप्ते ग्रहणमिति चेत् ? मध्यपरभागयोरप्राप्तावनमिद्व्यक्तिः ।  
यावत्प्राप्तं भवति तावत्त्यभिव्यक्तिरिति चेत् ? तावतोऽधिकरणत्वमणुसमवस्था-  
नस्य । यावत् प्राप्ते जानिविशेषो गृह्यते तावदस्याधिकरणमिति प्राप्तं भवति ।  
तत्रैकसमुदाये प्रतीयमानेऽर्थभेदः । एवं च सति योऽयमणुसमुदायो वृक्ष इति

चक्षुर्निद्रिय से ग्रहण न होने पर भी उनमें रहने वाले जानिविशेष का ग्रहण होता है, अथवा  
चक्षुर्निद्रिय से परमाणुओं का ग्रहण होने पर उनके पुंज में रहने वाली विशेष जाति का ग्रहण  
होता है यदि परमाणुओं की चक्षुर्निद्रिय से प्राप्ति न होने पर भी उनमें रहने वाली जानि-  
विशेषों का ग्रहण होता है ऐसा मानो, तो व्यवहित ( व्यवधान वाले ) परमाणुओं की भी पूर्वोक्त  
जितनी प्रकार की ( पुंजरूपवाली ) स्थिति का भी उपलब्धि ( ज्ञान ) होने लगेगा, जिससे परमाणु-  
पुंज के अवस्थाविशेष के व्यवधानमुक्त होने पर भी, उनमें रहने वाले विशेष जाति का ग्रहण  
होगा, ( अर्थात् परमाणुओं की पुंजरूप से स्थितिविशेष जाति को प्रगट करनी है, ऐसा पूर्वोक्ती  
मानना है । क्या यह चक्षु से प्राप्त ( गृहीत ) विशेष जाति को प्रगट करती है, अथवा चक्षु से  
अप्राप्त जानिविशेष को यह सिद्धान्ती के विक्षेप का यहाँ उत्तर से तात्पर्य है, जिसमें अप्रतिपक्ष  
में यदि परमाणुओं की विशेष स्थिति न दीखने पर भी उसमें वर्तमान जाति का ग्रहण मानो तो  
व्यवधान वाले परमाणुओं की विशेष स्थिति का भी चक्षु से ग्रहण होने लगेगा ऐसा प्रथमपक्ष के  
खंडन का तात्पर्य है । ) ( यदि पूर्वोक्ती द्वितीयपक्ष से परमाणुपुंज के चक्षु से ग्रहण होने पर  
उसमें रहने वाली विशेष जाति का ग्रहण माने तो भाष्यकार कहते हैं कि )—“चक्षुर्निद्रिय से  
प्राप्त परमाणुओं में विशेष जाति का ग्रहण होता है” ऐसा पूर्वोक्ती कहे तो मध्य तथा ( पर )  
पिछले ऐसे दोनों भागों के चक्षु से ग्रहण न होने के कारण परमाणुसमूहरूप घटादि की  
अभिव्यक्ति ( प्रगट होना-जाना आदि ) न बन सकेगा, यदि जितना घटादिकों का भाग चक्षु में  
गृहीत होता है उतने में उसकी अभिव्यक्ति ( प्रगटना ) होती है ऐसा पूर्वोक्ती कहे तो जितने  
घट के भागों का चक्षु से दर्शन होता है उतना ही उन परमाणुओं का अवधान ( विशेष अवस्था  
से रहने ) का आधार होगा, जिससे जितना घटादिकों का भाग चक्षु से देखा जाता है, उन्हीं में  
घटत्वादि विशेष जाति का ग्रहण होने के कारण उतना ही भाग उस घटत्वादि जातिविशेषों का  
आश्रय है ऐसा प्रपञ्च होता है ( ऐसा मानना होगा ) जिससे जो यह वृक्ष परमाणुसमुदायरूप  
प्रतीय होता है उस वृक्ष में भेद ( अनेक होना ) प्रपञ्च होती है ( अर्थात् जिस जिस भाग में  
वृक्षरूप जाति प्रगट होती है वह-वह वृक्ष है, ऐसा प्रपञ्च होने के कारण एक वृक्ष अनेक है  
ऐसी प्रतीति होने लगेगी जिससे ‘यह एक वृक्ष है’ यह ज्ञान न होगा । ) ( इसी आशय से भाष्यकार  
आगे कहते हैं कि )—ऐसा होने से जो यह पूर्वोक्ती के मत से परमाणुसमुदायरूप वृक्ष का ज्ञान  
होता है उसमें अनेक वृक्षों की प्रतीति होने लगेगी, क्योंकि जिस जिस परमाणुपुंज के भाग में  
वृक्ष का ज्ञान होता है वह-वह सम्पूर्ण भाग ही वृक्ष है । इस कारण समुद्रिन ( एकट्ठा हुये )  
परमाणुओं में रहने वाले परमाणुओं से भिन्न अवयवीरूप दूसरे पदार्थ के ही वृक्षत्वादि विशेष  
जातिवां के प्रगट होने का विषय होने के कारण वृक्षादि रूप अवयवि पदार्थ परमाणुरूप अवयवों  
से निज है यह सिद्ध होता है । ( अर्थात् पुंजरूप परमाणुओं में वर्तमान उनसे भिन्न वृक्षदिरूप



प्रतीयते तत्र वृक्षबहुत्वं प्रतीयेत, यत्र तत्र ह्यणुसमुदायस्य भागे वृक्षत्वं गृह्यते  
स स वृक्ष इति । तस्मात्समुद्रिताणुसमवस्थानस्यार्थान्तरस्य जातिविशेषाभि-  
व्यक्तिविषयत्वादव्यवर्थान्तरभूत इति ॥ ३७ ॥

इति प्रत्यक्षपरीक्षाप्रकरणम् ।

परीक्षितं प्रत्यक्षम् । अनुमानमिदानीं परीक्ष्यते—

रोधोपघातसादृश्येभ्यो व्यभिचारादनुमानसप्रमाणम् ॥ ३८ ॥

अप्रमाणमिति, एकदाप्यर्थस्य न प्रतिपादकमिति । रोधादपि नदी पूर्णा  
गृह्यते तदा चोपरिष्ठादृष्टो देव इति मिथ्यानुमानम् । नीडोपघातादपि पिपीलि-  
काण्डसञ्चारो भवति, तदा च भविष्यति वृष्टिरिति मिथ्यानुमानमिति । पुरु-  
षोऽपि मयूरवाशितमनुकरोति तदापि शब्दसादृश्यान्मिथ्यानुमानं भवति ॥ ३८ ॥

अवयवी पदार्थ ही वृक्षादिको में वर्तमान वृक्षश्च आदि विशेष जानियो के व्यक्त होने का कारण है  
न कि पुष्करूप परमाणु, यह नैयायिक मत से सिद्ध होना है, अतः पूर्वपक्षियों का मत  
असंगत है ।) ॥ ३७ ॥

### ( १ ) अनुमानपरीक्षाप्रकरणं

( इस प्रकार प्रत्यक्षरूप प्रथम प्रमाण की परीक्षा करने के पश्चात् कमप्राप्त द्वितीय अनुमान-  
प्रमाण की परीक्षा करने के लिये पूर्वपक्षिभूष के अवलम्बन में साध्यकार पूर्वप्रकरण की अधिन  
प्रकरण में संगति दिखाते हुए कहते हैं कि )—पूर्वग्रन्थ में प्रत्यक्षप्रमाण की सूचका परीक्षा  
कर चुके । सांप्रत अनुमान नामक द्वितीय प्रमाण की परीक्षा करते हुए पूर्वपक्षी के मन से  
कहते हैं—

**पदपदार्थ—**रोधोपघातसादृश्येभ्यः = रोध ( जल का रोकना ), उपघात ( चिउटियों के रहने  
के स्थान का, ( खराब हो गो ), तथा मयूर के ऐसी नकल आवाज से, व्यभिचारात् = नदी वृद्धि  
आदिको के होने से व्यभिचारदोष आने के कारण, अनुमान = अनुमान, अप्रमाण = प्रमाण नहीं  
हो सकता ॥ ३८ ॥

**भावार्थ—**सिद्धान्ती ने नदी का जल भरा-पूरा होने रूप हेतु से वर्णन किया है ऐसा अनुमान  
किया है किन्तु नदी के जल को रोक देने से भी नदी पूरी जल से भर जाती है, इस कारण तथा  
पिपीलिका ( चिउटियों ) के अण्डों के साथ एकता रहने इस हेतु से अगे वृद्धि होगा ऐसा  
अनुमान माना है, किन्तु पिपीलिका ( चिउटियों ) के रहने के स्थान के खराब होने से भी अण्डे  
सहित पिपीलिका बाहर निकल कर प्रयः कतार से चलती हैं, जिससे आगे वृद्धि नहीं होती,  
इस कारण तथा मयूर के शब्द को सुनकर इस हेतु से मेघ आकाश में ( वर्तमान ) है ऐसा सिद्धान्ती  
ने अनुमान माना है, किन्तु मयूर के सदृश किसी पुरुष के शब्द ( आवाज ) करने पर भी  
आकाश में मेघ नहीं रहते, इस कारण भी सिद्धान्ती के माने हुए कम से कार्य से मत कारण का,  
कारण से आगे होने वाले कार्य का, तथा वर्तमान में रहने वाले का ऐसे तीनों अनुमानों के हेतुओं  
न उपरोक्त प्रकार से व्यभिचारदोष आने के कारण तीनों सिद्धान्ती के साध्य के साधकहेतु  
सम्यग्व्यभिचार नामक दृष्ट होत हैं, अतः अनुमान नामक द्वितीय प्रमाण नहीं हो सकता ॥ ३८ ॥

( ३८ में सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षा के मत से कहते हैं कि )—इस सूत्र में अप्रमाण शब्द का यह अर्थ है कि अनुमान नामक प्रमाण से भूत, भविष्य तथा वर्तमान इन तीनों में से एक ही समय में भी साध्य की सिद्धि का निश्चय नहीं हो सकता, क्योंकि केवल कथन तो अप्रमाण से भी किया जाता है ) सिद्धान्ता ने नदी की पूर्णता ( भरा हुआ होना ) देखकर इम हेतु से पूर्वकाल में वृष्टि हुई थी, ऐसा निद्रा कान्ता शेषकार ( कार्य से कारण का ) अनुमानप्रमाण माना है, किन्तु नदी के जल के पेड़ आदि बाधका रोकने से भी नदी का प्रवाह बहता है ऐसा देवने में आता है, अतः नदी के प्रवाह तथा जलवृष्टि का सम्बन्ध नियमित न होने के कारण व्यभिचार दोष आने से नदी की पूर्णतारूप हेतु भूतवृष्टिरूप साध्य का साधक हेतु नहीं हो सका । इस कारण यह मिथ्या ( अस्त्य ) अनुमान है । इसी प्रकार सिद्धान्ती ने अण्डेसहित पिपीलिका ( चितटियों ) का एक पक्ष से चलना देखकर उस कारण से आगे वृष्टि होगी, इस कार्य का अनुमान पूर्ववत् नामक अनुमान माना है, किन्तु पिपीलिकाओं के छिद्ररूप रहने के स्थान के खराब होने से भी पिपीलिका अण्डों के साथ बाहर निकल कर चलती है, इस कारण भावी वृष्टिरूप कार्य का अण्डेसहित चितटियों का चलनारूप हेतु का नियमित व्याप्तिरूप सम्बन्ध न होने के कारण पिपीलिकाओं के संचरणरूप कारण से आगे होने वाली वर्षारूप कार्य का अनुमान भी व्यभिचारदोषग्रस्त होने से मिथ्या अनुमान है । ( इसमें यह विचारणीय विषय है कि पिपीलिकाओं के अण्डेसहित कतार बांधकर चलने में आगे होनेवाली जलवृष्टि करने में सामर्थ्य है कि, उपलब्ध न होने के कारण पिपीलिकाओं का अण्डेसहित चलना वर्षा का कारण नहीं हो सकता, क्योंकि उसके न होने पर भी वृष्टि होती है, अतः वर्षा के मूलकारण पृथिवी आदि मूह भूतों का सङ्घोष ( विकार ) पिपीलिकाओं का अण्डे के साथ चलने का प्रथम कार्य है, क्योंकि पृथ्वी की लक्ष्णा से पवनाने वाली पिपीलिकाएं अपने अण्डों को पृथ्वी पर ऊपर लाती हैं । इस कारण पिपीलिकाओं का अण्डे के साथ गति को देखकर इससे पृथिवी आदि भूत पदार्थों में विकार का अनुमान करने के पश्चात् यदि वर्षा के कारण भूतविकार से भविष्य वृष्टिरूप कार्य का अनुमान किया जाता है, तो यह पूर्वोक्त पूर्ववत् नामक अनुमान हो जाता है । यदि उपरोक्त कार्यकारणभाव को न जानकर ही पिपीलिकाओं के अण्डेसहित गति से भावी वर्षा का अनुमान किया जाय तो इनका कार्यकारणभाव न होने से यह सामान्यतोदृष्ट नामक तीसरे अनुमान का उदाहरण होगा' ऐसी खणोत्कार ने अर्थात् समालोचना की है ) ( इस प्रकार दो अनुमानों में व्यभिचारदोष दिखाने के पश्चात् तीसरे वर्तमान हेतु से वर्तमान साध्य की सिद्धि का जो सिद्धान्ती ने भूत शब्द करता है ऐसा, मयूर का शब्द सुनकर, अतः वर्तमानकाल में आकाश में मेघ अवश्य है ऐसा अनुमान किया है उसमें भी यदि कोई मनुष्य मयूर को बोली बोले तो उस समय आकाश में मेघों का वर्तमान होना सम्भव न होने के कारण शब्द के सङ्घट्ट होने से यह मिथ्या अनुमान है । वार्तिककार ने जो मयूर के शब्द से मयूर ही की सत्ता का अनुमान होना है ऐसा अर्थ वहाँ पर किया है ) अतः सिद्धान्ती के भूत, भविष्य तथा वर्तमान ऐसे तीनों कालों में साध्य की सिद्धि करने वाले उदाहरणों में उपरोक्त प्रकार से व्यभिचारदोष के आने से सिद्धान्ती के हेतु ( मन्व्यभिचार नामक दुष्टहेतु होने के कारण साध्य की सिद्धि नहीं कर सकते, ऐसा पूर्वपक्षा का आशय है ) ॥ ३८ ॥

( इस प्रकार पूर्वपक्षिमत से व्यभिचारदोष आने के कारण दिये हुए सिद्धान्ती के त्रिकाल के अनुमान में मिथ्यात्व का खण्डन करते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

### नैकदेशवासमादृश्येभ्योऽर्थान्तरभावात् ॥ ३९ ॥

नायमनुमानव्यभिचारः, अननुमाने तु खल्वयमनुमानाभिमानः । कथम् ? नाविशिष्टो लिङ्गं भवितुमर्हति । पूर्वोदकविशिष्टं खलु वर्षोदकं शीघ्रतरत्वं स्रोतसो बहुतरफेनफलपर्णकाद्यादिवहनं चोपलभमानः पूर्णत्वेन नद्या उपरि वृष्टो देय इत्यनुमिनोति नोदकवृद्धिमात्रेण । विपीलिकाप्रायस्याण्डसञ्चारं

**पदपर्याय** - न = ऐसा ( मिथ्यात्व अनुमानप्रमाण का ) नहीं हो सकता, एकदेशवासमादृश्येभ्यः = यव कि प्रवाह के रोपने के कारण एकदेश से नदी का वृद्धि रहने के स्थान के नष्ट होने के कारण भय से अण्डेसहित प्रायः एक पत्ति से चलना एवं मयूरसदृश मनुष्य के शब्द से, अर्थान्तरभावात् = सिद्धान्तिमत से दिये हुए वर्षों की नदी की विलक्षण बाढ़, विशेषकर अण्डों के साथ विपीलिकाओं का एक ही पत्ति से चलना तथा वास्तविक मयूर शब्द इस क्रम से मयों हुई वर्षा, भविष्यवर्षा तथा वर्तमान में आकाश में मेघों का होता इत साध्यों के साधक हतुओं से मिश्र होने से ॥ ३९ ॥

**भावार्थ** = पूर्वपक्षी ने दिया हुआ अनुमान का प्रमाण न होने का दोष सिद्धान्ती के मन से नहीं हो सकता, क्योंकि एकदेश से नदी की वृद्धि, वामस्थान के खराब होने के कारण भय से अण्डों के साथ विपीलिकाओं का चलना, तथा मयूर के शब्द के समान मनुष्य के नकली शब्द से सिद्धान्ती के दिये हुए भूतवृष्टि का साधक पूर्णरूप से विलक्षण नदी की वृद्धि, तथा भविष्यवृष्टि का साधक विपीलिकाओं का अण्डेसहित विशपरूप से एक ही पत्ति से चलना, एवं वास्तविक मयूर के शब्द जो वर्तमानकाल में आकाश में मेघों की सत्ता सिद्ध करते हैं, ये सिद्धान्ती का अभिमान हतु मिश्र हैं जो यथार्थ अनुमिति के कारण सिद्धान्ती ने माने हैं, अतः जिसकी अपने साध्य का सिद्धि करने में व्यभिचार न होने के कारण अनुमानप्रमाण मिथ्या है यह पूर्वपक्षी का कहना असंगत है ॥ ३९ ॥

( सिद्धान्तिमत से ३९ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए साध्यकार कहते हैं कि ) — पूर्वपक्ष सूत्र ने पूर्वपक्षी के दिये हुये पूर्वोक्त व्यभिचारदोष नहीं हो सकते हैं, क्योंकि यह पूर्वपक्षी का जो अनुमान नहीं है उसमें अनुमान होने का अभिमान ( मान ) है । ( प्रश्न ) — कैसे ? ( उत्तर ) — यव कि अविशिष्ट ( स,धारण ) केवल नदी की वृद्धि इत्यादि वही अनुमिति का कारण होना सिद्धान्ती को अभिमान नहीं है किन्तु वृद्धि के पूर्वकाल के भरे हुए जल से युक्त वर्षा का भय, जिसमें बड़े ढंग से प्रवाह बहता है तथा वर्षा के नदी के जल में बहुत सा फेन होता है एवं फल, पत्त, लकड़ी आदि प्रवाह के वेग से बहते हैं यह देखनेवाला मनुष्य नदी की पूर्णता ( पूरा भरा हुआ ) होना, इस लय हेतु से नदी पर पतन्य की वृष्टि हुई थी ऐसा अनुमान करता है न कि केवल नदी का वृद्धि ( बढ ) से तथा विशेषरूप से अण्डों के साथ विपिडियों का एक ही पत्ति ( कतार ) से चलना देखकर जो मनुष्य ऊपर से पतन्य की वृष्टि होगी ऐसा अनुमान करना सिद्धान्ती का अभिमान है न कि कुछ चिन्तियों का अण्डेसहित छितर बितर होकर चलना तथा यह मयूर का ध्वनि है, यह उसके समान मनुष्य का ध्वनि है इस प्रकार विशेष ( भेद ) का ज्ञान न होने के कारण ही यह पूर्वपक्षी ने दिये हुए अनुमान में मिथ्यात्व की सिद्धि हो सकती है । जो प्रायः विशिष्ट ( असाधारण ) वास्तविक मयूर शब्द सुनकर यह मयूर ही की ध्वनि है ऐसा जानता है उससे वर्तमान में भेद अवश्य है इस साध्य की सिद्धि होने में उपरोक्त विशेष मयूर ही का

भविष्यति वृष्टिरित्यनुमीयते न कासास्त्रिदिति । नेदं मयूराशितं तत्तद्वर्णोऽयं शब्द इति विशेषापरिज्ञानमिध्यानुमानमिति । यस्तु विशिष्टाच्छब्दाद्विशिष्ट-मयूराशितं गृह्णाति तस्य विशिष्टाऽर्थो गृह्यमाणो लिङ्गं यथा सर्पादीनामिति । सोऽयमनुमानुरपराधो जातुमानस्य, योऽर्थविशेषेणानुमेयमर्थमविशिष्टार्थदर्शनेन बुभुक्षत इति ॥ ३६ ॥

त्रिकालत्रिपयमनुमानं त्रैकाल्यप्रदणदित्युक्तम्, अत्र च—

**वर्तमानाभावः पततः पतितपतितव्यकालोपपत्तेः ॥ ४० ॥**

वृत्तात्प्रच्युतस्य फलस्य भूमौ प्रत्यासीदतो यदूर्ध्वं स पतितोऽध्वा तत्सं-युक्तः कालः पतितकालः, योऽधस्तात् स पतितव्योऽध्वा, तत्संयुक्तः कालः

वास्तविक शब्द ही सत्यक होता है जिस प्रकार सर्व आदिकों को मयूर ही की वास्तविक ध्वनि को सुनकर ही मयूर की सत्ता का अनुमान होना है न कि मयूर के सदृश मनुष्य की ध्वनि से ( अर्थात् जब प्राणी को मयूर की ध्वनि से उसके सदृश मनुष्य की ध्वनि में भेदज्ञान नहीं रहता और उसके द्वारा ही जब आकाश में शेष सब अनुमान किया जाता है उसी समय वह अनुमान मिथ्या होता ) इसी प्रकार रोकने आदि दूसरे कारणों से गर्दों का प्रवाह भरा है ऐसा प्राणों को निश्चय नहीं रहता और उसीके द्वारा वह ऊपर से वृष्टि हुई थी ऐसा अनुमान करता है तभी वह मिथ्या अनुमान होता है । इसी प्रकार यह वास्तव्य के नष्ट होने के कारण भय से पिंपालिका जण्डेसहिन चल रही है यह निश्चय प्राणी को नहीं रहता और उसी के द्वारा वह भविष्यवृष्टि का अनुमान करता है तभी वह मिथ्या अनुमान होता है, न कि विशेष ज्ञान रहने पर यह मिथ्यान्ती का यही गूढ़ आशय है ) ( इस प्रकार पूर्वपक्षिमत का खण्डन कर उपसंहार करते हुए आगे आभ्यकार कहते हैं कि )—यह उस प्राणी ही का अपराध है जो अनुमान करता है, न कि अनुमान प्रमाण का, जो विशेष मिथ्यान्ती ने दिये हुए हेतुओं से सिद्ध होने वाले साध्य विषय अर्थ को न मान्यरूप से नदीवृद्धि आदिकों को देखकर भूतवृष्टि आदि का अनुमान करता है । ३९ ॥

### ( ७ ) वर्तमानकालपरीक्षाप्रकरण

( इस प्रकार अनुमान के लक्षण के परीक्षा द्वारा अनुमानप्रमाण की परीक्षा करने के पश्चात् अनुमानप्रमाण के विषय की परीक्षापूर्वक अनुमान की परीक्षा करते हुए पूर्वपक्षिमत के सूत्र का अवतरण देते हुए आभ्यकार आगे कहते हैं कि )—भूत, भविष्य तथा वर्तमान में से तीनों कालों में हेतु से साध्य की सिद्धि के ज्ञान होने के कारण अनुमानप्रमाण उक्त तीनों कालों को विषय करता है ऐसा पूर्वग्रन्थ में कहा है, किन्तु इस ( वर्तमानादि थिकल विषय अनुमान होने ) में पूर्वपक्षों के मत से सूत्रकार आपत्ति दिखाने हैं —

**पदपदार्थ = वर्तमानभावः** = वर्तमानकाल का अभाव है, **पततः** = वृक्ष से गिरने वाले फल दिक का, **पतितपतितव्यकालोपपत्तेः** = पूर्व में गिरे हुए फल का भूतकाल, तथा आगे गिरने वाले फल का भविष्यकाल इन दोनों कालों से ही काम चलने के कारण । ४० ।

**आधार्थ = वृक्ष** के उपपन्न करने वाले वंश से भूमि पर गिरने वाले फल का जो ऊपर का भाग है वह गिरा हुआ भूतकाल का भाग है अतः उससे संयुक्त काल को भूतकाल कहते हैं । और जो गिरने वाले फल का अधो भाग नीचे का भाग है आगे गिरने योग्य यह मार्ग है, उसमें संयुक्तकाल ही पतितव्य आगे गिरने योग्य ( भविष्य ) काल है, तो अब कोई तीसरा भाग



पतितव्यकालः । नेदानीं तृतीयोऽध्या विग्रहे यत्र पततीति वर्तमानः कालो गृह्येत, तस्माद्वर्तमानः कालो न विद्यत इति ॥ ४० ॥

**तयोरप्यभावो वर्तमानाभावे तदपेक्षत्वात् ॥ ४१ ॥**

नाध्वव्यङ्ग्यः कालः । किं तर्हि ? क्रियाव्यङ्ग्यः पततीति । यदा पतनक्रिया व्युपगता भवति स कालः पतितकालः । यदा तत्पत्स्यते स पतितव्यकालः । यदा द्रव्ये वर्तमाना क्रिया गृह्यते स वर्तमानः कालः । यदि चायं द्रव्ये वर्तमानं पतनं न गृह्णाति कस्योपरममुत्पत्स्यमानतां वा प्रतिपद्यते । पतितः काल इति भूता क्रिया । पतितव्यः काल इति चोत्पत्स्यमाना क्रिया । उभयोः कालयोः क्रियाहीनं द्रव्यम्, अधः पततीति क्रियामन्वद्धं, सोऽयं क्रियाद्रव्ययोः सम्बन्धं गृह्णातीति वर्तमानः कालस्तदाश्रयौ चेतरो कालौ तदभावे न स्यातामिति ॥

ही 'फल' के गिरने का नहीं बचना है जिससे गिर रहा है इस प्रकार वर्तमानकाल का ज्ञान हो, अतः भूत तथा भविष्य इन दो कालों से भिन्न तीसरा वर्तमान नामक कोई काल ही नहीं है ऐसा पूर्वपक्षी के आक्षेप का आशय है ॥ ४० ॥

( ४० वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—प्रसवबंधन से गिरता हुआ जो फल पृथ्वी के पाम गिरकर पहुँचना है, वह उसके ऊर्ध्व ( ऊपर ) जो मार्ग है वह पतित ( जिससे गिर चुका ) ऐसा मार्ग है, जिससे संबोधनमन्वध्य रखने वाले काल को भूतकाल कहते हैं । तथा जो वृक्ष से पृथ्वी पर गिरने वाले फल का अधोभाग ( नीचे का भाग ) है वह पतित का ( आगे गिरने योग्य ) मार्ग है, जिससे संयुक्तकाल भविष्यकाल कहाना है, अब कोई वृक्ष से गिरने वाले फल का तीसरा मार्ग ही नहीं बचना जिसमें संयुक्त 'यह फल गिर रहा है' इसका व्यवहार के लिये वर्तमानकाल का ग्रहण हो । इस कारण वर्तमान नामक कोई भूत तथा भविष्यकाल से भिन्न काल ही नहीं है, अतः सिद्धान्ती के अनुमान तीन काल को विषय करता है यह कल्पन असंगत है ऐसा पूर्वपक्ष है ॥ ४० ॥

इस पूर्वपक्ष का सिद्धान्तमत से सूत्रकार उत्तर देते हैं—

**पदपदार्थ** = तयोः अपि = उन भूत तथा भविष्य कालों का भी, अभावः = अभाव होगा, वर्तमानाभावे = वर्तमानकाल के न होने पर, तदपेक्षत्वात् = उस वर्तमानकाल की भूत तथा भविष्य दोनों कालों की अपेक्षा होने से ॥ ४१ ॥

**भावार्थ** = काल की सिद्धि मार्ग को लेकर नहीं होती, किन्तु क्रिया (न्यापार) को लेकर । क्योंकि पतनादि क्रिया समप्त हो जाती है उसे भूतकाल, और जब आयतनादि क्रिया उत्पन्न होगी, उसे भविष्यकाल, एवं जिस समय पतनादि क्रिया का वर्तमान होते हुए ग्रहण होता है, उसे वर्तमान काल कहते हैं । यदि पद से वर्तमान पतन क्रिया का ज्ञान न हो तो जिसके समाप्त होने तथा आगे उत्पन्न होने का ज्ञान होगा, अतः पतनादि क्रिया तथा फल आदि द्रव्य इन दोनों के वर्तमान सम्बन्ध को ग्रहण करने वाला काल वर्तमान भी तीसरा काल है वह सिद्ध होता है । और इस वर्तमानकाल के आधार से भूत तथा भविष्य ये दो काल भी हैं, अतः यदि वर्तमानकाल न हो तो भूत भविष्य काल भी जिनको पूर्वपक्षी मानता है सिद्ध न होंगे । ४१ ॥

( ४१ वें सूत्र की भाष्य आदि व्याख्या ऐसी करते हैं कि—समय की मार्ग से सिद्ध नहीं होती । ( प्रश्न )—तो किससे होती है ? ( उत्तर )—क्रिया ( न्यापार ) से काल जाना जाता है ।

अथापि—

नातिनानागतयोरितरेतरापेक्षासिद्धिः ॥ ४२ ॥

यद्यतीनानागतान्वितरेतरापेक्षो मिद्वयेनां प्रतिपक्षेऽपि वर्तमानचित्तोपम ।  
नानातापेक्षानागतसिद्धिः । नाप्यनागतापेक्षानतीतसिद्धिः । कया युक्त्या ? केन

किम् समय पतनादि क्रिया समाप्त हो जाती है वह पतित ( गिरा हुआ ) पतन क्रिया का भूतकाल कहना है और अग्रे के समय में पतनादि क्रिया उत्पन्न होगी, वह पतित का आगे पतन क्रिया होने का काल भविष्यकाल है और जिस काल में फल अदि द्रव्य में वर्तमान रहने वाला पतनादि क्रिया का ग्रहण होता है वह वर्तमानकाल होता है यदि यह प्राणी फलादिकों में वर्तमान पतन ( गिरना ) आदि क्रिया का ग्रहण न करे, तो किम् क्रिया की समाप्ति तथा भविष्य में उत्पत्ति होने की जानेगा, क्योंकि जो पतित ( गिरना समाप्त होने का ) काल है, वह पूर्व में समाप्त हुई पतनादि क्रिया है, और जो आगे गिरने का ( पतित का ) काल है वह आगे उत्पन्न होने वाला पतनादि क्रिया है, और इन दोनों भूत तथा भविष्यकालों में फलादि द्रव्यों में पतनादि क्रिया नहीं है, और फल नीचे गिर रहा है इस क्षण में पतनादि क्रियाओं से सम्बन्ध रखने वाले फलादि द्रव्य जन्मे जाते हैं । वह यह पतनादि क्रिया तथा फलादि द्रव्य इन दोनों का परस्पर सम्बन्ध है ऐसा जिस काल में ज्ञान होता है, वह वर्तमान नामक तीसरा काल कहता है, और उसी के आधार से भूत तथा भविष्य ये दो काल होते हैं, अतः वर्तमानकाल में न होने पर भूत तथा भविष्य ये दोनों काल भी असत् न होंगे, अतः वर्तमान नामक तृतीयकाल के न होने से त्रिकाल विषय में अनुमानप्रमाण नहीं होता ऐसा पूर्वपक्षी का आक्षेप समझने है ॥ ४१ ॥

( पूर्वपक्षी के कथनानुसार वर्तमानकाल न मानने में और भी आपत्ति देने वाले सिद्धान्तों के मत में दूसरे युक्ति के सूत्र का भवत्वात्त देने हुए भाष्यकार आगे पाठते हैं कि ) और भी -

पूर्वपक्षार्थ—न = नहीं हो सकती, अतीतानागतयो = भूत तथा भविष्य इन दो कालों की, इतरेतरापेक्षा = परस्पर का अपेक्षा से, सिद्धिः = सिद्धिः ॥ ४२ ॥

भाषार्थ—यदि भूत तथा भविष्य इस दोनों पूर्वपक्षी की अस्मिन् कालों की, परस्पर की अपेक्षा से सिद्धि हो तो वर्तमानकाल का न्योप ( अभाव ) हम मानें, किन्तु भूतकाल की अपेक्षा कर भविष्यकाल की, तथा भविष्यकाल की अपेक्षा कर भूतकाल का सिद्धि भी नहीं होती, अर्थात् किम् युक्ति से भूतकाल सिद्ध होता है, और किस प्रकार भूतकाल की अपेक्षा से भविष्यकाल की सिद्धि होती है, तथा किस युक्ति से भविष्यकाल की सिद्धि होता है यह पूर्वपक्षी बिना वर्तमानकाल माने नहीं कह सकता, अतः बिना वर्तमानकाल से न भूत तथा भविष्य इन दोनों कालों की भी परस्पर अपेक्षा से सिद्धि न होने के कारण भूत तथा भविष्य इन दोनों कालों को मानने के लिये वर्तमानकाल मानने की आवश्यकता है यह सिद्ध होता है अर्थात् यदि भूत तथा भविष्यकाल परस्पर की अपेक्षा से सिद्ध होत हों तो पतन सकात की असत्ता माननी जायेगी यह इस द्वितीय सिद्धान्त सूत्र का अर्थ है ॥ ४२ ॥

( ४२ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—यदि भूत तथा भविष्य ये दोनों काल परस्पर की अपेक्षा से सिद्ध हो सकात हों तो हम वर्तमानकाल मानें परा मान नमानें, किन्तु भूतकाल की अपेक्षा से भविष्यकाल का सिद्धि नहीं हो पायेगी, और न भविष्यकाल से भूतकाल की सिद्धि हो पायेगी । ( प्रदर्शन )—किम् युक्ति से ? ( उत्तर )—किम् प्रकार से पूर्व भूतकाल सिद्ध होता

कल्पेनानीतः कथमनीतापेक्षाऽनागतसिद्धिः, केन च कल्पेनानीतः कथमनाग-  
तापेक्षानीतसिद्धिरिति नैतच्छ्रुत्य निर्वक्तुमन्या करणीयमेतद्वर्तमानत्वे ॥ इति ॥  
यच्च मन्येत ह्रस्वदीर्घयोः स्थलनिम्नयोश्चायाऽऽतपयोश्च यथेतरतरापेक्षया  
सिद्धिरवमनीतानागतये रिति, तत्र पश्यते । विशेषणभावात् । दृष्टान्तव-  
त्प्रतिदृष्टान्तोऽपि प्रसज्यते यथा रूपस्पर्शौ गन्धरसौ तत्तरेतरापेक्षौ सिध्यतः,  
एवमनीतानागताविति, तत्तरेतरापेक्षा कस्यचित्सिद्धिरिति । यन्मादेकाभावेऽन्य-  
तरामावाभ्यामावः । यद्येकस्यान्यतरापेक्षा सिद्धिरन्यतरस्येदानीं किमपेक्षा ?  
यवान्यतरस्यैकापेक्षा सिद्धिरकस्येदानीं किमपेक्षा ? एवमेकस्याभावे अन्यत-  
रत्र सिध्यतीत्युभयाभावः प्रसज्यते ॥ ४२ ॥

अर्थसद्भावव्यङ्ग्यश्चायं वर्तमानः कालः, विद्यते द्रव्यं विद्यते गुणः, विद्यते  
कर्मेति । यस्य चायं नास्ति, तस्य—

है, और उसकी अपेक्षा से भविष्यकाल कैसे सिद्ध होता है, अथवा किस प्रकार पहले भविष्यकाल  
की सिद्धि होती उसकी अपेक्षा कर भूतकाल की सिद्धि होती है यह निर्वचन करना ( पढ़ना )  
अवश्यक है । वर्तमानकाल को च मानने पर उपरोक्त प्रकार से भूत तथा भविष्यकाल की व्याख्या  
करना प्रतिष्ठित है । ( इस कारण भूत तथा भविष्यकाल का परस्पर अपेक्षा से सिद्धि न होने के  
कारण वर्तमानकाल भी मानना आवश्यक है ) यदि पूर्वपक्षी के मन से "ह्रस्व तथा दीर्घ दो  
परिमाण, तथा स्थल ( पृथ्वी का तल ) तथा गड्ढे के पद छाया ( अन्धकार ) तथा प्रकाश के जिस  
प्रकार परस्पर अपेक्षा से सिद्धि होती है, इसी प्रकार प्रस्तुत में जो भूत तथा भविष्य इन दोनों  
काल, को भी परस्पर की अपेक्षा से सिद्धि होगी" ऐसा माना जाय तो ह्रस्व दीर्घ आदि की  
परस्पर या अपेक्षा से सिद्धि मानने पर भी इन दृष्टान्तों से भूत तथा भविष्यकाल इन दोनों की  
परस्पर की अपेक्षा से सिद्धि नहीं हो सकती; क्योंकि विशेष साधक हेतु इसमें नहीं है, कारण यह  
कि इस परस्पर की अपेक्षा से सिद्धि में ह्रस्व दीर्घ आदि दृष्टान्त के समान, भूत तथा भविष्यकाल  
की परस्पर की अपेक्षा से सिद्धि न होने से विरुद्ध दृष्टान्त भी यह मिल सकता है कि जिस प्रकार  
रूप तथा स्पर्श न एक गुण, एवं गन्ध तथा रस नागक गुण परस्पर की अपेक्षा से सिद्ध नहीं  
होते, इसी प्रकार भूत तथा भविष्य ये दोनों काल भी परस्पर की अपेक्षा से सिद्ध नहीं हैं, अतः  
जिसी का परस्पर अपेक्षा से सिद्धि नहीं है ( अर्थात् वस्तुतः ह्रस्व दीर्घ परिमाणद्विर्ग को भी  
परस्पर की अपेक्षा से सिद्धि नहीं होती ) वयं कि दो में से एक के न होने पर दो में से एक के  
अभाव से दोनों का अभाव है ऐसा होगा । यदि दो में से एक को दूसरे किता एक की  
अपेक्षा तो तो उस दूसरे किसी एक को जिसकी अपेक्षा होगा ? यदि दोनों में से किसी एक  
की अपेक्षा में सिद्धि होता हो तो उस दूसरे एक को अब किसकी अपेक्षा होगा ? इस प्रकार दो में से  
एक न रहने पर दूसरा एक भी नहीं सिद्ध हो सकता, इसलिये दोनों का अभाव होने की आपत्ति  
जा आयेगी ॥ ४२ ॥

( वर्तमानकाल को मस न होने में और युक्ति के प्रतिपादक सिद्धान्तमूल का अवतरण देते  
हुए साध्यकार कहते हैं कि )—और यह वर्तमानकाल पदार्थ की सत्ता से भी प्रगट होती है,  
क्योंकि द्रव्य है, गुण है, क्रिया है, इस प्रकार वर्तमानकाल की प्रतीति होती है । ( अर्थात् न

वर्तमानाभावे सर्वग्रहणं प्रत्यक्षानुपपत्तेः ॥ ४३ ॥

प्रत्यक्षमिन्द्रियार्थसन्निकर्षजं न चाविद्यमानसदिन्द्रियेण सन्निकृष्यते ।  
न चायं विद्यमानं सन्निकृष्यदनुजानाति । प्रत्यक्षनिमित्तं प्रत्यक्षविषयः प्रत्यक्ष-  
ज्ञानं सर्वं नोपपद्यते, प्रत्यक्षानुपपत्तौ तत्पूर्वकत्वादनुमानागमयोरनुपपत्तिः ।  
सर्वप्रमाणविहीने सर्वग्रहणं न भवतीति ॥ ४३ ॥

उभयथा च वर्तमानः कालो गृह्यते कचिदर्थसङ्गवज्जङ्घः । यथाऽस्ति  
द्रव्यमिति । कचिन् क्रियासम्मानवज्जङ्घः । यथा पचति क्षिण्णीति । नानाविधा

केवल पतनादि किंवा से काल निरूप होता है, किन्तु पदार्थ का सत्ता से भी ) जिस पूर्वपक्षी के मत  
से यह व्यवहार न हो सकेगा, इसकी सत से—

**पदपदार्थः**—वर्तमानाभाव = वर्तमान काल के न होने पर, सर्वग्रहण = किसी पदार्थ का  
ग्रहण न होना, प्रत्यक्षानुपपत्तौ = यद्यपि प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । ४३ ॥

**भावार्थः**—इन्द्रिय तब पदार्थ के सयोगादि सम्बन्ध रूप सन्निकर्ष से विद्यमान ही पदार्थों का  
प्रत्यक्ष ज्ञान होता है । पूर्वपक्षा यदि वर्तमानकाल में विद्यमान कोई पदार्थ नहीं है ऐसा कहे तो  
उसके मत से प्रत्यक्ष का निमित्त ( कारण ) प्रत्यक्ष का विषय तथा आधाररहित प्रत्यक्षरूप ज्ञान  
यह संपूर्ण नहीं हो सकता, प्रत्यक्ष के न होने के कारण प्रत्यक्षपूर्वक होने वाले अनुमान, तथा  
शब्द भी न हो सकेंगे तो संपूर्ण प्रमाणों के अभाव की आपत्ति होने के कारण किसी पदार्थ का  
किसा प्रकार का ज्ञान हो नहीं होगा ( वृक्षवृत्तों से फल आदि का पतन ( गिरना ) क्रिया होती  
है, तथा निवृत्त होती है । 'ह' यह क्रिया सम्पूर्ण वर्तमानकाल में व्यपक है अतः पतन आदि  
क्रिया में शुद्ध वर्तमानकाल के न होने पर प्रत्यक्ष न होने से द्रव्य, गुण तथा क्रिया इत्यादिकों  
का ज्ञान ही न होगा ) ॥ ४३ ॥

( ४३ में सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—प्रत्यक्षज्ञान इन्द्रिय तथा पदार्थों के  
सन्निकर्ष से उत्पन्न होता है, जो अविद्यमान है, अतः जिसकी सत्ता नहीं है ऐसे पदार्थों का इन्द्रिय  
में सयोगादि सन्निकर्ष नहीं हो सकता और यह पूर्वपक्षी जो विद्यमान होने से कोई सत्  
पदार्थ ही नहीं मानता । जिससे उसके मत से प्रत्यक्षज्ञान का इन्द्रिय सन्निकर्ष रूप निमित्त  
( कारण ), प्रत्यक्षज्ञान के विषय पदार्थ, तथा प्रत्यक्षज्ञान—यह संपूर्ण ही न बन सकेंगे । और  
प्रत्यक्ष रूपज्ञान के न हो सकने के कारण प्रत्यक्षपूर्वक होने वाले अनुमान तथा शब्द इन दोनों  
प्रमाणों की निम्ति न होगी, इस प्रकार संपूर्ण प्रत्यक्षदि प्रमाणों का लोप ( अभाव ) होने पर  
पूर्वपक्षा के मत से द्रव्य, गुण तथा क्रिया आदि संपूर्ण पदार्थों का ग्रहण ( ज्ञान ) न होगा, अतः  
पूर्वपक्षमन से वर्तमान काल का न मानना गम्य है । ( यद्यपि जिस कारण प्रत्यक्षज्ञान  
वर्तमान के अभाव में ही होता है, क्योंकि समस्त के सभी कार्य भा प्रत्यक्ष होने से वर्तमान काल के ही आधार से है अतः  
वर्तमान काल के न मानने से प्रत्यक्षज्ञान का कोई आधार ही नहीं हो सकता, और बिना आधार  
के कोई कार्य होता नहीं अतः कोई प्रत्यक्षज्ञान ही न हो सकेगा ) ॥ ४३ ॥

( वर्तमान के साधक भिन्नान्न सूत्र का अन्वयण दत्त हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—वर्तमान-  
काल का दो प्रकार से ज्ञान होता ही है, कदा कहीं अर्थ की सत्ता से केवल अस्तित्व से इस क्रिया से  
जानने योग्य वर्तमानकाल की सिद्धि होती है जैसे अमुक द्रव्य है । तथा कहीं-कहीं क्रिया के



चैकार्थी क्रिया क्रियासन्तानः क्रियाभ्यासश्च । नानाविधा चैकार्थी क्रिया पचतीति  
स्थाल्यधिश्रयणमुदकासेचनं तण्डुलावपनमेधोऽपसर्पणमग्न्यभिज्वालनं दर्वी-  
घट्टनं मण्डस्त्रावपनमधोऽवतारणमिति । छिनत्तीति क्रियाभ्यास उद्यम्योद्यम्य  
परञ्च दारुणि निपातयन् छिनत्तीत्युच्यते ।

यद्येवं पच्यमानं छिद्यमानं च तत्क्रियमाणं, तस्मिन् क्रियमाणे—

**कृतताकर्तव्यतोपपत्तेस्तृभयथा ग्रहणम् ॥ ४४ ॥**

सन्तान से वर्तमानकाल त्वम्य ( प्रगट ) होता है, जैसे 'पकाता है, काटना है' इस प्रकार ।  
एक विषय में होने वाली क्रिया नाना प्रकार की होती है क्रिया का संतान, तथा क्रिया का  
अभ्यास जिसमें क्रिया संतान ( समुदाय ) रूप क्रिया वह है जैसे 'पचति' पका रहा है  
क्योंकि स्थाली ( बटुई ) को चूल्हे पर चढ़ाना, उसमें पानी डालना, चावल भोजर डालना, लकड़ी  
को चूल्हे के भीतर करना, आग को तेज करना, ( दर्वी ) कलछल से चलाना, मण्ड ( माँह ) का  
निकालना, बटुई को चूल्हे के नीचे उतारना, वहाँ तक की सम्पूर्ण क्रिया करना । क्रिया के  
अभ्यास का उदाहरण यह है जैसे 'छिनत्ति' काट रहा है—इस क्रिया में बारम्बार परञ्च ( फरसे )  
को छटाकर लकड़ी पर मर-मार कर काटना ही लकड़ी 'काटता है' इस वाक्य में कहा  
जाता है । ( अर्थात् पचति इस प्रथम उदाहरण में उपरोक्त क्रियाभ. के समुदाय से वर्तमानकाल  
की निधि होती है । तथा 'छिनत्ति' काट रहा है इस द्वितीय उदाहरण में एक ही काटने की  
क्रिया का बारम्बार करना इस अभ्यास रूप क्रिया सन्तान से भी वर्तमानकाल निधि होता है ) ॥  
( इस प्रकार वर्तमानक्रिया की सत्ता सिद्ध कर उसके सम्बन्ध से भिन्न होने वाली कारक का  
वर्तमानता को दिखते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जो यह पकाय जाने वाला चावल, तथा  
काटा जाने वाला लकड़ी रूप कर्मध रक है, वह क्रियमाण ( किया जाने वाला ) वर्तमान पकने,  
काटने की क्रिया के सम्बन्ध से वर्तमान हुआ न कि केवल स्वरूप से रहता है । उस किये जाने  
वाले चावल तथा लकड़ी में—

**पदपदार्थ—**कृततां कर्तव्यतोपपत्तेः = ( कृतता ) किया गया ( पकाया गया काटा गया ), तथा  
( कर्तव्यता ) किया जायगा ( पकाया तथा काटा जायगा ) ऐसा दो प्रकार का ज्ञान होने के कारण,  
उभयथा—दोनों ( भूत तथा भविष्य ) रूप से, ग्रहणम् = वर्तमानकाल का ग्रहण होता है ४४ ।

**भाषार्थ—**आगे होने वाली कृष्ण के लिये इष्ट ऐशान आरम्भ की हुई क्रिया संतान की  
भविष्यकाल जैसे पकावेग काटना तथा आरम्भ के पश्चात् समाप्त हुई क्रिया के सन्तान की  
अतीत ( भूतकाल ) कहते हैं, जैसे पकाया, पारा गया इत्यादि भी जिस क्रिया का आरम्भ हुआ  
है समाप्त नहीं हुआ ऐसे क्रिया समुदाय को वर्तमानकाल कहते हैं जैसे पका रहा है, काट रहा  
है, इस पर क्रिया गया, किया जायगा, किया जा रहा है इस प्रकार क्रिया सन्तान में भूत,  
भविष्य एवं वर्तमानकाल का सम्बन्ध देखने में आता है, इस कारण भी वर्तमानकाल भी अत्यन्त  
पूर्वपक्षी को मानता ही होता है । तथा पक्वों की सत्ता से भोतता बल की निधि होती है,  
क्योंकि वहाँ पक्व था, लया जायगा तथा इस समय में घटे इन अन्तर जान होने हैं, यह  
पूर्वपक्षी की क्रिया तथा अर्थ की सत्ता दोनों प्रकार से वर्तमानकाल अवश्य मानना होता है ४४ ।

क्रियासन्तानोऽनारब्धश्चकीर्णितोऽनागतः कालः पच्यतीति । प्रयोजना-  
वसानः क्रियासन्तानोपरमः अतीतः कालोऽपाक्षीदिति । आरब्धक्रियासन्तानो  
वर्तमानः कालः पच्यतीति । तत्र या उपरता सा कृतता । या चिकीर्षिता सा  
कर्तव्यता । या विद्यमाना सा क्रियमाणता । तदेवं क्रियासन्तानस्थलैकाल्य-  
समाहारः पचति पच्यते इति वर्तमानग्रहणेन गृह्यते, क्रियासन्तानस्य ह्यत्रा-  
विच्छेदो विधीयते नारम्भो नोपरम इति । सोऽयमुभयथा वर्तमानो गृह्यते  
अपवृत्तो व्यपवृक्तश्च अतीतानागताभ्यां, स्थितिर्व्यङ्ग्यो विद्यते द्रव्यमिति ।  
क्रियासन्तानाविच्छेदाभिधायी च त्रैकल्यान्वितः पचति छिनत्तीति । अन्यश्च  
प्रत्यासर्त्तप्रभृतेरर्थस्य विवक्षायां तदभिधायी बहुप्रकारो लोकेषु उत्प्रेक्षितव्यः ।  
तस्मादस्ति वर्तमानः काल इति ॥ ४४ ॥

इत्योपोद्धानिकवर्तमानपरीक्षामहितानुमानपरीक्षाप्रकरणम् ।

( ४४ में सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—करने की इच्छा का विषय  
तथा जो क्रियासमूह प्रारंभ नहीं हुआ है ऐसे क्रियासमूह को भविष्यकाल कहते हैं । जैसे  
'पकावेगा' तथा जिसका चावल का पक जाना रूप प्रयोजन समाप्त होने से जिस पाकक्रिया  
सन्तान की भी समाप्ति हुई हो, ऐसे मत की अतीत ( भूत ) काल कहते हैं, जैसे उसने चावल  
पका लिया तथा जिस पाकक्रिया के समूह का प्रारंभ हुआ हो और समाप्ति न हुई हो, अर्थात्  
जो चावल पकता हो उसे वर्तमानकाल कहते हैं जैसे 'चावल पका रहा है ।' इनमें जो पाक की  
समाप्ति है वही कृतता ( कर लिया गया ) ऐसे पाकक्रिया कहाता है और ( चिकीर्षिता ) पाक  
करने की इच्छा की जो विषयता है वही कर्तव्यता ( आगे पाक करने का विषयता है । और जो  
पाकक्रिया विद्यमान है ( हो रहा है ) वह क्रियमाणता ( की जा रहा है ) है । अतः इस प्रकार से  
यह पाकक्रिया के समूह में वर्तमान भूत, भविष्य तथा वर्तमान ऐसे तीनों कालों का समाहार  
( मिलन ) चावल को पकाता है, या चावल पकाये जा रहे हैं इस प्रकार वर्तमानकाल के  
व्यवहार से ज्ञान होता है, क्योंकि इस व्यवहार में पाकक्रिया के समूह का समाप्त न होना कहा  
जाता है, नकि पाकक्रिया का आरम्भ होना, न समाप्त होना ( सूत्र के तु शब्द का अर्थ दिखाते  
हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि ) इस कारण वह यह वर्तमानकाल, भूत तथा भविष्य दोनों  
काल, से ( अपवृत्त ) रहित तथा व्यापवृक्त ( सहित ) ऐसे दो प्रकार से जाना जाता है उपरोक्त  
क्रियासमूह के समाप्त पदार्थों की सत्ता से भी वर्तमानकाल की सिद्धि होती है, जैसे द्रव्य है यह  
प्रतीति वर्तमानकाल की सिद्ध कारणी है । पाकादि क्रिया के समूह को अविच्छेद ( समाप्ति न  
होने ) की कहने वाला भी काल भूत भविष्य तथा वर्तमान तीनों कालों से युक्त होता है—जैसे  
पकाता है, पारता है इस प्रतीति में भूतकाल से जिस क्रिया का आरम्भ हुआ है तथा भविष्यकाल  
में जो समाप्त होगी और वर्तमानकाल में हो रही है । इसी प्रकार आगे गमन करने रूप अर्थ को  
विषय से समाप्त हो जाने वाली गति आदि की लक्षण 'यद् गम्यते जायते' ऐसा अनेक प्रकार का  
व्यवहार भी विकाल के सम्बन्ध से होता है ऐसा स्वयं जान लेना चाहिये । अतः वर्तमानकाल है  
यह सिद्ध होता है ॥ ४४ ॥

अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानाभिद्धिः ॥ ४५ ॥

अत्यन्तसाधर्म्यादुपमानं न सिध्यति । न चैव भवति यथा गौरैव गौरिनि ।  
प्रायसाधर्म्यादुपमानं न सिध्यति । न हि भवति यथाऽनडवान्तेव मदिप इति ।  
एकदेशसाधर्म्यादुपमानं न सिध्यति, न हि सर्वेषां सर्वमुपमीयत इति ॥ ४५ ॥

प्रसिद्धसाधर्म्यादुपमानमिद्वैर्यथोक्तदोषानुपपत्तिः ॥ ४६ ॥

#### (८) उपमानपरीक्षाप्रकरण

( इस प्रकार अनुमान परीक्षा करने के पश्चात् तृतीय उपमान नामक प्रमाण की परीक्षा के लिये पूर्वपक्षिमत से सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थ**—अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यात् = अत्यन्त (अधिक) प्रायः (प्रायः) होने वाला, तथा एकदेश को लेकर समानधर्म से, उपमानाभिद्धिः=उपमानप्रमाण की सिद्धि नहीं हो सकती ॥ ४५ ॥

**भाषार्थ**—‘जैसी गो है वैसा ही गवय होता है’ ऐसे अनिदेश गवय को जानने वाले आरण्यवासी ने कहे हुए वाक्य के अर्थ के स्मरण की सहायता में गवय को देख कर लगभग गौ को समानरूपता को देख साधन योग्य—यह गवय कहता है ऐसे गवय शब्द तथा उनको आने के वाच्यवाचककल्पमन्वन्ध—का सिद्ध करना उपमानप्रमाण होता है ऐसा सिद्धान्ती को उपमानप्रमाण पृथक् मानने में शुक्ति है, किन्तु यह नहीं हो सकता, क्योंकि उपरोक्त जैसे गौ होती है वैसा ही गवय (नीलगाय) होती है इस वाक्य में अत्यन्त अधिक गौ तथा गवय का समानधर्म सिद्धान्ती को विवक्षित है, अथवा प्राधिक (कुछ थोड़ा ना), या एकदेश (एक भाग) को लेकर साधर्म्य का सिद्धान्ती को कहने की इच्छा है किन्तु पक्ष से उक्त साधर्म्य उदाहरण नहीं बन सकता । अतः सिद्धान्ती का उपमानप्रमाण पृथक् मानना असमर्थ है ॥ ४५ ॥

• ( ४५ वें सूत्र की व्याख्याकार पूर्वपक्षी के मत से व्याख्या करते हैं कि )—सिद्धान्ती का असम (अतिअधिक) समानधर्म से उपमानप्रमाण सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि जैसी गौ है वैसी गो है ऐसा गौओं का अनिअधिक समानधर्म को लेकर उपमा नहीं दी जाती । प्रायिक तथा अधर्म से मा उपमानप्रमाण का सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि प्रायः होने वाले, शूद्र (संज्ञा), पुत्र आदि समानधर्म को लेकर जैसा अनृष्ट (बुरा) है वैसा मदिप (मैल) है ऐसी भी उपमा नहीं दी जाती तथा एकदेश से समानधर्म को लेकर भी उपमा नहीं दी जाती क्योंकि संपूर्ण पदार्थों में कुछ न कुछ समानधर्म होता है इस कारण संपूर्ण पदार्थों की संपूर्ण पदार्थों की उपमा नहीं दी जाती । इस कारण सिद्धान्ती का उपमान नामक पृथक् प्रमाण नहीं हो सकता ॥ ४५ ॥

उपरोक्त पूर्वपक्षी के अक्षेप का सूत्रकार परिहार करते हैं—

**पदपदार्थ**—प्रसिद्धसाधर्म्याद=लोक में प्रसिद्ध सम साधर्म्य को लेकर, उपमानसिद्धिः = उपमान नामक पृथक् प्रमाण सिद्ध होने के कारण, तथोक्तदोषानुपपत्तिः=पूर्वपक्षमत से जैसे दोष दिये हैं वे नहीं हो सकते ॥ ४६ ॥

**भाषार्थ** प्रकरणादिकों की अपेक्षा रखने वाला ही वाक्य अपने अर्थ को कहता है, अर्थात् केवल वाक्य, उसी प्रकारादिकों के अनुसार कहाँ कहाँ अर्थजन सादृश्य वा, कहाँ कहाँ प्राक साधर्म्य का तथा कहाँ कहाँ एकदेश में समानधर्म का ज्ञान होता है, और प्रमाण में सिद्ध प्राप्ति को मदिप, अथ आदि का ज्ञान है, किन्तु गवय (नीलगाय) का ज्ञान नहीं है, उन्नी नगावाही को गवय का ज्ञान होने को लिये आरण्य में रहने वाला पुरुष जैसा गौ होता है वैसा

न साधर्म्यस्य कृत्स्नप्रायालपभावमाश्रित्योपमानं प्रवर्तते, किं तर्हि ?  
प्रसिद्धमाधर्म्यात्साध्यसाधनभावमाश्रित्य प्रवर्तते । यत्र चैतदस्ति न तत्रोपमानं  
प्रतिषेद्धुं शक्यम् । तस्माद्यथोक्तदोषो नोपपद्यत इति ॥ ४६ ॥

अस्तु तर्ह्युपमानमनुमानम्—

**प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्षसिद्धेः ॥ ४७ ॥**

ही गवय होता है' ऐसा वाक्य कहता है उस समय मणिपात्रियों के निवृत्ति के लिये भूयः (प्रसिद्ध)  
समानधर्म ही अरण्यवासी कहना चाहता है इस कारण उसके वाक्य के अर्थ को स्मरण करना  
हुआ नगरवासी मणिपात्रियों में गौ का सादृश्य देखता हुआ भी मणिप को गवय नहीं जानता,  
किन्तु गौ के प्रसिद्धसाधर्म्य वाले नील गौ (गवय) को ही गवय है ऐसा जानता है यह सिद्धान्त-  
सूत्र का आशय है ॥ ४६ ॥

( ४६ वें सूत्र की व्याख्या सिद्धान्तिमत से भाष्यकार करते हैं कि )—समानधर्म की संपूर्णता  
( अत्यन्त होना ), प्रायः होना, तथा एकदेश से होना लेकर ( अतिदेशवाक्यरूप ) उपमान-  
प्रमाण की प्रवृत्ति नहीं होती ( अर्थात् साधर्म्य की संपूर्णता या अपूर्णता को ही लेकर अरण्यवासी  
ने 'जैसी गौ होना है वैसी ही गवय होना है' ऐसा नहीं कहा है, क्योंकि समानधर्म का होने का  
कोई नियम नहीं है ) ( प्रश्न )—किसको लेकर समानधर्म से उपमान प्रमाण होता है ? ( उत्तर )—  
लोकव्यवहार में प्रसिद्ध समानधर्म को लेकर गवय का गवय कहना इस साध्य का जैसी गौ  
होना है वैसे ही गवय होना है, इस अतिदेश वाक्यरूप साधना ( हेतु ) रूप धर्म को लेकर  
उपमानप्रमाण की प्रवृत्ति होती है । जहाँ वह प्रसिद्ध साधर्म्य है वहाँ उपमानप्रमाण का निषेध  
नहीं हो सकत, इस कारण पूर्वपक्षों का दिया हुआ दोष नहीं हो सक्ता ( अर्थात् अरण्यवासी  
ने कह हुए वाक्य में जो प्रसिद्ध समानधर्म है वहाँ गवय शब्द तथा गवयरूप अर्थ इन दोनों के  
साध्यवाचकभावस्वरूप सम्बन्ध का साधक होगा, जिसमें पूर्वपक्षों ने दोष में दिखे थे हुए संपूर्ण  
प्रकार से साधर्म्य होना इत्यादिकों का नियम नहीं है किसी स्थल में किसी साधर्म्य को लेकर  
अतिदेशवाक्य की प्रवृत्ति होती है, और वह समानधर्म कैसा है यह प्रकरण से जाना जाता है )

( यद्यपि शाब्दार्थ सम्बन्ध के ज्ञान में अतिदेश वाक्य से भया हुआ सादृश्यज्ञानरूप उपमान कारण  
होता है, तथापि उत्तं पृथक् प्रमाण मानने का आवश्यकता नहीं है, क्योंकि उसका अनुमान-  
प्रमाण में ही अन्तर्भाव मान लेंगे, इस आशय की पूर्वपक्ष सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं  
कि )—नो उपमान नासक प्रमाण अनुमानप्रमाण है वैसा मान लेंगे—

**पदपदार्थ—**प्रत्यक्ष = प्रत्यक्ष नील गाय में देख गौ के सादृश्य से, अप्रत्यक्षसिद्धेः = प्रत्यक्ष  
न होने वाले नील गौ की सिद्धि होती है इस कारण ॥ ४७ ॥

**भावार्थ—**अरण्यवासी ने नगरवासी को कहा हुआ 'जैसी गौ होती है वैसा गवय होना है'  
यह वाक्य प्रत्यक्ष होने वाला नौ से प्रत्यक्ष न देख हुए गवय की कहना है । उक्त वाक्य को  
श्रुतपक्ष की जब नगरवासी प्रत्यक्ष से गवय को देखता है, उस समय उक्त वाक्य के अर्थ के ज्ञान  
से अधिक वह कुछ नहीं जानता । गवय शब्द तथा उसके गवयरूप पदार्थ का साध्यवाचक  
भावस्वरूप सम्बन्ध का भी उक्त वाक्य से ही ज्ञान उसे हुआ है । इस कारण प्रत्यक्ष गौ से अप्रत्यक्ष  
( प्रत्यक्ष न होने वाले ) गवय पदार्थ की ( जिसका गवय शब्द नामवाचक है ) उसकी प्रतीति  
होना अनुमानप्रमाण ही है ऐसा पूर्वपक्ष सूत्र का आशय है ॥ ४७ ॥



यथा धूमेन प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्षस्य बह्वैर्महणमनुमानम्, एवं गवा प्रत्यक्षेणाऽ-  
प्रत्यक्षस्य गवयस्य महणमिति नेदमनुमानाद्विशिष्यते ॥ ४७ ॥

विशिष्यत इत्याह । कथा युक्त्या ?—

नाप्रत्यक्षे गवये प्रमाणार्थमुपमानस्य पश्यामः ॥ ४८ ॥

यदा हायमुपयुक्तोपमानो मोदशी गवा क्षमानमर्थं पश्यति तदाऽयं गवय  
इत्यस्य संज्ञाशब्दस्य व्यवस्थां प्रतिपद्यते न चेदमनुमानमिति । परार्थं चोप-  
मानम्, यस्य ह्युपमेयमप्रसिद्धं तदर्थं प्रसिद्धोभयेन क्रियते इति ।

( ४७ वें सूत्र की भाष्यकार पूर्वपक्षी के मन से व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार प्रत्यक्ष  
दीखने वाले धूम से पर्वत पर प्रत्यक्ष न दीखने वाले बड़ों का ज्ञान अनुमानप्रमाण होता है  
इसी प्रकार प्रस्तुत में नगर में प्रत्यक्ष दीखने वाली गौ से अरण्य में होने से प्रत्यक्ष न दीखने  
वाले गवय ( नीलगाय ) का ज्ञान भी होता है, इस कारण यह अनुमानप्रमाण से पूर्ण दूसरा  
कोई उपमान नायक प्रमाण नहीं है । ४७ ॥

( उक्त पूर्वपक्षी के उत्तर के सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—  
अनुमानप्रमाण से उपमानप्रमाण में विक्षेप है ऐसा सूत्रकार ने कहा है । ( प्रश्न )—किम युक्ति  
( प्रकार ) से ? ( उत्तर )—

**पदपदार्थ**—न = नहीं, अप्रत्यक्ष = प्रत्यक्ष न दीखने वाले, गवये = गवय में, प्रमाणार्थ =  
प्रमाण का प्रयोजन, उपमानस्थ = उपमान का, पश्यामः = देखते हैं, इति = इस कारण । ४८ ।

**भाषार्थ**—जब यह उपमानप्रमाण का प्रयोग करने वाला नगरवासी प्राणी गौ को नहीं  
दिखाता है उस समय उपमान नामक प्रमाण का कोई प्रयोजन नहीं होता, किन्तु अतिदेश वाक्य  
की सुनकर वह गौ के दिखाते वाला नगरवासी गौ के प्रसिद्ध समानधर्म वाले गवय ( नीलगाय )  
को प्रत्यक्ष से देखता है उस समय यही गवय है इस प्रकार ज्ञान होने के पश्चात् इस गवय पदार्थ  
को गवय शब्द कहता है ऐसी गवय शब्द तथा गवय के वाच्यवाचकभावस्वरूप सम्बन्ध की  
व्यवस्था की जानती है । यह ऐसा ( गौ के सादृश्य के बल से ) गवय की जानना अनुमानप्रमाण  
से नहीं हो सकता । ४८ ॥

( ४८ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार सिद्धान्त की के मन से कहते हैं कि )—जिस  
समय 'जैसी गौ होती है' ऐसा गवय होता है ऐसा आरम्भिक पुरुष से सुनकर नगरवासी जो  
गवय को नहीं जानता है और जिसमें नगर में गौ की देखा है अरण्य में जाने के पश्चात् वहाँ  
गौ के समानधर्म वाले प्राणी गवय पदार्थ को प्रत्यक्ष से देखता है उस समय वही वह गौ के  
समान गवय पदार्थ है जिसकी गवय शब्द कहता है इस प्रकार गवय शब्द तथा गवय पदार्थ के  
वाच्यता सम्बन्ध की व्यवस्था की जानती है, जो इस प्रकार जानना अनुमानप्रमाण  
नहीं हो सकता है ( अर्थात् गवय पदार्थ है 'संज्ञी' विपर्यय अर्थ, जिसका 'जैसा गौ होती है'  
ऐसा गवय होता है' इस आरम्भिक पुरुष से ज्ञान नहीं होता, किन्तु इस वाक्य से कोई अरण्य में  
ऐसा प्राणी है इतना ही बोध नगरवासी को होता है । और इस वाक्य में रहने वाला गवय  
शब्द गौ के सादृश्य का बोधक है, क्या कि गौ के सादृश्य को कहने का गवय शब्द में शक्ति है  
यह उस नगरवासी की समिति का ज्ञान नहीं हुआ है । सादृश्य 'संज्ञी' विपर्यय अर्थ भी  
नहीं है । इस कारण अरण्य में जाकर नगरवासी ने प्रत्यक्ष देखे हुए ही गवय में गवयत्व जाति

परार्थमुपमानमिति चेद् न । स्वयमध्यवसायात् । भवति च भोः स्वयम-  
ध्यवसायः यथा गौरेवं गवय इति । नाध्यवसायः प्रतिषिध्यते उपमान तु तन्न  
भवति 'प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम्' । न च यस्योभय प्रसिद्धं तं  
प्रति साध्यसाधनभावो विद्यत इति ॥ ४८ ॥

अथापि—

तथेत्युपसंहारादुपमानसिद्धेर्नाविशेषः ॥ ४९ ॥

का प्रत्यक्ष होने के कारण संज्ञा ( गवय शब्द ) तथा संज्ञा ( गवयरूप पदार्थ ), इन दोनों का  
परस्पर बोधव्यवचकभावरूप सम्बन्ध होता है यही उपमान नामक तृतीय प्रमाण का प्रयोजन  
है, अतः उपमान भी अनुमान से भिन्न तीसरा प्रमाण मानना चाहिये । ( यहाँ पूर्वपक्षी ऐसी  
सिद्धान्ती को आपत्ति दे सकता है कि—'उपमान नामक प्रमाण पर ( दूसरे ) के लिये होता है  
ऐसा यदि कहो तो यह नहीं हो सकता, क्योंकि स्वयं निश्चय होता है । हे सिद्धान्ती ! स्वयं भी  
'जैसी गौ होनी है वैसा गवय होता है' ऐसा निश्चित ज्ञान होता है, अतः सिद्धान्ती का उपमान-  
प्रमाण परार्थ ( दूसरे के लिये ही होता है ऐसा कहना असंगत है ) अर्थात् यदि उपमानप्रमाण  
दूसरे के लिये हो तो 'जैसी गौ होती है वैसा गवय होता है' यह वाक्य ही यदि दूसरे को ही  
निश्चय कर वे तो यह परार्थ हो होगा, किन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि इस वाक्य के कहने वाले  
अरण्यवासी को भी इससे नागरिक के समान निश्चित ज्ञान होता है, तस्मात् स्वार्थ ( अपने  
लिये भी ) उपमानप्रमाण हो सकता है इस कारण अनुमान से उपमान में अत्यन्त भेद नहीं हो  
सकता ऐसा पूर्वपक्षी का आक्षेप है । ( इस आक्षेप का समाधान करते हुए आक्षेपकार कहते  
हैं कि )—हम ( उक्त वाक्य से ) अध्यवसाय ( निश्चित ज्ञान ) का खण्डन नहीं करते, किन्तु  
यह उपमान नहीं होता ऐसा कहते हैं क्योंकि प्रसिद्ध गौ के साधर्म्य ज्ञान के कारण यह गवय  
पद का अर्थ है ऐसी साध्य की सिद्धि करना उपमानप्रमाण होता है । जिस प्राणी को दोनों गौ  
तथा गवय का ज्ञान है उसके लिये गौ के साधर्म्य से गवय पद के अर्थ की सिद्धि होना यह साध्य-  
साधनभाव नहीं हो सकता ( अर्थात् उपरोक्त अध्यवसाय 'जैसी गौ होनी है वैसा गवय भी होता  
है' इस वाक्य के कहने वाले अरण्यवासियों के लिये उपमानप्रमाण नहीं होता यह सिद्धान्ती का  
आक्षेप है ) ॥ ४८ ॥

( अनुमानप्रमाण से उपमानप्रमाण में विशेषता को सिद्ध करने वाले सिद्धान्ती के और  
युक्ति देने वाले सिद्धान्ती के सूत्र का अवतरण माध्यकार देते हैं कि ) और भी—

पदपदार्थ—तथा इति = वैसा होता है, इस प्रकार, उपसंहारात् = उपसंहार ( मगन ) होने  
से, 'यथा न सिद्धः' = उपमान नामक पृथक् प्रमाण की सिद्धि होने के कारण, नन्नन्दां ही, अविशेषः =  
दोनों में समानता ॥ ४९ ॥

भावार्थ—जिस प्रकार अनुमान में 'जैसा धूम है वैसा अग्नि है' ऐसा ज्ञान नहीं होता, और  
उपमान में जैसी गौ है वैसा गवय होता है ऐसा ज्ञान होता है, अतः अनुमान तथा उपमान  
नामक दोनों प्रमाणों में विशेष ज्ञान ही है यह नहीं हो सकता, इस कारण अनुमान के समान  
उपमान भी तीसरा पृथक् प्रमाण है यह सिद्ध होता है ॥ ४९ ॥

तथेति समानवर्गोपसंहारादुपमानं सिध्यति नानुमानम् । अयं चानयो-  
विशेष इति ॥ ४६ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैरुपमानपरीक्षणम् ।

शब्दोऽनुमानमर्थस्यानुपलब्धेरनुमेयत्वात् ॥ ५० ॥

शब्दोऽनुमानं, न प्रमाणान्तरं, कस्मात् ? शब्दार्थस्यानुमेयत्वान् । कथम-  
नुमेयत्वम् ? प्रत्यक्षताऽनुपलब्धेः । यथाऽनुपलब्धमानो लिङ्गी मितेन लिङ्गेन  
पश्चान्मीयत इति अनुमानम् । एवं मितेन शब्देन पश्चान्मीयतेऽर्थोऽनुपलब्ध-  
मान इत्यनुमानं शब्दः ॥ ५० ॥

इतश्चानुमानं शब्दः—

( ४९ वें सूत्र की भाष्यकार सिद्धान्तिमत से व्याख्या करते हैं कि )—‘वैसी भी होता है  
वैसा नवय होता है’ इस प्रकार के उपसंहार के कारण उपमानप्रमाण की सिद्धि होती है और  
अनुमान में उक्त उपसंहार नहीं होता, यही अनुमान तथा उपमान इन दोनों प्रमाणों में  
विशेष है । ४९ ॥

### ( ९ ) शब्दपरीक्षाप्रकरण

( कसप्रस चतुर्थ प्रमाण शब्द की परीक्षा करने के लिये पूर्वपक्षा के मत से शब्द के  
समान्य लक्षण की परीक्षा करने के लिये पूर्वपक्षा के मत से सूत्रधार कहते हैं )—

**पदपदार्थः**—शब्द. = शब्द, अनुमान = अनुमान है, अर्थस्य = शब्द के अर्थ का, अनुपलब्धे =  
प्रत्यक्ष से ज्ञान न होने के कारण, अनुमेयत्वात् = अनुमान से सिद्ध होने की योग्यता होने से ५० ।

**मावार्थः**—किसी भी शब्द के अर्थ का प्रत्यक्ष से ज्ञान नहीं होता इस कारण घटादि शब्द से  
उससे कहे जाने वाले घटादि पदार्थ की अनुमानप्रमाण से सिद्धि होती है, यह पूर्वपक्षा का  
आशय है ( अर्थात् जो ज्ञान प्रत्यक्ष से विषय की नहीं ज्ञाना हुआ प्रत्यक्ष के पश्चात् रूपत्र  
होता है वह अनुमानप्रमाण कहलाता है, जैसे अग्नि यन्त्र भूग का ज्ञान, ऐसा ही शब्दज्ञान भी है  
अतः वह अनुमानप्रमाण है, इस कारण अनुमान से भिन्न चतुर्थ शब्द नाम का कोई प्रमाण नहीं  
हो सकता । ५० ॥

( ५० वें सूत्र की पूर्वसिद्धिमत से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—शब्द नाम का सिद्धान्त  
ने माना हुआ प्रमाण अनुमानप्रमाण ही है, उससे भिन्न कोई प्रमाण नहीं है । ( प्रश्न सिद्धान्ति  
का )—किस कारण ? ( उत्तर पूर्वपक्षा का )—शब्द के अर्थ की अनुमानप्रमाण से सिद्धि होने  
के कारण । ( प्रश्न सि० का ) शब्द का अर्थ अनुमानप्रमाण से कैसे ( क्यों ) सिद्धि होता है ?  
( उत्तर पू० का ) शब्द के अर्थ का प्रत्यक्ष से उपलब्धि न होने के कारण । क्योंकि जिस प्रकार  
न दाहिने बायाँ चक्षुरूप लिङ्गी में व व्याप्तिरूप सम्बन्ध रखने वाले लिङ्ग ( धूम ) से पाना  
अनुमानप्रमाण से जाना जाता है इस कारण वह अनुमानप्रमाण कहलाता है अतः प्रचार अर्थ के  
साथ सम्बन्ध रखने वाले शब्द से भी तत्त्वके अर्थ का प्रमाण ज्ञान होता है, जो प्रत्यक्ष से ज्ञान  
नहीं हुआ या इस कारण शब्द भी अनुमानप्रमाण ही है ५० ।

( शब्द का अनुमानप्रमाण में अन्तर्भाव करने के लिये पूर्वपक्षिमत के दृष्टि से ज्ञान सिद्धि  
करने वाले पूर्वपक्षा के सूत्र का व्यवहारा देने हेतु भाष्यकार कहते हैं कि, इस हेतु से भी शब्द  
अनुमानप्रमाण है—

## उपलब्धेरद्विप्रवृत्तिन्यात् ॥ ५१ ॥

प्रमाणान्तरभावे द्विप्रवृत्तिरूपलब्धिः अन्यथा ह्युपलब्धिरनुमाने अन्यथो-  
पमाने तद्व्याख्यानम् । शब्दानुमानयोस्तूपलब्धिरद्विप्रवृत्तिः, यथानुमाने प्रवर्तते  
तथा शब्देऽपि विशेषाभावादनुमानं शब्द इति ॥ ५१ ॥

## सम्बन्धाच्च ॥ ५२ ॥

शब्देऽनुमानमिति वर्तते । सम्बन्धयोश्च शब्दार्थयोः सम्बन्धप्रसिद्धौ

**पदपदार्थः**—उपलब्धेः = ज्ञान के, अद्विप्रवृत्तिन्यात् = दो भिन्न-भिन्न प्रकार से प्रवृत्ति होने के  
कारण । ५१ ।

**भावार्थः**—दो भिन्न-भिन्न प्रमाण होते हैं उनकी भिन्न-भिन्न प्रकार से ( स्वरूप से ) प्रवृत्ति  
होती है, जैसे उपमानप्रमाण में साधर्म्य के कारण, और अनुमानप्रमाण में व्याप्ति विशिष्ट हेतु से  
साध्य की सिद्धि होती है, ऐसे भिन्न-भिन्न प्रकार के प्रस्तुत में शब्द तथा अनुमान इन दोनों की  
प्रवृत्ति होने में भिन्न-भिन्न प्रकार नहीं हैं, क्योंकि अनुमान में सिद्ध हेतु से जैसे साध्य की सिद्धि  
होती है, वही प्रकार सिद्ध शब्द से अर्थरूप साध्य की सिद्धि होती है, अतः अनुमान में  
अन्तर्भाव होने के कारण शब्द अनुमान से पृथक् प्रमाण नहीं है । ५१ ॥

( ५१ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए पूर्वपक्षी के मत से भाष्यकार कहते हैं कि )—दो भिन्न-  
भिन्न प्रमाण होते हैं उनमें भिन्न-भिन्न प्रकार से प्रवृत्ति होती है । इसी कारण अनुमानप्रमाण में  
( अन्यथा ) दूसरे प्रकार से ( सिद्ध धूमादि हेतु से ) साध्य ( बहिः ) आदि की सिद्धि होती है,  
और उपमानप्रमाण ( अन्यथा ) दूसरे प्रकार से ( सादृश्य से शब्दार्थसम्बन्ध का ज्ञान ) होता है,  
जिसकी पूर्वग्रन्थ में व्याख्या कर चुके हैं । प्रस्तुत में शब्द तथा अनुमान में दो भिन्न-भिन्न प्रकार  
से प्रवृत्ति नहीं होती । अर्थात् जिस प्रकार अनुमानप्रमाण में सिद्ध हेतु धूमादिकों से बहिः की  
सिद्धि किया जाता है उसी प्रकार सिद्ध शब्द से अर्थ की सिद्धि की जाती है, इस प्रकार एक ही  
प्रकार की प्रवृत्ति दोनों में होने के कारण कोई विशेष न होने से शब्द भी अनुमानप्रमाण ही है  
नकि अनुमान से भिन्न ऐसा पूर्वपक्षी के दूसरे हेतु का आशय है । ५१ ॥

( पूर्वपक्षी के मत से शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव करने का तीसरा हेतु सूत्रकार देने हैं )—

**पदपदार्थः**—सम्बन्धोच्चारण = और शब्द तथा अर्थ का परस्पर सम्बन्ध होने से भी । ५२ ।

**भावार्थः**—जिस प्रकार व्याप्तिरूप सम्बन्ध से परस्पर सम्बन्ध हेतु ( धूमादि ) तथा लिङ्गो  
साध्य बहिः आदिकों की व्याप्तिरूप सम्बन्ध के ज्ञान होने पर लिङ्ग ( धूमादि की ) के ज्ञान से  
लिङ्गो ( साध्यबहिः आदि का ) अनुमान होता है, इसी प्रकार परस्पर सम्बन्ध शब्द तथा अर्थ की  
स्वाभाविक सम्बन्ध के ज्ञान के रतते शब्द के ज्ञान से अर्थ का ज्ञान होना भी अनुमानप्रमाण में  
अन्तर्भाव है नकि शब्द अनुमान से पृथक् प्रमाण है । ५२ ॥

( ५२ वें सूत्र की भाष्यकार पूर्वपक्षिसूत्र की सूत्र में आकाक्षिण ( आवश्यक ) वाच्य की  
अनुवृत्ति करने द्वये व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में 'सम्बन्धाच्च' इस हेतु के पश्चात् 'शब्द  
अनुमान है' ऐसे वाच्य की अनुवृत्ति करना ( जना ) जिसमें परस्पर स्वाभाविक सम्बन्ध से  
सम्बन्ध शब्द तथा अर्थ का जिसे ज्ञान रहता है उसी को शब्द के ज्ञान से अर्थ का ज्ञान होने है,  
जिस प्रकार व्याप्तिरूप सम्बन्ध से परस्पर सम्बन्ध हेतु ( धूमादि ) तथा बहिः आदि साध्य का  
जिन्हें व्याप्तिरूप सम्बन्ध का ज्ञान रहता है उसी को लिङ्ग धूमादिकों के प्रत्यक्ष ज्ञान से लिङ्गो



शब्दोपलब्धेरर्थग्रहणं यथा सम्बन्धयोर्लिङ्गलिङ्गिनोः सम्बन्धप्रतीतौ लिङ्गोपलब्धौ  
लिङ्गिग्रहणमिति ॥ ५२ ॥

यथावदर्थस्यानुमेयत्वादिति तत्र—

**आप्तोपदेशसामर्थ्याच्छब्दादर्थमप्रत्ययः ॥ ५३ ॥**

( माध्य ) वह आदि का ज्ञान अनुमान द्वारा होता है, अतः शब्द अनुमान से भिन्न प्रमाण नहीं हो सकता ( वहाँ पर प्रथम सूत्रकार ने शब्द की अनुमान में अन्तर्भाव होने की ही परीक्षा की है ) किन्तु जब तक शब्द के प्रमाण होने की परीक्षा न की जाय, तब तक उस शब्दप्रमाण की अनुमानप्रमाण में अन्तर्भाव होने की परीक्षा करना असंभव है इस कारण वातिककार ने प्रथम शब्द के प्रमाण होने का ही परीक्षा की है जिसमें पूर्वपक्ष का आशय यह है, कि जिसके रहते यथार्थ ज्ञानरूप प्रमा होता ही है, और न रहने पर नहीं होती है वही प्रमाण कहा जाता है, क्योंकि वह सार्थ ज्ञानरूप प्रमा का अत्यन्त साधक होने के कारण कारण हो सकता है किन्तु जब तक शब्द का अवगण न हो तब तक शब्द की सत्ता के रहने पर भी सार्थ ज्ञानरूप प्रमा नहीं होती, जिससे उसका प्रमा में अत्यन्त साधक होना नहीं बनता । तथा प्रमाण होना विषय के सम्बन्ध से भी व्याप्ति रखती है वह ( विषय सम्बन्ध ) शब्द में न रहने के कारण उसमें प्रमाण होना भी नहीं रह सकता । क्योंकि प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष ऐसे दो प्रकार के विषय होते हैं । जिसमें प्रथम प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय होता है और जो प्रत्यक्ष नहीं होता वह व्याप्ति सम्बन्ध वाले लिङ्ग ( हेतु ) से जाना जाता है चाहे व्याप्ति सम्बन्ध की आवश्यकता हेतु साध्य की सिद्धि करने में न रखें तो चाहे जिससे चाहे जिसका बोध होने लगेगा । जिससे यह सिद्ध होता है कि सभी प्रत्यक्ष न होने वाले पदार्थों की अनुमानप्रमाण से व्याप्ति है; अतः शब्द का कोई विषय न होने के कारण भी शब्द प्रमाण ही नहीं हो सकता । अतः प्रत्यक्ष और अनुमान इन दोनों प्रमाणों से भिन्न प्रकार वाला शब्द प्रमाण ही नहीं है, और यदि ही तो उपरोक्त प्रकार से अनुमानप्रमाण में ही अन्तर्भाव हो जाता है । उन ही प्रमाणों में से भी किस प्रमाण में शब्द का अन्तर्भाव है ऐसी ज्ञाना होने पर अनुमानप्रमाण में ही शब्द का अन्तर्भाव है ऐसा ५० से ५२ तक के तीन सूत्रों में पूर्वपक्षी का आशय है ॥ ५२ ॥

( उक्त पूर्वपक्ष का समाधान करने वाले सिद्धान्त सूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हुये कहते हैं कि )—जो पूर्वपक्षी ने कहा था कि शब्द से अर्थ का अनुमान होता है । वह नहीं हो सकता—

**पदपदार्थः—**अप्तोपदेशमर्थ्यात् = सत्य कहने वाले आप्तपुरुष के उपदेश के बल से, शब्दार्थ = शब्द से, अर्थमप्रत्ययः = शब्द के अर्थ का निश्चित ज्ञान होता है । ५३ ।

**भावार्थः—**स्वर्ग श्लोक है, अप्सरा है इत्यादि वाक्य से प्रत्यक्ष न होने वाले स्वर्ग आदि पदार्थों का केवल शब्द से ही निश्चय नहीं होता, किन्तु यह वाक्य आप्त मरत्यवक्ता पुरुष का वचन है यह ज्ञानका सुत्रने वाले प्राणी को ही स्वर्गादि अप्रत्यक्ष पदार्थों की सत्ता का निर्णय होता है, अनुमानप्रमाण ऐसा नहीं होता, अतः अनुमान से शब्द में विलक्षणता होने से शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव नहीं हो सकता ॥ ५३ ॥

( इस सिद्धान्तसूत्र ने माध्य तथा वातिककार ने सामान्य रूप से सिद्धान्त को लेकर आप्तकता होना तथा न होना यह विशेष लेकर शब्द तथा अनुमानप्रमाण के भिन्न होने का हेतु दिया है, वस्तुतः जो अत्यन्त ही पूर्व में कहाँ भी नहीं देखे गये हैं ऐसे स्वर्ग, अपूर्व तथा देवनादिक वच्य के अर्थ के ही विषय होते हैं, नकि हम जीवों के ये प्रत्यक्ष होते हैं तथा उनकी सिद्धि होने में

स्वर्गः, अप्मरसः, उत्तराः कुरुवः, सप्त द्वीपाः, समुद्रो लोकसन्निवेश इत्येवमादेरप्रत्यक्षस्यार्थस्य न शब्दमात्रात्प्रत्ययः, किं तर्हि ? आप्तैरयमुक्तः शब्द इत्यतः सम्प्रत्ययः विपर्यये सम्प्रत्ययाभावाद्, न त्वेवमनुमानमिति । यत्पुनरुपलब्धेरद्विप्रवृत्तित्वादिति । अयमेव शब्दानुमानयोरुपलब्धेः प्रवृत्तिभेदः तत्र विशेषे सत्यहेतुविशेषाभावादिति ।

यत्पुनरित् सम्बन्धाच्चेति, अस्ति च शब्दार्थयोः सम्बन्धोऽनुज्ञातः, अस्ति च प्रतिपिद्धः । अस्येदमिति पक्षीर्वाशप्रस्य वाक्यस्यार्थविशेषोऽनुज्ञातः,

कोट लिङ्ग (साधक) हेतुका होने से अनुमान क द्वारा भा प्रवृत्ति नहीं हो सकता, क्योंकि बिना व्याप्तिरूप सम्बन्ध के सम्बन्धी के ज्ञान के व्याप्ति सम्बन्ध क प्रवृत्ति नहीं हो सकता । और वाक्यार्थ के यथार्थ ज्ञान में तो पदार्थ स्मरणरूप अवान्तर व्यापार के द्वारा पद ही कारण होते हैं, अतः पदार्थ स्मरणरूप व्यापार के द्वारा अनेक सम्बन्ध को सूचित करने वाले पद ही वाक्य के अर्थज्ञान में प्रमाण होते हैं, किन्तु वे पद के धर्म न होने से सिद्ध नहीं हो सकते । पदों में वाक्यार्थ के बोध कराने के लिये स्मरण को उत्पन्न करना भी माना गया है अतः यह भी किसी दूसरे सम्बन्ध को सूचित नहीं करता । देखो यहाँ सधोन्कार ने हम सिद्धान्तमूत्र की समालोचना की है ॥ ५३ ॥

( ५३ वें सिद्धान्तमूत्र की भाष्यकार ऐसी व्याख्या करते हैं कि )—स्वर्ग है, अप्सरा है, उत्तर-कुरुदेश है, संपूर्ण संसाररूप भूमण्डल सात जवू आदि द्वीप (शृणु) तथा सात समुद्रों से व्युत्पन्न है, इत्यादि प्रत्यक्ष न होने वाले पदार्थों का (आप्तविशेषपरहित) केवल सामान्य रूप शब्द से निश्चय नहीं होता (प्रश्न)—तब कैसे होता है ? (उत्तर)—किन्तु स्वर्गादि पदार्थों को कहने वाले इन स्वर्गादि शब्द सत्य अर्थों की प्रसिद्धि की इच्छा वाले सत्यवत्ता आप्त पुरुषों से ये शब्द कहे गये हैं इस कारण स्वर्गादि पदार्थों की भत्ता का सुगमे व ले प्राप्ति को निश्चित ज्ञान होता है, यदि इसके विपरीत सामान्य रूप से कहे हुए ये शब्द हों तो उनसे स्वर्गादि पदार्थों की सत्ता का निश्चित ज्ञान नहीं होता, किन्तु अनुमानप्रमाण ऐसा नहीं है, (यदि ऐसा हो तो दूसरे को केवल प्रतिष्ठा से साध्य की सिद्धि होने लगेगी) । आगे क्रम से दूसरे तीसरे दिये हुए पूर्वपक्षी के शब्द के अनुमान में अन्तर्भाव सिद्ध करने वाले हेतुओं का अनुवाद कर खण्डन करत हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) जो अनुमान तथा शब्द से होने वाले ज्ञान में प्रकाश गिर नहीं है ऐसा पूर्वपक्षी ने द्वितीय हेतु दिया था—यही तो शब्द तथा अनुमान से होने वाले ज्ञानों में (प्रवृत्ति) प्रकार का भेद है—कि उपरोक्त प्रवृत्ति का भेद रहते पूर्वपक्षी का विशेष नहीं है यह हेतु देना हनु नहीं हो सकता, और जो शब्द तथा अर्थ का स्वाभाविक सम्बन्ध होने से धूम से बहिर्ज्ञान के समान शब्द से अर्थ का ज्ञान अनुमान ही है ऐसा पूर्वाक्षा ने कहा था—इसका यह उत्तर है कि—शब्द तथा अर्थ का सम्बन्ध सिद्धान्ती मानता भी है और खण्डन भी करता है, क्योंकि 'इस शब्द का यह अर्थ है' इस प्रकार भेद की कहने वाली यथा विनक्ति त युक्त इस वा य का व ल्यवाचकभावस्वरूप विशेष सम्बन्ध नियमित माना है, और भीनासको ने माने हुए शब्द तथा अर्थ का परस्पर प्रसि (स्वाभाविक) रूप सम्बन्ध नहीं माना है, (अर्थात् शब्द तथा अर्थ का स्वाभाविक सम्बन्ध नही होता, जब कि वह ( १ ) तत्वात्म्य ( शब्द तथा अर्थ का अनेक रूप ) हो, ( २ ) व्ययवा प्रत्याख्य ( बोध कर से योग्य, ( प्रत्ययक ) बोधक रूप हो वा ( ३ ) प्रसि ( स्वाभाविक ) रूप हो । जिनमें से प्रत्यक्ष लक्षण के 'अभ्यपदेश्य' इस

प्राप्तिलक्षणस्तु शब्दार्थयोः सम्बन्धः प्रतिषिद्धः । कस्मान् ?

प्रमाणतानुपलब्धेः ।

प्रत्यक्षतस्तावच्छब्दार्थप्राप्तेर्नोपलब्धिरतीन्द्रियत्वात् । येनेन्द्रियेण गृह्यते शब्दस्तस्य विषयभावमतिवृत्तोऽर्थो न गृह्यते । अस्ति चातीन्द्रियविषयभूतोऽप्यर्थः समानेन चैन्द्रियेण गृह्यमाणयोः प्राप्तिर्गृह्यत इति । प्राप्तिलक्षणे च गृह्यमाणे सम्बन्धे शब्दार्थयोः शब्दान्तिके वाच्यः स्यात्, अर्थान्तिके वा शब्दः स्याद्, उभयं बोधयत् ॥ ५३ ॥

अथ खल्वयम्—

पूरणप्रदाहपाटनानुपलब्धेश्च सम्बन्धाभावः ॥ ५४ ॥

पद से ही शब्द तथा अर्थ का भेद न होना तो स्थापन हो जा जाता है, अतः शब्दप्रमाण की प्रत्यक्षप्रमाण से एकता न हो नहीं सकती । दूसरे प्रत्याय्य प्रत्यायक ( बोध्य-बोधक ) रूप उपस्थिति से होने वाले शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध का आगे खण्डन करेंगे । अतः वहाँ पर भाष्यकार ने प्राप्तिलक्षण सम्बन्ध ही का खण्डन किया है । ( इसी प्राप्तिलक्षण शब्द तथा अर्थ का सम्बन्ध न होने को प्रत्यक्षपूर्वक सिद्ध करने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—( प्रश्न )—किस कारण शब्द तथा अर्थ के प्राप्तिलक्षण सम्बन्ध का नैयायिकों ने निषेध किया है ? ( उत्तर )—किसी प्रमाण से ज्ञान न होने के कारण । क्योंकि प्रत्यक्षप्रमाण से शब्द तथा अर्थ की परस्पर प्राप्ति का अतीन्द्रिय होने के कारण ज्ञान नहीं होता । कारण यह कि जिस अतीन्द्रिय से शब्द का ग्रहण होता है उसके विषय न होने वाला उस शब्द का अर्थ तक नहीं होता । क्योंकि इन्द्रियों से गृहीत न होने वाले अतीन्द्रिय विषयरूप में पदार्थ होते हैं ( यह अतीन्द्रिय विषय शब्द का ग्रहण करने वाले अतीन्द्रिय से गृहीत न होने वाला, तथा सम्पूर्ण इन्द्रियों से गृहीत न होने वाला ऐसा दो पदार्थ का होता है ) और समान ही इन्द्रिय से जाने वाले पदार्थों का ही परस्पर प्राप्ति का प्रमाण होता है, इस कारण शब्द तथा अर्थ का भीमासक्तों को अभिमत प्राप्तिलक्षण सम्बन्ध नहीं हो सकता, अतः पूर्वपक्षा के शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव करने में द्वितीय तथा तृतीय भी हेतु मय्यक नहीं हो सकते । ( वहाँ पर भाष्य में 'नगृह्यते' इस पद से यह सूचित होता है कि एक इन्द्रिय से गृहीत होने वाले दो पदार्थों को परस्पर प्राप्ति का ग्रहण होता है, जैसे दो अंगुलियों की प्राप्ति, किन्तु शब्द और अर्थ एक ही इन्द्रिय से गृहीत नहीं होते, अतः जिस शीत से शब्द का ज्ञान होता है उसी से उसके अर्थ का ज्ञान नहीं होता ) ॥ ५३ ॥

( शब्द तथा अर्थ के प्राप्तिलक्षण सम्बन्ध न होने के साधक सिद्धान्तमत के दूसरे हेतु को वर्णन करने वाले शूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) यदि शब्द तथा अर्थ दो अतीन्द्रियों के प्राप्तिलक्षण सम्बन्ध का ग्रहण हो तो शब्द के समीप अर्थ, अथवा अर्थ के समीप में शब्द रहने लगा, अथवा शब्द तथा अर्थ दोनों में रहने लगेंगे, किन्तु निश्चय से यह—

**पदपदार्थ—**पूरणप्रदाहपाटनानुपलब्धेः च = मुख का भर जाना, जलना तथा फट जाना, न होने से, सम्बन्धाभावः = शब्द तथा अर्थ का प्राप्तिलक्षण सम्बन्ध नहीं है । ५४ ।

**आवार्थ—**यदि शब्द तथा अर्थ का प्राप्तिलक्षण स्वाभाविक सम्बन्ध परस्पर में हो तो मोक्षक शब्द के कहते ही मुख मोक्षक ( लड्डुआँ ) से भर जायगा, तथा असि शब्द के कहते ही मुख जलने लगेगा, एवं 'असि' तलवार शब्द के मुख से उच्चारण करते ही मुख फट जायगा । क्योंकि

स्थानकरणाभावादिति चार्थः । न चायमनुमानतोऽप्युपलभ्यते शब्दान्ति-  
केऽर्थ इति । एतस्मिन्पक्षेऽस्यास्यस्थानकरणाच्चारणीयः शब्दस्तदन्तिकेऽर्थ  
इति अत्रान्यसिशब्दोच्चारणे पूर्णप्रदाहपादनानि गृह्यन्ते न च गृह्यन्ते, अग्रह-  
णानुमेयः प्राप्तिरक्षणः सम्बन्धः । अर्थान्तिके शब्द इति स्थानकरणासम्भवाद्  
अनुच्चारणम् । स्थानं कण्ठादयः, करणं प्रयत्नविशेषः तस्यार्थान्तिकेऽनुपप-  
त्तिरिति । उभयप्रतिषेधाच्च नोभयम् । तस्मान्न शब्देनार्थः प्राप्त इति ॥ ५४ ॥

### शब्दार्थव्यवस्थानादप्रतिषेधः ॥ ५५ ॥

मीमांसक के मत में जहाँ शब्द होता है, वहाँ उसका अर्थ भी प्राप्त होता ही है वन शब्द  
तथा अर्थ का परस्पर प्राप्ति स्वरूप स्वाभाविक सम्बन्ध नहीं हो सकता । ( यदि वहाँ पर इन्द्रिय के  
परिचय होने से अप्रत्यक्ष शब्द के अर्थ की अनुमान से ही सिद्धि माँगे ऐसा पूर्वपक्षों यह तो,  
ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि क्या शब्द अर्थ के देश में जाता है, क्या अर्थ शब्द के देश में,  
अथवा दोनों के देश में जाते हैं ये विषय नहीं बन सकते । क्योंकि मोदक शब्द का उच्चारण  
करने का मोदक मुख में भर जाय ऐसा देश है देगा, लेकिन ऐसा नहीं होता, वतः शब्द के  
देश में अर्थ नहीं जाता, और शब्द में तो गति ही नहीं है इत्यादि भाष्यकार ने अस्मिमाध्य ने  
स्पष्ट कहा है ॥ ५४ ॥

( ५४ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार सूत्र में दिये हुए 'च' शब्द का अर्थ दिखाने  
हैं कि )—सूत्र में दिये च शब्द का तात्त्विक, कण्ठ आदि अव्ययवाचि वर्णों के स्थान तथा प्रयत्नरूप  
करण के भी अभाव से ऐसा अर्थ है । शब्द के समीप अर्थ रहता है यह ऐसा, अनुमानप्रमाण  
से या ज्ञान नहीं होता, शब्द के समीप अर्थ रहता है । वह भी इस पक्ष में भी मुख्य न वर्णों के  
उच्चारण के तात्त्विक, कण्ठ आदि स्थान तथा प्रयत्नविशेष रूप करणों से उच्चारण करने के योग्य  
शब्द और उसके समीप अर्थ है इस कारण अन्न ( मोदकादि ), अग्नि, तथा अस्ति ( खड्ग ), दत्त  
शब्दों का उच्चारण कहते ही उच्चारण करने वाले प्राणी के मुख मोदकादि अन्न से भर जाना,  
जलना तथा फटना इनका क्रम से ग्रहण होने लगेगा, किन्तु ऐसा नहीं होता, इस कारण भी  
मीमांसकों को अस्मिमाध्य शब्द तथा अर्थ का प्राप्तिरूप सम्बन्ध अनुमानप्रमाण से सिद्ध नहीं हो  
सकता । तथा अर्थ के समीप शब्द रहता है इस कारण वहाँ तात्त्विक स्थान तथा प्रयत्नविशेष  
करणों का अभाव होने के कारण शब्द का उच्चारण न होगा । जिसमें कण्ठ तात्त्विक वर्णों के  
स्थान होते हैं । और विशेष प्रयत्न उनके करण होता है । इन दोनों का अर्थ के पास होना नहीं  
ही सकता स्थान तथा करण दोनों का अर्थ में निषेध होने से अर्थ न दोनों ही नहीं हो सकते ।  
इस कारण शब्द से अर्थ स्वाभावतः प्राप्त है यह नहीं हो सकता, इस कारण मीमांसकमत  
असंगत है ॥ ५४ ॥

( शब्द तथा अर्थ का प्राप्तिरूप सम्बन्ध मानने से अन्नदि शब्द का उच्चारण करते ही मुख में  
मोदकादि भर जाय इस सिद्धान्तों के दिये दोषों का खण्डन करने के लिये पूर्वपक्षों के मत से  
सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थः**—शब्दार्थव्यवस्थ तात्त्विक रूप से इस ( पद ) शब्द से इसी ( पद रूप ही ) अर्थ का बोध  
होता है दूसरे पदादि अर्थों का बोध नहीं होता ऐसा नियम होने के कारण, अप्रतिषेधः = शब्द  
तथा अर्थ के परस्पर प्राप्तिरूप स्वाभाविक सम्बन्ध का निषेध नहीं हो सकता । ५५ ।



शब्दार्थप्रत्ययस्य व्यवस्थादर्शनादनुमीयतेऽस्ति शब्दार्थसम्बन्धो व्यवस्थाकारणम् । असम्बन्धे हि शब्दमात्रार्थमात्रे प्रत्ययप्रसङ्गः तस्मादप्रतिषेधः सम्बन्धस्येति ॥ ५५ ॥

अत्र समाधिः—

न सामयिकत्वाच्छब्दार्थसम्प्रत्ययस्य ॥ ५६ ॥

न सम्बन्धकारितं शब्दार्थव्यवस्थानम्, किं तर्हि ? समयकारितं यत्तद्वोचाम । अस्येदमिति पट्टीविशिष्टस्य वाक्यस्यार्थविशेषोऽनुज्ञातः शब्दार्थयोः सम्बन्ध इति समयं तद्वोचाम इति । कः पुनरयं समयः ? अस्य शब्दस्येदम-

**भाषार्थ—**घटादि शब्द से घटादिरूप पदार्थ का ही ज्ञान होता है, दूसरे पटादि पदार्थों का बोध नहीं होता ऐसी व्यवस्था के दिखाने से अनुमान किया जाता है कि शब्द तथा अर्थ की उपरोक्त व्यवस्था का परस्पर शब्द तथा अर्थ का प्राप्तिरूप स्वाभाविक सम्बन्ध है । यदि शब्द तथा अर्थ का प्राप्तिरूप स्वाभाविक सम्बन्ध न माना जाय तो चाहे जिस शब्द से चाहे जिस अर्थ का बोध होने लगेगा, इस कारण प्राप्तिरूप शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध का निषेध नहीं हो सकता ।

( ५५ वें पूर्वपक्षमत के सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि ) घटादि शब्दों से घटादिरूप पदार्थ ही का ज्ञान होता है, दूसरे पट आदि पदार्थों का ज्ञान नहीं होता, ऐसा नियम देखने में आता है, जिससे इस नियम का कारण शब्द तथा अर्थ का परस्पर प्राप्तिरूप स्वाभाविक सम्बन्ध है, ऐसा अनुमान किया जाता है । यदि शब्द तथा अर्थ का यह प्राप्तिरूप परस्पर सम्बन्ध न हो तो संपूर्ण शब्दों से संपूर्ण अर्थों का ज्ञान होने लगेगा । इस कारण शब्द तथा अर्थ के परस्पर प्राप्तिरूप स्वाभाविक सम्बन्ध का निषेध नहीं हो सकता, इस कारण शब्द तथा अर्थ का परस्पर प्राप्तिरूप सम्बन्ध अवश्य है यह मानना पड़ेगा, अतः सिद्धान्ती का इसका खण्डन करना अयोग्य है यह पूर्वपक्षों का आशय है ॥ ५५ ॥

( प्राप्तिरूप शब्द तथा अर्थ का सम्बन्ध मानने के पूर्वपक्षों की दांका के समाधान करने वाले सूत्रकार के सूत्र का अन्वयण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इस पूर्वपक्ष का यह समाधान है—

**पदपदार्थ—**न, ऐसा नहीं, सामयिकत्वात् = बृहज्ज्यपहारादिकों से संकेतकृत होने से, शब्दार्थ-सम्बन्धस्येति = शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध के ॥ ५६ ॥

**भाषार्थ—**सिद्धान्ती शब्द तथा अर्थ के प्राप्तिरूप स्वाभाविक नित्य सम्बन्ध ही का निषेध करते हैं नकि सामान्य रूप से सम्बन्धमात्र का, क्योंकि इस शब्द से यह अर्थ जाना जाता है, इस प्रकार से बृहज्ज्यपहारादिकों से समय ( संकेत ) रूप शक्ति सम्बन्ध शब्द तथा अर्थ का परस्पर होना ही है ऐसा सिद्धान्त सूत्र का आशय है ॥ ५६ ॥

( ५६ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार सिद्धान्ती का मत स्पष्ट करते हैं कि )—प्राप्तिरूप नित्य स्वाभाविक सम्बन्ध से पूर्वोक्त शब्द तथा अर्थ की व्यवस्था नहीं है । ( प्रश्न )—तो किससे है ? ( उत्तर )—समय ( बृहज्ज्यपहारादिकों के संकेत रूप ) सम्बन्ध से शब्दार्थ व्यवस्था होता है । जिससे हम कह चुके हैं कि—इस शब्द का यह अर्थ है इस प्रकार भेदनों का पट्टी विमलित्युक्त धारण का वाक्य नित्यभावस्वरूप शब्द तथा अर्थ का सम्बन्ध सिद्धान्तों मानना है, प्रमा को कहा है उसकी हमें 'समय' संकेतरूप शब्द तथा अर्थ का सम्बन्ध मानना है । ( प्रश्न )—यह सिद्धान्त का समग्ररूप सम्बन्ध क्या है ? ( उत्तर )—इस शब्द से अर्थसमूह का

र्थजातमभिधेयमिति अभिधानमभिधेयनियमनियोगः । तस्मिन्नुपयुक्ते शब्दादर्थ-  
सम्प्रत्ययो भवति । विपर्यये हि शब्दश्रवणेऽपि प्रत्यथाभावः । सम्बन्धवादि-  
नापि चायमवर्जनीय इति । प्रयुज्यमानग्रहणाच्च समयोपयोगो लौकिकानाम् ।  
समयपालनार्थं चेदं पदलक्षणाया वाचोऽन्वाख्यानं व्याकरणम् । वाक्यलक्ष-  
णाया वाचोऽर्थो लक्षणम् । पदसमूहो वाक्यमर्थपरिसमाप्ताविति ! तदेवं प्राप्ति-  
लक्षणस्य शब्दार्थसम्बन्धस्यार्थतुषोऽपि अनुमानहेतुर्न भवतीति ॥ ५६ ॥

**जातिविशेषे चानियमात् ॥ ५७ ॥**

**सामयिकः शब्दादर्थसम्प्रत्ययो न स्वाभाविकः । ऋष्यार्यस्तेच्छानां**

जाना है इस प्रकार सृष्टि के प्रारम्भ में ईश्वर ने किया हुआ शब्द तथा अर्थ का वाच्यवाचकभाव-  
रूप नियम । इन सम्बन्ध का ज्ञान द्वारा उपयोग होने पर शब्द से अर्थ का निश्चित ज्ञान  
होता है यदि शब्द तथा अर्थ के उपरोक्त वाच्यवाचकभावरूप सम्बन्ध का ज्ञान न हो, तो  
शब्द के सुनने पर शब्द के अर्थ का ज्ञान नहीं होगा । शब्द तथा अर्थ के प्राप्तिरूप नित्यसम्बन्ध  
माननेवाले ग्रीकों का भी नैयायिकों का माना हुआ यह वाच्यवाचकसम्बन्ध ही शब्द तथा  
अर्थ के सम्बन्ध के निगम का परम उपाय होने से छोड़ने योग्य नहीं है तथा लौकिक व्यवहार  
करनेवाले पुरुषों का भी जिस अर्थ में वाच्यवाचकभाव सम्बन्ध से जिस शब्द का प्रयोग  
होता है, उसी का ग्रहण होने के कारण इस समय तक ( सकृत्कृत सम्बन्ध ) का उपयोग हो रहा  
है इन सकृत्कृत सम्बन्ध का पालन करने के लिये ही पदस्वरूप शब्द को व्याख्या करने के  
लिये व्याकरणशास्त्र की सर्वापि प्राणिनी आदिकों ने रचना का है वाक्यरूप वाणी का अर्थ लक्षण  
होता है । जिसमें एक अर्थ समाप्त होता है ऐसे पदसमूह को वाक्य कहते हैं । अतः इस प्रकार  
शब्द तथा अर्थ के परस्पर प्राप्तिरूप नित्यसम्बन्ध का कुछ अंश का भी उपरोक्त दोनों से अनुमान  
द्राग सिद्ध नहीं होता है । ( अर्थात् ग्रीकों को अभिमत प्राप्तिरूप सम्बन्ध का साधक इति न  
होने के कारण शब्द तथा अर्थ का स्वाभाविक सम्बन्ध न होने से अनुमानप्रमाण से अमेद सिद्ध  
करने हुए व्याप्ति के सिद्धि करने के लिये ग्रीकों का शब्द तथा अर्थ का स्वाभाविक सम्बन्ध  
मानना असंगत है—यह सिद्ध होता है ) ॥ ५६ ॥

( शब्द तथा अर्थ का वाच्यवाचकभावरूप अनित्य ही सम्बन्ध है इसमें सूत्रकार दूसरा  
हेतु देने है )—

**पदपदार्थ—**जातिविशेषे च = विशेष जाति के प्राणियों में भी, अनियमात् = नियम न  
होने के कारण ॥ ५७ ॥

**भावार्थ—**अर्थजाति के लोग जब शब्द का ( दीर्घज्ञ ) ( लम्बे लण्डे ) में प्रयोग करने से  
जब शब्द का दीर्घज्ञ प्रमा अर्थ जानने हैं, और स्तेच्छ लोग उनका प्रियगु ( ककुनी ) ऐसा  
अर्थ करते हैं, यह च अर्थ में प्रयोग न करना शब्द तथा अर्थ का स्वभाविक अर्थ मानने पर  
अर्थ का नियम न होना नहीं बन सकता, क्योंकि स्वगुण के साथ प्रकाश करने का सम्बन्ध रखने  
बल प्रकाश को हमारी कार्यरत मिलकर रसगुण के साथ प्रकाश का सम्बन्ध नहीं बना सकते ।  
जसा यह शब्द, च अनियम समय ( सकृत् ) पक्ष में बन सकता है, क्योंकि सकृत्सम्बन्ध  
प्राणियों के इच्छा के अधीन होता है, जो इच्छा नियमित ( सब प्राणियों की ) नहीं होती ॥ ५७ ॥

( ५७ वें सूत्र की सिद्धान्तगत से भव्यकार व्याख्या करते हैं कि )—शब्द तथा अर्थ का

यथाकाम शब्दविनियोगोऽर्थप्रस्थायनाय प्रवर्तते । स्वाभाविके हि शब्दस्यार्थ-  
प्रस्थायकत्वे यथाकामं न म्याद् यथा तैजसस्य प्रकाशस्य रूपप्रत्ययहेतुत्वं न  
आनिविशेषे व्यभिचरतीति ॥ ५७ ॥

इत्यष्टमि. सूत्रे शब्दसामान्यप्रमाणपरीक्षाप्रकरणम् ।

पुत्रकामेष्टिहवनाभ्यासेषु—

तदप्रामाण्यमनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः ॥ ५८ ॥

समय ( सकेत ) से किया हुआ सम्बन्ध से ही शब्द से अर्थ का निश्चित ज्ञान होता है, नकि प्राप्तिरूप स्वाभाविक सम्बन्ध से । क्योंकि ऋषि, आर्य तथा श्लेच्छ का अपनी अपनी इच्छा के अनुसार अर्थ का ज्ञान होने के लिये शब्दों का प्रयोग करने है । यदि स्वाभाविक निश्चयप्राप्तिरूप सम्बन्ध से शब्द अर्थ का ज्ञान करावे तो अपनी अपनी इच्छा के अनुसार ऋषि आदि शब्दों का प्रयोग न करेंगे, क्योंकि जिस प्रकार प्रदीपादि तैजस प्रकाश, रूप के जानने का कारण होता है, किन्तु वह दूसरे विशेष जाति के रसगुण का प्रकाश करने में व्यभिचारी होता है, ( रस को नहीं प्रकाशित करता ) ॥ ५७ ॥

### ( १० ) शब्दविशेषपरीक्षाप्रकरण

( इस प्रकार सामान्य शब्द की परीक्षा करने के पश्चात् वेदरूप शब्दविशेष की परीक्षा करने के लिये पूर्वपक्षों के सूत्र का अवतरण भाष्यकार करते हैं कि )—पुत्रकामेष्टि ( पुत्र की कामना से यिषे याग ), हवन ( होम ) तथा अभ्यास ( आहुति ) में—

पदपदार्थ—तदप्रामाण्य = वेदरूप शब्दविशेष प्रमाण नहीं है, अनृतव्याघातपुनरुक्त-  
दोषेभ्यः = असत्यता, व्याघात ( विरोध के कारण साथ न हो सकना ) तथा अन्यास आहुति इन  
दोषों के आने से ॥ ५८ ॥

भावार्थ—पूर्व प्रकरण में सामान्य शब्द के प्रमाण होने की परीक्षा करने के पश्चात् वेदरूप शब्द के प्रामाण्य की परीक्षा करते हुये पूर्वपक्षित से सूत्रकार कहते हैं कि वेदरूप शब्दविशेष के वचन में, पुत्र की कामना से पुष्टेष्टि ( पुत्रयाग ) करने पर भी पुत्रप्राप्ति नहीं होनी इस कारण वेद का मिथ्या होना, उदयकाल में हवन की विधि तथा निषेध दोनों के बोधक वेदवाक्य सिद्ध होने से परस्पर व्याघात तथा ग्राह्य समर्थनी मंत्रों में से प्रथम तथा अन्तिम मंत्र का तीन बार कहना इस प्रकार पुनरुक्ति ( बार-बार कहना ) ऐसे दोष होते हैं, अतः शब्दविशेषरूप वेद प्रमाण नहीं हो सकता । ( यहाँ पर सम्पूर्ण ससार के व्यवहार के चलने में मूलकारण आसौपदेशरूप शब्द की अप्रमाण कहना लौक तथा अपने चरित्र के भी विरुद्ध है ऐसा समझकर पूर्वपक्षों न अनुमान में अन्तर्भाव न करने हुए उससे बाहर होने के कारण शब्द में अप्रमाणता ही कही है । इस प्रकार अनुमान से शब्द बाहर है यह सिद्ध होने पर साप्रत शब्द में प्रमाणता मानकर ग्रन्थन किया है, क्योंकि सभी शब्द का अप्रमाण होना पूर्वपक्षों की अभिमत नहीं है यदि हो तो उसके वचन में ही प्रमाणता न होने के कारण व्याघात दोष आ जायगा, इस कारण इक्षर के परमेश्वर की सिद्ध करनेवाले नैयायिकों को अभिमत वेदरूप शब्दविशेष में ही पूर्वपक्षों ने इस सूत्र में आक्षेप किया है । किन्तु सामान्यिक विचार करने से पूर्वपक्षों की सभी शब्दों में अप्रमाणता मानना इष्ट है, यह प्रतीत होता है क्योंकि कुछ उपरोक्त हेतुओं से कुछ वेद के शब्द में अप्रमाण होना सिद्ध कर उनके दृष्टान्त से और भी शब्दों में अप्रमाणता सिद्ध करना अनाशय

तस्येति शब्दविशेषमेवाधिकरुने भगवान् अपिः । शब्दस्य प्रमाणत्वं न सम्भवंत । कस्मान् ? अनृतदापान् पुत्रकामेष्टौ । "पुत्रकाम" पुत्रेष्ट्या यजेत" इति नेष्टौ संस्थितायां पुत्रजन्म दृश्यते । दृष्टार्थस्य वाक्यस्यानृतत्वाद् अदृष्टार्थमपि वाक्यम् "अग्निदोत्रं जुहुयात् स्वर्गकाम" इत्याद्यनृतमिति ज्ञायते ।

विहितव्याघातदोषाच्च हवनं "उदिते होतव्यम् अनुदिने होतव्यम् समयाध्युषिते होतव्यम्" इति विधाय विहितं व्याहन्ति— "श्यावोऽस्याहुतिमभ्यवहरति य उदिते जुहोति, शबलोऽस्याहुतिमभ्यवहरति योऽनुदिने जुहोति, श्यावशबलावस्याहुतिमभ्यवहरता यः समयाध्युषिते जुहोति" । व्याघाताच्चान्यतरन्मिध्येति ।

सिद्ध हो जायगा, क्योंकि संदेह होने से काम पुरुषों का विवेचन करना कठिन है वह पूर्वपक्षी का भूद आशय है । ) ॥ ५८ ॥

( ५८ वें सूत्र की व्याख्या करते हुये भाष्यकार कहते हैं कि ) — इस पूर्वपक्षसूत्र के 'तदप्रमाण्य' इत पद से 'तस्य अप्रमाण्य' उसका अप्रमाण्य इस पक्षी तत्पुरुष समास में सूत्रकार गौतम महर्षि ने वेदरूप विशेष शब्द का ही प्रमाण किया है उस वेद शब्द में प्रमाणता नहीं हो सकती ( प्रश्न ) — क्यों ? ( उत्तर ) — अनृतदोष ( मिथ्या होने का दोष ) होने में । क्योंकि पुत्रकामेष्टि नामक ( जिम् इष्टि ( याग ) से पुत्रप्राप्ति होती है ) प्रकरण में — "पुत्रकामः" पुत्र की कामना करनेवाला प्राणी, 'पुत्रेष्ट्या' पुत्रेष्टि नाम के याग से, 'यजेत' यग करे, ऐसा कहा है किन्तु पुत्रेष्टियाग करने पर कुछ लोगों की पुत्र की प्राप्ति नहीं होती । इस प्रकार प्रत्यक्ष पुत्ररूप फल कहनेवाले इस वाक्य के फल के न दीप्त होने से मिथ्या होने के कारण, अप्रत्यक्ष स्वादि रूप फल को कहनेवाला — "अग्निदोत्रं" अग्निदोत्र नामक याग से "जुहुयात्" हवन करे, 'स्वर्गकामः' स्वर्गफल की कामना करनेवाला मनुष्य 'इत्यादि वाक्य भी मिथ्य हैं, ऐसा जाना जाता है । एवं 'विहितव्याघातदोष' ( एक स्थल में विधान किये कर्म का दूसरे वाक्य में निषेध करना रूप दोष ) से भी ( वेद अप्रमाण है यह सिद्ध होता है ) क्योंकि हवन के प्रकरण में 'उदिते' सूर्योदय होने पर 'होतव्यम्' हवन करना, 'अनुदिने' सूर्योदय होने के पूर्वकाल में 'होतव्यम्' हवन करना, 'समयाध्युषिते' सूर्योदय के सन्धिकाल में, 'होतव्यम्' हवन करना, इस प्रकार हवनों की विधि कहकर सभी हवन-विधि का निषेध द्वारा व्याघात ( विरोध ) भी किया है, कि 'श्यावः' श्याव नाम का देवताओं का कृत्ता, 'अस्य' इस हवन करनेवाले पुरुष के, 'आहुति' हवन की आहुति को, 'अभ्यवहरति' भक्षण करता है, 'यः' जो पुरुष 'उदिते' सूर्योदय होने पर, 'जुहोति' हवन करता है, तथा 'शबलः' शबल नामक कृत्ता, 'अस्य' इस हवन करनेवाले के, 'आहुति' आहुति के द्रव्य को, 'अभ्यवहरति' खा जाता है, 'यः' जो, 'अनुदिने' सूर्योदय के पूर्व ही, 'जुहोति' हवन करता है, एवं 'श्यावशबलो' श्याव और शबल नाम के दोनों कृत्ता, 'अस्य' इस हवन करने वाले पुरुष के, 'आहुति' हवनद्रव्य को, 'अभ्यवहरता' खा जा न है, 'यः' जो पुरुष, 'समयाध्युषिते' सन्धिकाल में हवन करता है । इस प्रकार परस्पर विरोध होने के कारण विधि अथवा निषेध के वाक्यों में एक मिथ्या है यह सिद्ध होता है । ( इसी कारण 'शानौ द्वौ श्यावशबलो वैवस्वतकुलोद्भवौ । ताभ्यां पिण्डं प्रयच्छमि स्यात्तमेतावदिसकौ ॥' अथोद्भववत मनु के कुल में श्याव तथा शबल नाम के दो कृत्ता उत्पन्न हुये हैं, उन दोनों को इस



पुनरुक्तदोषात् । अभ्यासे देश्यमाने "त्रिः प्रथमामन्याह त्रिरुत्तमाम्" इति पुनरुक्तदोषो भवति । पुनरुक्तं च प्रमत्तवाक्यामिति । तस्मादप्रमाणं शब्दोऽनृत-  
व्याघातपुनरुक्तदोषेभ्य इति ॥ ५८ ॥

न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात् ॥ ५९ ॥

नानृतदोषः पुत्रकामेष्टौ कुरुमान् ? कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात् । इत्याद्या पितरौ संयुज्यमानौ पुत्रं जनयत इति । इष्टिः करण साधनम्, पितरौ कर्तारौ, संयोगः कर्म, त्रयाणां गुणयोगात् पुत्रजन्म । वैगुण्याद्विपर्ययः । इष्ट्याश्रयं तावत्कर्म-  
वैगुण्यं समीक्षाश्रेयः, कर्तृवैगुण्यम् अविद्वान् प्रयोक्ता कपूयाचरणश्च । साधनवै-

कारण बलि देना है जिससे यज्ञहवन में वे दोनों बाधक न हो ऐसा धर्मशास्त्र में भी इस विषय में प्रमाण मिलता है, वेद में पुनरुक्ति का भी दोष है । ( इस कारण वेद प्रमाण नहीं हो सकता ) क्योंकि जहाँ पर अभ्यास ( आश्रित ) पढ़ी है—जैसे 'त्रिः' तीन बार, 'प्रथमौ' प्रथम सब को, 'अनुआह' पश्चात् कहा है, 'त्रिः' तीन ही बार 'उत्तमाम्' अंतिम सब कहता है । ऐस. वचन होने में प्रथम तथा अन्तिम मात्र के तीन-तीन बार कहने की विधि के कारण पुनरुक्ति ( बार-बार कहना ) यह दोष आ जाता है, बार-बार कहना तो उन्नत ( पागल ) पुन्य का वाक्य होता है । इस कारण सूत्र में कहे हुये अनृत ( मिथ्या ), व्याघात ( परस्पर विरोध ) एवं पुनरुक्ति ऐसे तीन दोषों के होने में बदरूप शब्द प्रमाण नहीं है ( अर्थात् इष्टान्तरूप से उक्त वाक्यों को दिखाकर एक ही सपूर्ण वेद का कर्ता होने के कारण सपूर्ण वेद-वाक्यों में अप्रामाण्य मिल जाता है ) । ( यहाँ 'तस्य इति शब्दविशेषः' इस भाष्य के वाक्य में सूत्रकार ने 'तदप्रामाण्यं' इस पद से प्रकरण में प्राप्त भी सामान्य शब्द को 'तत्' इस शब्द से पुनः कहा है जिससे यही प्रतीत होता है कि, वेदरूप शब्द में यह प्रमाणता का विचार सूत्रकार कर रहा है, तर्क सामान्य शब्द का, यहाँ तो 'अप्रमाणं शब्दोऽनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः' शब्द सामान्य अनृतवि दोषों से अप्रमाण है ऐसा ही सूत्र करते, यह भाष्यकार का आशय है, ऐसा प्रतीत होता है ) ॥ ५८ ॥

( उक्त वेद की प्रमाणता को आश्रेय का स्पष्टन सूत्रकार ऐसा करते हैं )—

पदपदार्थ—न कुरुमान् नष्ट हो सकता, कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात्—कर्म, कर्ता तथा साधन ( कारणों ) में वैगुण्य ( अपूर्णता ) होने से ॥ ५९ ॥

भावार्थ—पुत्रेष्टि आदि कर्मों से पुत्रादि फल का न दिखाई पड़ना कर्म, कर्ता, तथा साधन के दृष्ट होने रूप बाधा से दूसरे कारणों से भी हो सकता है, अतः पूर्वपक्षा के बड़े हुये अनृतता ( मिथ्या ) आदि दोष नहीं हो सकते, इस कारण अनृतता आदि पूर्वपक्षी के त्रिवे हुये वेद का अप्रमाणता के साधक हनु अस्मिन् दृष्टहंतु है ॥ ५९ ॥

( ५९ वे सत्र को भाष्यकार व्याख्या करत है कि )—पुत्र की कामना से किसे हुये पुत्रयम मे ( अनृत ) मिथ्या होने का दोष नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—याग दिक्प, उमक कर्ता, तथा उमक साधन उपाय में पूर्वरूप से न होने रूप वैगुण्य के कारण पुत्रेष्टियाग करने का पश्चात् माता-पिता के संयोग से पुत्र उत्पन्न होता है । इस कारण पुत्रेष्टि उमक विशेष कारण रूप कारण अर्थात् साधन ( उपाय ) है तथा माता और पिता कर्ता है, और तब दोनों का संयोग कर्म है । इन कारण, कर्ता तथा संयोगरूप तीनों में गुण ( सादृशता ) के सम्बन्ध से पुत्र उत्पन्न होता है और इन तीनों में से किसी एक में भी बिगुणता ( सादृशता न होना ) ही तो पुत्र की

गुण्यं हविरसंस्कृतमुपपन्नमिति । मन्त्रा न्यूनाधिकाः स्वरवर्णहीना इति । दक्षिणा दुरागता हीना निन्दिता चेति । अथोपजनाश्रयं कर्मवैगुण्यं मिथ्यासम्प्रयोगः । कर्तृवैगुण्यं योनिव्यापादो बीजोपघातश्चेति । साधनवैगुण्यम् इष्टावभिहितम् । लोके च “अग्निकामो दारुणी मध्नीयात्” इति विधिव्याख्यम्, तत्र कर्मवैगुण्यं मिथ्याभिमन्थनम्, कर्तृवैगुण्यं प्रज्ञाप्रयत्नगतः प्रमादः, साधनवैगुण्यम् आर्द्रं सुपिरं दार्विति, तत्र फलं न निष्पद्यत इति नानृतदांषः । गुणयोगेन फलनिष्पत्तिदर्शनात्, न चेदं लौकिकाद्वियते “पुत्रकामः पुत्रेष्ट्या यजेत” इति ॥ ५६ ॥

उत्पत्ति में बाधक है । जिसमें से याग में रहनेवाला कर्म का साधन होना रूप वैगुण्य यह है जैसे याग के अङ्गरूप समिधा साकल्य आदि का दूषित होना जिसको समीहाश्रय कहते हैं । याग कर्म के कर्ता का वैगुण्य यह है कि यत्कर्ता का विद्वन् न होना, तथा निषिद्ध आचरण ( कर्म ) करनेवाला होना ( यद्यपि सामर्थ्य होने के कारण विद्वान् ही कर्म का अधिकारी होना है, इसी कारण स्त्रा, शूद्र तथा पशु पक्षा आदि को कर्म में सामर्थ्य न होने के कारण अधिकार नहीं होता । विद्वान् होने पर भी यदि प्राज्ञगता के नाशक अज्ञात्वादि पापकर्म करे तो उसका किया भी यागादि कर्मफल नहीं दे सकना यह आश्रय में ‘कपुय’ निन्दित पद से दिखाया है ) साधन ( उपायरूप विशेष कारण ) की विगुणता यह है जैसे हवनद्रव्य घृत, शाकल्यदि द्रव्य का प्रोक्षित न होना तथा कुत्ते, मार्जार आदि से जल होना तथा यागकर्म के साधक वेदमन्त्रों के न्यून ( कर्म ) अधिक होना तथा स्वर एवं व्यञ्जन वर्णों से रहित होना ( क्योंकि ‘मन्त्रः’ मन्त्र, ‘हीनः’ कम हो, ‘स्वरतः’ स्वर वर्णों से, ‘वर्णतः वा’ अथवा व्यञ्जन वर्णों से, ‘मिथ्याप्रयुक्तः’ मिथ्या प्रयोग किया हुआ, ‘न’ नहीं, ‘सः’ वह मन्त्र, ‘तं अर्थ’ उस अर्थ को, ‘आह’ कहना है, ‘सः’ वह मन्त्र, ‘वाचस्पतः’ वाणी का वाक्य रूप है । ‘यजमान’ याग करनेवाले को, ‘हिनस्ति’ नष्ट कर डालता है, ‘यथा’ जिस प्रकार ‘इन्द्रशत्रुः’ इन्द्र का शत्रु, ‘स्वरतः’ स्वर से, ‘अपराधात्’ अपराधी होने के कारण, ऐसा विद्वानों ने कर्मकाण्ड में कहा है ) । तथा यज्ञ की दक्षिणा देने का धन धूम, चोरी आदि दुष्टव्यापार से प्राप्त होना तथा माछणों को जिस दक्षिणा से स्तोत्र न हो इस कारण हीन हो, तथा सुवर्ण के स्थान में रजत ( चांदी ), तांबा आदि दक्षिणा का द्रव्य हो, यह सब कर्म के साधनों की विगुणता है तथा पुत्र को उत्पन्न करना रूप उपजत कर्म की विगुणता यह होती है जैसे—‘मिथ्यासंप्रयोगः’ मिथ्या प्रयोग करना जैसे—स्त्रीयौनि का दूषित होना, पुत्रप के पार्थ का दूषित होना यह सब कर्ता की विगुणता होता है । साधन की विगुणता याग में ही कहा चुके हैं लोकव्यवहार में भी ‘अग्निकामः’ अग्नि को प्राप्त करने की इच्छा रखनेवाला मनुष्य, ‘दारुणी’ दो लकड़ियों को, ‘मध्नीयात्’ मधन करे । ऐसा अग्नि-प्राप्ति की विधि करनेवाला वाक्य सुनने में आता है । उसमें वास्तविक मधन न करना, यह उस मधनकर्म की विगुणता होती है । तथा बुद्धि एवं प्रयत्न में प्रमाद ( असावधानता ) करना मधनकर्ता का वैगुण्य होता है । कष्ट का भीला होना तथा घुन खाया हुआ होना यह साधन की विगुणता है जिससे अग्नि-रूप फल की प्राप्ति नहीं होती इस कारण अनृत ( मिथ्या ) होना यह दोष नहीं आ सकता, क्योंकि कर्म, कर्ता तथा साधन के पूर्ण मांग होना रूप गुण के सम्बन्ध में रहने पर अग्नि की प्राप्तिरूप फल होता हुआ दिखाई नहीं देता ही है । ‘पुत्रकामः पुत्रपुत्रयाग करे’ यह भी वाक्य उपरोक्त अग्नि को प्राप्ति की विधि के वाक्य से भिन्न नहीं है । ( जैसे—लोकव्यवहार में यदि अग्नि की प्राप्ति

## अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात् ॥ ६० ॥

न व्याघातो हवन इत्यनुवर्त्तते, योऽभ्युपगतं हवनकालं भिनन्ति ततोऽन्यत्र जुहोति तत्रायमभ्युपगतकालभेदे दोष उच्यते "इयावोऽस्याहुतिमभ्यवहरति य उदिते जुहोति" नदिनं विधिभ्रेषे निम्नावचनमिति ॥ ६० ॥

करना है तो दो लकड़ी का ठीक-ठाक मन्थन करो तो अग्नि प्राप्त होगा, इस वाक्य की सुनने वाले ने किये लकड़ी के मन्थन करने में उपरोक्त काष्ठमन्थनकर्ता आदि के पूर्ण साग न होने से अग्नि की उत्पत्ति न हो तो भी मन्थन के पूर्ण साग होने पर अग्नि की प्राप्ति काष्ठमन्थन से होनी ही है अतः उक्त काष्ठमन्थन का विधि वाक्य जैसे अप्रमाण नहीं हो सकता, उसी प्रकार उपरोक्त पुत्रयागादि कर्मों के विधि के वचन यदि कर्ता आदि की विगुणता से पुत्रप्राप्तिफल न हो तब भी कर्म, कर्ता तथा साधन के पूर्ण साग होने पर पुत्ररूप फल की प्राप्ति होती ही है अतः पूर्वोक्त वाक्य अप्रमाण नहीं हो सकते यह यहाँ पर भाष्यकार का लौकिक दृष्टान्त देने में तात्पर्य है ॥ ५९ ॥

पूर्वपक्षी के दिये हुये वेद की अप्रमाणाता के साधक द्वितीय व्याघातदोष का खण्डन करते हुये सूत्रकार कहते हैं—

**पदपदार्थ**—अभ्युपेत्य एक काल में हवन करना स्वीकार कर, कालभेदे = उस काल का भेद करते पर ( छोड़ने पर ), दोषवचनात् = उसकी आहुति की देवताओं या कुल का जाता है यह दोष कहा होने से । ६० ॥

**भाषार्थ**—पूर्वपक्षी ने वेद के अप्रामाण होने में दिया हुआ 'उदिते होतव्यम्' आदि तथा इयावोऽस्याहुतिमभ्यवहरति य 'उदिते जुहोति' अर्थात् सूर्य के उदयकाल के पश्चात् हवन करना जब जो इस काल में हवन करना है उसकी आहुति की देवता कुल का जाता है, इत्यादि वाक्यों के परस्पर विरोध के कारण व्याघातदोष दिया था, वह इस कारण नहीं हो सकता कि जो हवनकर्ता सूर्योदय के पूर्व या पश्चात् अथवा सुषिकाल इन तीनों में से एक काल का नियम मानकर उससे भिन्नकाल में हवन करना है उसके आहुति की देवता तथा शवल् नाम के देवताओं के कुल का जाने हैं ऐसा दोष बताया है अतः पूर्वपक्षी का दिया हुआ व्याघातदोष नहीं हो सकता, क्योंकि जो हवनकर्ता सूर्योदयादिकाल के एक नियम से प्रतिदिन हवन करता है उसके हवनद्रव्य को कुल नहीं खाते अर्थात् दोष नहीं लगता ॥ ६० ॥

( ६० वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इस सूत्र में अपेक्षित 'हवन में व्याघात नहीं होता' ऐसे पद की अनुसृष्टि ( पूर्णता ) करना चाहिये । जिससे जो हवनकर्ता पुनः सूर्योदय होने पर, या उसके पूर्व अथवा सुषिकाल में प्रतिदिन हवन करेगा ऐसा नियम स्वीकार कर उसको छोड़कर दूसरे काल में हवन करता है उस हवन में नियम में स्वीकार किये फल की छोड़कर भिन्नकाल में हवन करने के कारण उसे 'इयाव नामक कृत्ता हवनकर्ता की आहुति को खा जाता है' इत्यादि दोष कहा है वह यह नियमित कर्म की विधि के भ्रष्ट होने से निन्दा का वचन है ( जकि नियमितकाल में ही हवन करनेवाले को यह दोष हो सकता है ) अतः पूर्वपक्षी का व्याघातदोष भी वेद की अप्रमाणा सिद्ध नहीं कर सकता ) । ६० ।

## अनुवादोपपत्तेश्च ॥ ६१ ॥

पुनरुक्तदोषोऽभ्यासे नेति प्रकृतम् । अनर्थकोऽभ्यासः पुनरुक्तम्, अर्थवा-  
नभ्यासोऽनुवादः । योऽयमभ्यासः “त्रिः प्रथमामन्वाह त्रिरुक्तमाम्” इत्यनुवाद  
उपपद्यते अर्थवन्त्यात् । त्रिवचनेन हि प्रथमोत्तमयोः पञ्चदशत्वं सामिधेनीनां  
भवति । तथा च मन्त्राभिवादः “इदमहं भ्रातृव्यं पञ्चदशावरेण वाग्वज्रेणाप-  
बाधे योऽस्मान्द्वेष्टि यं च ययं द्विष्म” इति पञ्चदशसामिधेनीर्वचं मन्त्रोऽभिव-  
दति तदभ्यासमन्तरेण न स्यादिति ॥ ६१ ॥

( तीसरे वेद की अप्रमाणता सिद्ध करने के लिये पूर्वपक्षों के दिये पुनरुक्ततादोष का सूत्रकार  
संयोजन करने हैं ) -

**पदपदार्थः**—अनुवादोपपत्तेः च = और सार्थक आवृत्तिरूप अनुवाद होने से भी । ६१ ।

**आवार्थः**—पूर्वपक्षी ने वेद की अप्रमाणता सिद्ध करने के लिये जो प्रथम मंत्र तथा अन्तिम मंत्र  
को तीन-तीन बार कहने की वेद में विधि होने के कारण पुनरुक्ततादोष दिया है, वह भी नहीं हो  
सकता, क्योंकि हवन के पूर्व अग्नि को प्रज्वलित करने के सामधेनी नामक मन्त्र पञ्चदश ( पचाह )  
ही रह हैं, जिनमें प्रथम तथा अन्तिम मन्त्र को तीन-तीन बार कहे बिना वह पंचदश नहीं हो  
सकते, जिनका शब्द के निवारणार्थ तबन की अग्नि को प्रज्वलित करने के लिए ‘पंचदशावरेण’  
इत्यादि मन्त्र में पन्द्रह बार कहने की विधि की है, अतः यह सार्थक पुनः उक्ति मन्त्रों की होने के  
कारण पुनरुक्तिदोष नहीं हो सकता । क्योंकि बिना प्रयोजन पुनः कहना ही पुनरुक्ति नामक  
दोष कहान है और यदि प्रयोजन हो तो पुनः-पुनः कथन की अनुवाद कहने हैं जो दोष नहीं  
होगा, अतः पूर्वपक्षी का तीसरा हेतु भी असंगत है । ६१ ॥

( ६१ वें सूत्र की व्याख्या करते हुये माध्वकार कहते हैं कि )—इस सूत्र में अभ्यास  
( आवृत्ति ) में पुनरुक्तदोष नहीं आता अतः यह प्रस्तुत विषय है । निरर्थक ( बिना प्रयोजन )  
अभ्यास को पुनरुक्त कहते हैं और प्रयोजन से ‘युक्त’ अभ्यास को अनुवाद कहते हैं ( जो दोष  
नहीं होता ) । अतः, ‘त्रिः’ तीन बार ‘प्रथमां’ प्रथम सामधेनी मन्त्र को, ‘अनुवाह’ पञ्चाह कहा  
है, ‘त्रिः’ तीन बार ‘उत्तमाम्’ अन्तिम मन्त्र को, ‘अनुवाह’ पञ्चाह कहा, यह प्रयोजन होने से  
अभ्यास अनुवाद हो सकता है ( अर्थात् जिसका कोई विशेष स्वीकृत नहीं है ऐसे अर्थ ( विषय )  
के पुनः कहना पुनरुक्त तथा सामान्य अवगण ने जिसमें विशेष स्वीकृत है ऐसे अर्थ ( विषय ) का  
कहना अनुवाद कहाता है, ऐसा होने से पुनरुक्तदोष प्रस्तुत में न होगा ) इसी कारण तीन बार  
अग्नि को प्रज्वलित करनेवाले सामधेनी नामक मन्त्रों में प्रथम तथा अन्तिम दोनों मन्त्रों को तीन-  
तीन बार कहने से सामधेनी मन्त्र पञ्चदश होते हैं । इसी कारण ‘इहं’ इत, ‘भ्रातृव्यं’ ( शत्रुरूप )  
को, ‘अहं’ मैं, ‘पंचदशावरेण’ पन्द्रह आवरण वाले, ‘वाग्वज्रेण’ बाणीरूप वज्र (शस्त्र) से ‘बाधे’  
पंगा देना हूँ, ‘यः’ जो, ‘अस्मात्’ हमसे, ‘द्वेष्टि’ द्वेष करता है, ‘यंच’ और जिसका, ‘ययं’ हम,  
‘द्विष्मः’ द्वेष करने हैं । इस प्रकार पन्द्रह सामधेनी नामक मन्त्रों को वणीरूप, वज्रशास्त्र है ऐसा  
मन्त्र में कहा है यह बारह सामधेनी मन्त्रों का पन्द्रह होना, बिना अभ्यास के नहीं हो  
सकता । ( इस कारण पूर्वपक्ष का दिया पुनरुक्ततादोष वेद में अप्रमाणता का साधक नहीं  
हो सकता ) ॥ ६१ ॥

( वेद में केवल यमों की विधि तथा अर्थवाद ( प्रशंसा ) के बाद ( कथन ही ) उपलब्ध होना



## वाक्यविभागस्य चार्थग्रहणात् ॥ ६२ ॥

प्रमाणं शब्दो यथा लोके ॥ ६२ ॥

विभागश्च ब्राह्मणवाक्यानां विविधः—

## विध्यर्थवादानुवादवचनविनियोगात् ॥ ६३ ॥

त्रिधा खलु ब्राह्मणवाक्यानि विनियुक्तानि विधिवचनान्यर्थवादवचनान्यनु-  
वादवचनानीति ॥ ६३ ॥

हे अनुवाद तो मिलना ही नहीं। इस आक्षेप का समाधान करने दुवै सूत्रकार अपने दो अभिमत वेद के विभागों की कहते हैं कि—

**पदपदार्थ**—वाक्यविभागस्य च = वेदस्वरूप ब्राह्मणवाक्यों के तीन प्रकार के विभाग का भी, अर्थग्रहणात्—अर्थ का ज्ञान होने से ॥ ६२ ॥

**भावार्थ**—वेदस्वरूप ब्राह्मणवाक्यों के विधिवक्त्य ( १ ), अर्थवादवाक्य ( २ ) तथा अनुवाद-वाक्य ( ३ ), ऐसे तीन विभाग हैं जिसके सार्थक होने से भी वेदशब्द प्रमाण होता है। जिस प्रकार लौकिक वाक्य सार्थक होने से प्रमाण होते हैं, ( इस सूत्र से सम्पूर्ण वेदवाक्य, प्रमाण है, अर्थ का विभाग उनमें होने से मन्वादिस्मृतिवाक्य के समान यह अनुमानप्रमाण वेदवाक्यों के प्रमाण होने में सूचित होता है ॥ ६२ ॥

( ६२ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करने हैं कि )—जिस प्रकार तीन प्रकार के लौकिक वाक्य प्रमाण होते हैं उसी प्रकार वेदवाक्य भी विधि, अर्थवाद एवं अनुवाद ऐसे तीन प्रकार के ब्राह्मणवाक्यों के विभाग के अर्थ का ग्रहण होने से प्रमाण हैं ॥ ६२ ॥

( ६३ वें सूत्र का अवतरण भाष्यकार ऐसा देने हैं कि )—वेदरूप ब्राह्मणवाक्यों का तीन प्रकार का विभाग भी है—

**पदपदार्थ**—विध्यर्थवादानुवादवचनविनियोगात् = विधिवचन - ( १ ), अर्थवादवचन ( २ ) तथा अनुवादवचन ( ३ ), ऐसे तीन प्रकार के वचनों का उपयोग होने से ॥ ६३ ॥

**भावार्थ**—ब्राह्मण नामक वेदवाक्यों का विधिवक्त्य, अर्थवादवाक्य तथा अनुवादवाक्य ऐसे तीन विभागों का कर्मकाण्ड में उपयोग होता है अतः उनके अर्थग्रहण से भी वेदरूप वाक्य प्रमाण होता है जिस प्रकार मन्वादि वाक्य प्रमाण हैं यह वेदस्वरूप उसके एवमैव ब्राह्मण-वाक्यों का विभाग है न कि मन्त्रों का। वे मन्त्र—( १ ) कर्मरूप इश्वर के ज्ञान का कारण अलौकिक वाक्य, जिसके ऋग्वेद आदि चार भेद कहे हैं चार प्रकार का है, जिसके मन्त्र ( १ ) तथा अक्षर ( २ ), ऐसे दो भेद हैं। जिनमें कर्म का कारण, उसके साधन, इत्य तथा देवता इनको चताने वाले मन्त्र होते हैं। और विधि, अर्थवाद और अनुवाद ऐसे तीन भेद हैं इत्यादि विषय का विस्तार 'अष्टावशविधामिरूपणलहरी' आदि भाकर ग्रन्थों में स्पष्ट पाठकों को देख लेना चाहिये ॥ ६३ ॥

( ६३ वें सूत्र की भाष्यकार ऐसी व्याख्या करते हैं कि )—ब्राह्मणवाक्यों का वह भाग विधिवचन, अर्थव वचन तथा अनुवादवचन, ऐसे तीन प्रकार के कर्मकाण्ड में उपयोग होता है यह कहा है। अतः इस प्रकार के वाक्य-विभाग के अर्थ के ग्रहण होने के कारण वेदशब्द प्रमाण है यह सिद्ध होता है ॥ ६३ ॥

तत्र—

**विधिविधायकः ॥ ६४ ॥**

यद्राक्यं विधायकं चोदकम् स विधिः । विधिस्तु नियोगोऽनुज्ञा वा । यथा  
“अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः” इत्यादि ॥ ६४ ॥

**स्तुतिनिन्दा परकृतिः पुराकल्प इत्यर्थवादः ॥ ६५ ॥**

अग्निम विधि के वर्णन के सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि उन तीनों में से

**पदपदार्थ—**विधिः = विधि के वाक्य, विधायक = कर्म का विधान करने है । ६४ ॥

**भाषार्थ—**जिम वाक्य से मनुष्य को कर्म करने में प्रवृत्ति होती है वे विधिवाक्य कहामे हैं । नियोग ( प्रेरणा करना ), अथवा आयोग ( आज्ञा देना ) यह विधि कहाना है, जैसे ‘स्वर्ग की कामना करनेवाला अग्निहोत्र हवन करे’ इत्यादि । ( अर्थात् अग्निहोत्र कर्म करने में जो पुरुष मत्त नहीं है उसको उसमें प्रवृत्ति करनेवाला कर्ता को अपेक्षित उपाय ( साधन ) जो कहनेवाला ‘अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः’ स्वर्ग की इच्छा करनेवाला, अग्निहोत्र हवन कर, यह वाक्य विधिवाक्य कहाना है । इसको उसके साधनरूप इत्यादिकों के प्रति की प्रवृत्ति करने वाला होने से ‘अनुज्ञा’ प्रेक्षा भी कहने हैं । इससे यह सिद्ध होता है कि एक ही उपलक्ष्य अग्निहोत्र हवनकर्म का वाक्य यदि पूर्व में अग्निहोत्र कही प्राप्त न हो तो वह ‘विधि’ और यदि पूर्ववाक्यों में कहा प्राप्त हो तो ‘अनुज्ञा’ भी कहानी है । और जो ‘आज्ञा की प्रतिग्रह’ ( दान लेना ) इत्यादि धनोपाजन की विधियाँ हैं वे स्वभवनः धन के उपाजन करने में पवृत्त प्राणियों के लिए अनेक प्रकार के और दूसरे धनार्जन के उपायों का प्रयोग प्राप्त होने पर प्रतिग्रह का नियम करते हैं, वे केवल पुरुषार्थ मात्र हैं तकि यज्ञ के लिए । यज्ञकर्म की विधि वन से होती है उनका अनुवाद होने पर भी धनार्जन अथवा उसके नियम का बोध नहीं हो सकता, क्योंकि वे पुरुषार्थ होने से केवल अनुश्रमात्र करते हैं ऐसा यहाँ खणोत्कार ने समालोचना की है । ६४ ॥

( ६४ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करने हैं कि ) जो वाक्य विधान करता है अर्थात् मनुष्य को कर्म करने में प्रेरणा करता है उसे विधिवाक्य कहते हैं और वह विधि कहाना है जो कर्म करने के लिए मनुष्य को प्रेरणा करने से नियोग अथवा अनुज्ञा करता है जिम प्रकार ‘अग्निहोत्रं’ अग्निहोत्र नामक, ‘जुहुयात्’ हवन करे, ‘स्वर्गकामः’ स्वर्ग की इच्छा करनेवाला, इत्यादि वेदवाक्य विधिवाक्य कहामे हैं । ६४ ॥

इस प्रकार तीन प्रकार के आज्ञावाक्यों में विधिवाक्यों का वर्णन करने के पश्चात् द्वितीय आवाधवाक्यों का विभाग सूत्रकार ऐसा करते हैं—

**पदपदार्थ—**स्तुतिः = प्रशंसा, निन्दा = निन्दा, परकृतिः = विरुद्धविधि का कथन, पुराकल्पः = ऐतिहासिक विधि, इति = ऐसे, अर्थवादः = अर्थवाद वाक्य चार प्रकार के होते हैं ॥ ६५ ॥

**भाषार्थ—**फल के रूपनस्वरूप जो मनुष्य को कर्म में अङ्गपूर्वक प्रवृत्ति होने के लिए कर्म की प्रशंसा की जानी है उसे स्तुति ( प्रशंसा ) रूप अर्थवाद कहने हैं, जैसे देवताओं ने याग कर सम्पूर्ण देवता को पराजित कर सम्पूर्ण कामना प्राप्त की, ऐसी याग की प्रशंसा (स्तुति, नामक प्रथम अर्थवाद कहाना है तथा और किया ज्ञात्र में निषेध विधे कर्म का स्थान करने के लिए उसके अनिष्ट ( खराब ) फल की कहना निन्दारूप अर्थवाद कहना है । जैसे जो वनों में मुख्य उद्योष्टिद्योग नामक यज्ञ है, जो इस यज्ञ की नहीं करना वह नरवधायी होता है इस वाक्य में

विधेः फलवादलक्षणा या प्रशंसा सा स्तुतिः सम्प्रत्ययार्था स्तूयमानं ब्रह्मी-  
नेति । प्रयत्निका च, फलप्रवणान् प्रवर्तते "सर्वजिता वै देवाः सर्वमजयन् सर्व-  
स्याप्त्यै सर्वस्य जित्यै सर्वमेवैतेनाऽऽप्नोति सर्वं जयति" इत्येवमादि ।

अनिष्टफलवादो निन्दा घर्जनार्थो निन्दितं न समाचरेदिति । "स एष वायु  
प्रथमो यज्ञो यज्ञानां यज्योतिष्टोमो य एतेनानिष्टाऽन्येन यजते गर्ते पतत्ययमे-  
वैतर्जीर्यते वा प्रमीयते वा" इत्येवमादि ।

उद्योतिष्टोम यज्ञ से भिन्न याग जो करता है उसे नरकप्राप्तिरूप अनिष्ट फल को कहने से इस  
उद्योतिष्टोम भिन्न याग करने में कर्ता की प्रवृत्ति न हो इसलिए निन्दा करना यह दूसरा अर्थवद्  
निन्दा नामक है दूसरे के किये कर्म के विरुद्ध कर्म की विधि के कथन को 'परकृति' नामक अर्थवाद  
कहते हैं, जैसे कुछ कर्मवाण्डो यथा इवम के रूप अभिप्रायण कर्म के प्रक्षान् वा पृषदाज्य कर्म करने  
हैं और कुछ पृषदाज्य के अभिप्रायण कर्म को ही प्रथम इस कारण करते हैं कि वही अग्नि के  
प्राण है, इस प्रकार परस्पर एक के किये कर्म का विरोध कहना यह 'परकृति' नामक तीसरा  
अर्थवाद कहाता है तथा जो वाद इतिहास से प्राप्त कर्म को कहता है वह पुराकल्प कहाता है,  
जैसे ब्राह्मणों ने बहिष्पवमान नामक सामवाद के स्तोत्र से अग्नि की स्तुति की थी, इस प्रकार  
इतिहास को लेकर यह वाद की विधि होने से इसे पुराकल्प नामक चतुर्थ अर्थवाद कहते हैं ६५।

( ६५ वें सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि ) -किसी कर्म की विधि की उस कर्म के फल  
के कथनरूप जो प्रशंसा होती है उसे स्तुति नामक अर्थवाद कहते हैं, जो कर्मकर्ता को कर्म में  
विश्वास दिलाता है जिससे प्रशंसा किये कर्म पर उसे श्रद्धा होने के कारण वह कर्म की प्रशंसा  
मनुष्य को उस कर्म के न करने में प्रवृत्त करता है, क्योंकि वह कर्म करनेवाला कर्म के फल को  
सुनकर उस कर्म के करने में प्रवृत्त होता है। जैसे - 'सर्वजिता' सम्पूर्ण देवतादि शत्रुओं को जीतने  
वाले, 'वै' निश्चय से, 'देवाः' देवताओं ने, 'सर्व' सबजित् नाम का, 'अजयन्' याग किया, 'सर्वस्य'  
सब फल का, 'आप्त्यै' प्राप्ति के लिये, 'सर्वस्य' सम्पूर्ण जगत् के, 'जयाय' जीतने के लिये,  
'सर्वेष्व' सम्पूर्ण फल हो, 'एतेन' इस याग से, 'आप्नोति' प्राप्त करता है, 'सर्व' सभी को,  
'जयति' जीतता है । ( इस प्रकार सर्वजित् न मध्य याग की प्रशंसा सुनकर इस याग के करने में  
और भी दूसरे मनुष्य की प्रवृत्ति होती है अतः यह प्रथम स्तुति नामक अर्थवाद कहाता है ।  
द्विती कर्म में अनिष्ट ( बुरे ) फल को कहना रूप उस कर्म के त्याग करने के लिये निन्दा करना  
निन्दा नामक अर्थवाद होता है । जिससे कर्मकर्ता निषिद्ध कर्म न करे । जैसे— 'सः' वह, 'एषः'  
वह, 'वायु' अथवा निश्चय से, 'प्रथमः' प्रथम ( मुख्य ), 'यज्ञः' यज्ञ है, 'यत्' जिससे, 'उद्योतिष्टोमः'  
उद्योतिष्टोम नाम का, 'वा' जो, 'एतेन' इस यज्ञ से, 'अनिष्टा' याग न कर, 'अन्येन' दूसरे यज्ञ से,  
'यजते' याग करता है, 'गर्ते' नरक रूप गड्ढे में, 'पतति' गिरता है, 'अथ एव' यही उद्योतिष्टोम  
से भिन्न यज्ञ करनेवाला 'एतत्' यहाँ ( इसी लोक में ), 'जीर्यते' जीर्ण ( नष्ट ) हो जाता है, 'वा'  
अथवा, 'प्रमीयते' मारा जाता है, 'वा' अथवा, इत्यादि ( उद्योतिष्टोम में भिन्न यज्ञ के करने की  
इन ब्राह्मणवाक्यों से निन्दा सुनकर कर्म करनेवाला उसे न करे इस प्रकार के वाद को निन्दा  
नामक द्वितीय अर्थवाद कहते हैं ) : दूसरे कर्मकर्ता से किये कर्म के विरुद्ध कर्म की विधि के वाद  
( कथन ) को परकृति कहते हैं । 'वा' हुआ वषामग्नेभिप्रायस्मि अथ पृषदाज्यन् तन, चरकाध्ययनः  
पृषद ज्यमेवाभिप्रायस्मि अग्नेः प्राणः पृषदाज्यमित्येवमभिधत्ति' अर्थात् जैसे कुछ कर्म करने

अन्यकृतृत्वस्य व्याहतस्य विधेर्वादः परकृतिः । “हुत्वा वषामेवाग्नेऽभिचार-  
यन्ति अथ पृषदाज्यं नदुह चरकाध्वर्यवः पृषदाज्यमेवामेऽभिचारयन्ति अग्नेः  
प्राणाः पृषदाज्यस्तोममित्येवमभिदधति” इत्येवमादि ।

पेतिह्यसमाचरितो विधिः पुराकल्प इति । “तस्माद्वा एतेन पुरा ब्राह्मणा  
बहिष्पवमानं सामस्तोममस्तौषन् योने यज्ञं प्रतनवामह” इत्येवमादि ।

कथं परकृतिपुराकल्पावर्थवादाविति ? स्तुतिनिन्दावाक्येनाभिसम्बन्धादि-  
ध्यात्रयस्य कस्यचिदर्थस्य श्रोतनादर्थवादाविति ॥ ६५ ॥

बलि वषाहवन करने के पश्चात् पृषदाज्यका अभिचारण कर्म करते हैं और चरक नामक यज्ञ  
अध्वर्यु प्रथम पृषदाज्य का अभिचारण करने के पश्चात् वषाहीम करते हैं क्योंकि पृषदाज्य ही  
अग्नि के प्राण है, ऐसा वे कहते हैं, इत्यादि परस्पर कर्त्ताओं को लेकर विरुद्ध प्रकार से कर्मों की  
विधि होने से यह परकृति नामक तीसरा अर्थवाद कहना है चतुर्थ पुराकल्प नामक अर्थवाद  
वह होना है जो प्राचीन इतिहास में किया हुआ विधि हो जैसे ‘तस्मात् वा’ इस कारण से,  
‘एतेन’ इससे, ‘ब्राह्मणाः’ ब्राह्मणों ने, ‘बहिष्पवमानं’ बहिष्पव नामक, ‘सामस्तोमम्’  
सामवेद के मन्त्रसमूह की, ‘अस्तौषीम्’ स्तुति की, ‘योने’ हे वरुण, ‘यज्ञं’ यज्ञ की, ‘प्रतनवामहे’  
इस करे । इत्यादि पूर्वकल्प में किये सामस्तोम के इतिहास को लेकर यह विधि है । अतः इस  
पुराकल्प नामक अर्थवाद यहसे है ( यहाँ पर चरकाध्वर्यु नामक कर्मकर्त्ताओं के सम्बन्ध से  
वषाहीम तथा पृषदाज्य का अभिचारण इन दोनों का जो क्रम का भेद प्राप्त नहीं है उस के पुरुष का  
धर्म बनलानेवाला बाद पुराकृति होती है ) तथा बहिष्पवमान सामस्तोम मन्त्र के सम्बन्ध के  
पूर्वकाल के पुरुषों की सम्बन्धी होने के रूप से अवगण होने से इस काल के मनुष्यों का धर्मरूप से  
त्रिभि करनेवाला वाक्य पुराकल्प नामक अर्थवाद होना है । यह दोनों में परस्पर भेद है । और  
आध्यात्मरूप से प्रशंसा एवं निन्दा की इसमें प्रतीति होने से परकृति तथा पुराकल्प नामक दोनों  
अर्थवादों की स्तुति तथा निन्दा नामक दोनों अर्थवादों से महर्षि गौतम ने पृथक् कहा है । )  
( आन भाष्यकार परकृति एवं पुराकल्प भी अर्थवाद ही हैं यह सिद्ध करने के लिये प्रश्नपूर्वक कहते  
हैं कि )—(प्रश्न)—पुराकृति एवं पुराकल्प ये दोनों अर्थवाद क्यों कहाते हैं ? ( उत्तर )—स्तुति,  
तथा निन्दा करनेवाले वाक्य से सम्बन्ध रखने के कारण कर्म के विधि के आधाररूप किसी न किसी  
अर्थ ( विषय ) की प्रकृति करते हैं इस कारण पुराकृति एवं पुराकल्प भी अर्थवाद माने जाते हैं  
( अर्थात् किसी कर्म की विधि के अङ्ग ( शेष ) रूप स्तुति तथा निन्दा वाक्य के साथ सम्बन्ध  
रखने से पुराकृति एवं पुराकल्प भी अर्थवाद माने गये हैं ) । इस उपरोक्त वाक्यों में जो सिद्ध अर्थ को  
कहते हैं जिनमें किसी कर्म की विधि का अवगण नहीं है तो उसमें क्या न सुनी हुई विधि का कल्पना  
की जाय ? अथवा जाने हुये ही दूसरे किसी कर्म की विधि के साथ एकवाक्यता को म न कर कर्म की  
विधि को कल्पना की जाय ? ऐसा संदेह होने पर कल्पना के लक्षण से जाने हुये ही धर्मविधि के  
साथ एकवाक्यता मानना श्रद्ध है क्योंकि प्रथमपक्ष में कर्मविधि की कल्पना तथा उसके साथ  
एकवाक्यता की कल्पना ऐसी ही कल्पना करनी पड़ती है और द्वितीयपक्ष में केवल अन्यत्र मने  
हुये कर्मविधि के साथ केवल एकवाक्यता की ही कल्पना करनी पड़ती है, यह पुराकृति और पुरा  
कल्प को अर्थवाद मानने का गूढ़ महर्षि का आशय है ) । ६५ ।



## विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः ॥ ६६ ॥

विधिवनुवचनं चानुवादो विहितानुवचनं च । पूर्वः शब्दानुवादेऽपरोऽर्थानुवादः । यथा पुनरुक्तं द्विविधमेवमनुवादोऽपि । किमर्थं पुनर्विहितमनुवाते ? अधिकारार्थम्, विहितमधिकृत्य स्तुतिर्वाच्यते निन्दा वा विधिशेषो वाऽभिधीयते । विहितानन्तरार्थोऽपि चानुवादो भवति । एवमन्यदप्युत्प्रेक्षणीयम् ।

लोकोऽपि च विधिरर्थवानांऽनुवाद इति च विविधं वाक्यम् । ओदनं पचेदिति विधिवाक्यम् । अर्थवादवाक्यमायुर्वर्धो बलं सुखं प्रतिभानं चान्ते

( पूर्वोक्त पुनरुक्त के समान अनुवाद भी दो प्रकार का होता है, यह दिखाते हुये सूचकर मिहान्तिमत से कहते हैं )—

**पदपर्याय—**विधिविहितस्य = कर्म के विधि तथा विधान किये का, अनुवचनं = पश्चात् कथन, अनुवादः = अनुवाद कहलाता है ॥ ६६ ॥

**भावार्थ—**कर्म को विधि का पश्चात् कथन जो शब्द का अनुवाद कहलाता है, तथा विधि से कथित विषय का पश्चात् कथन जो अर्थ का अनुवाद कहलाता है ऐसे दो प्रकार के अनुवाद भी होते हैं, जिन प्रकार पुनरुक्त दो प्रकार का होता है । ( १ ) 'अश्वमेधेन' अश्वमेध नामक यग से, 'यजेत' यग (हवन) कर, इत्यादि अश्वमेधयज्ञ कर्म के विधि का अनुवाद है, जिसमें 'यः' जो, 'अश्वमेधेन' अश्वमेध नामक यज्ञ से, 'यजेते' हवन करता है, 'तरति' पार करता है, 'सृष्टुं' सृष्ट्यु को, 'तरति' पार करता है, 'पाप्मानं' पाप को, इत्यादि रूप से विधान किये अश्वमेधयज्ञ का स्तुति होता है । ( २ ) 'उदिते' सूर्योदय के पश्चात्, 'होतव्यं' हवन करना चाहिये, इत्यादि हवनविधि का अनुवाद है, जिससे 'यः' जो, 'उदिते' सूर्योदय होने पर, 'जुहोति' हवन करता है, 'यः' जो, 'अनुदिते' सूर्योदय के पूर्व, 'जुहोति' हवन करता है, 'श्याववाक्लौ' श्याव तथा शयल नाम के देवताओं के कुत्त, 'अस्य' इन हवन करनेवाले की, 'आहुति' आहुति के द्रव्य की, 'अग्न्यवहरति' स्वा जाता है, इत्यादि नियम को छोड़नेवाले को निन्दा वाच्य होता है । ( ३ ) तथा 'सोम' नामक एव उर्ध्वपूर्णमास नामक याग की भी विधि है, जिनका अनुवाद 'दर्शपूर्णमासाभ्यां' दर्श तथा पूर्णमास नामक दो यागों से, 'इष्ट्वा' याग कर, 'सोमेन' सोम से, 'यजेत्' यग करे । इस प्रकार अनुवादा के क्रम को बतलाते हैं ॥ ६६ ॥

( ६६ वें सूत्र की व्याख्या करने हुये भाष्यकार कहते हैं कि )—अनुवाद कर्मविधि वा पश्चात् कथन एवं विधि में कहे हुए विषय का पश्चात् कथन ऐसे दो प्रकार के अनुवाद होते हैं, जिनमें प्रथम शब्द का अनुवाद और द्वितीय अर्थ के अनुवाद होता है, जिस प्रकार सूर्य के पश्चात् कहे दो प्रकार के पुनरुक्त होते हैं । ( प्रश्न )—विधि में कहे विषय का पुनः अनुवाद ( कथन ) क्या होता है ? ( उत्तर )—अधिकार के लिए प्रार्थना फल की प्राप्ति के लिए साधन में प्रयुक्त होने के लिए । क्योंकि विधि से उक्त विषय का उद्देश्य कर किसी कर्म की प्रशंसा, अथवा निन्दा अथवा यह अनुक्त कर्म के विधि का शेष ( अन्त ) है यह कहा जाता है, तथा विधान किये कर्म के पश्चात् क्या कथन है यह कहने के लिए भी अनुवाद होता है । इसी प्रकार और भी दूसरी व्याख्या विधान किये हुए कर्म में क्या होय ( स्वाज्य ) है, क्या हानि है, इत्यादि विषय स्वयं जाना जाय इस लिए भी अनुवाद होता है ।

लोकव्यवहार में भी विधि, अर्थवाद एवं अनुवाद, ऐसे तीन प्रकार के वाक्य होते हैं । जिनमें 'ओदनं' भात को, 'पचेत्' पक से, यह भात तैयार करने की विधि का वाक्य है । अर्थवाद वाक्य

प्रतिष्ठितम् । अनुवादः पचतु पचतु भवानित्यभ्यासः अत्र पच्यतामिति वा-  
अङ्ग पच्यतामिच्छयेषणार्थम् । पच्यतामेवेति चावधारणार्थम् । यथा लौकिके  
वाक्ये विभागेनार्थग्रहणात्प्रमाणत्वम्, एवं वेदवाक्यानामपि विभागेनार्थग्रह-  
णात्प्रमाणत्वं भवितुमर्हतीति ॥ ६६ ॥

**नानुवादपुनरुक्तयोर्विशेषः शब्दाभ्यासोपपत्तेः ॥ ६७ ॥**

पुनरुक्तमसाधु साधुरनुवाद इत्ययं विशेषो नापपद्यते । कस्मात् ? उभयत्र  
हि प्रतीतिर्यः शब्दोऽभ्यस्यते चरितार्थस्य शब्दस्याभ्यासादुभयमसाध्विति ॥

**शीघ्रतरमनोपदेशवदभ्यासाद्विशेषः ॥ ६८ ॥**

यह हमें 'आयुः' आयुष्य, 'बर्षा' वर्ष, 'बल' बल, 'मुखं' मुख, 'प्रतिभानं' तत्काल बुद्धि का  
होना, 'च' भी, 'अस्ते' अन्न में, 'प्रतिष्ठितं' स्थित है, इत्यादि अनुवाद वह होता है जैसे —  
'पचतु-पचतु' पकाये पकावै, 'भवान्' आप, 'इति' इस प्रकार, 'अभ्यास' पुनः पुनः कथन या अप-  
शीघ्र एक-दो-ऐसा कहना, भाई पकाओ ऐसा आदेश देना, अथवा अवश्य पचें इस प्रकार पकाने के  
निश्चय के लिये भी लौकिकवद्धार में अनुवाद हुआ करता है । अतः जिस प्रकार उपरोक्त लौकिक-  
वाक्य विभाग से पृथक् पृथक् अर्थों का ज्ञान होने के कारण प्रमाण होने हैं उसी प्रकार वेदवाक्य  
भी विभाग में पृथक् पृथक् अर्थों का ज्ञान होने के प्रमाण होते हैं उसी प्रकार वेदवाक्य भी  
विभाग से पृथक् पृथक् अर्थों से ज्ञान होने के कारण प्रमाण हो सकते हैं । ( अतः पुनरुक्तिदोष  
वेद में नहीं हो सकता, इसलिये पूर्वपक्ष का वेद प्रमाण नहीं है यह कहना असंगत है ) ॥ ६६ ॥

। भाष्यकार के कहे हुये अनुवाद का प्रयोजन न जाननेवाले पूर्वपक्षी के मत से आक्षेप  
दिये गये सूत्रकार कहते हैं,—

**पदपदार्थं**—त = नहीं है, अनुवादपुनरुक्तयोः = सिद्धान्तों के कहे हुये अनुवाद और पुनरुक्ति  
इन दोनों में, विशेषः = भेद, शब्दाभ्यासोपपत्तेः = दोनों में शब्द का अभ्यास होने से । ६७ ।

**भावार्थ**—सिद्धन्ती का पुनरुक्त ( बार-बार कहना ) दोष होता है और अनुवाद दोष नहीं  
होता यह कहना असंगत है क्योंकि दोनों में जिस शब्द का अर्थ ज्ञात है उसे शब्द की आवृत्ति  
समान ही होती है, अतः जिसका अर्थ पूर्ण ज्ञान है उसे शब्द का अभ्यास पुनरुक्त तथा अनुवाद  
में व्यवहार होने के कारण दोष ही दोष समान है । ६७ ।

( ६७ वें सूत्र की भाष्यकार ऐसी व्याख्या करने हैं कि )—सिद्धन्ती का पुनरुक्ति दोष है,  
और अनुवाद दोषरहित है, यह विभाग नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—पुनरुक्ति तथा  
अनुवाद दोनों में जिस शब्द के अर्थ का ज्ञान पूर्वशब्द से ही जुक्त है ऐसे शब्द का दोनों में ही  
अभ्यास ( आवृत्ति ) होता है अतः पूर्वशब्द से ही उस अर्थ के ( चरितार्थ ) गतार्थ होने के कारण ऐसे  
शब्द का उच्चारण दोनों में ही दोष होता है । अतः सिद्धान्तों के पुनरुक्त को दोष तथा अनुवाद  
को दोषरहित मानना असंगत है ॥ ६७ ॥

( उपरोक्त अक्षेप का सूत्रकार समाधान ऐसा देते हैं कि )—

**पदपदार्थं**—शीघ्रतरमनोपदेशवत् = अतिशीघ्र जाने का आदेश के समान, अभ्यासात् = आवृत्ति  
होने से, न = नहीं है, अविशेषः = पुनरुक्त तथा अनुवाद में समानता ॥ ६८ ॥

**भावार्थ**—प्रयोजन वल शब्द की प्रतीति अनुवाद में होने का कारण अनुवाद तथा पुनरुक्ति  
इन दोनों में समानता नहीं हो सकती बिना प्रयोजन के शब्द की आवृत्ति होने के कारण पुनरुक्त  
दोष होता है और जिस प्रकार शीघ्र आओ, शीघ्र जाओ, ऐसा बार-बार कहना अतिशीघ्र समान

तानुवादपुनरुक्तयोरपिशेषः । कस्मान् ? अर्थवतोऽभ्यासस्यानुवादभावान् । समानेऽभ्यासे पुनरुक्तमनर्थकम् । अर्थवानभ्यासोऽनुवादः । शीघ्रतरंगमनोपदे शब्दः । शीघ्रं शीघ्रं गम्यतामिति क्रियानिशयोऽभ्यासेनैवोक्त्यने । वृद्धाहरणार्थं चेदम् । एवमन्योऽप्यभ्यासः पचति पचनीति क्रियानुपरम् । ग्रामो ग्रामो रमणीय इति व्याप्तिः । परि परि त्रिगर्त्तेभ्यो वृद्धे देव इति परिवर्जनम् । अध्व-  
धिकुड्य निपण्णमिति मामीप्यम् । तित्कं तित्कम् इति प्रकारः । एवमनुवादस्य स्तुतिनिन्दाशेषविधिष्वधिकारार्थता विहितानन्तरार्थता चेति ॥ ६८ ॥

किं पुनः प्रतिषेधहेतुद्वारादेव शब्दस्य प्रमाणत्वं सिध्यति ? न, अतश्च—

**मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् ॥ ६९ ॥**

करने की आज्ञा का सूचक होने से सप्रयोजन होने के कारण (शब्द का वास्तव्य कहना), अनुवाद-  
दोष नहीं होता उसी प्रकार अनुवाद भी सप्रयोजन होने के कारण दोष नहीं होता । ६८ ।

( ६८ वें सूत्र की व्याख्या भाष्यकार देती करते हैं कि )—अनुवाद तथा पुनरुक्त इन दोनों में समानता नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—सप्रयोजन शब्द की आवृत्ति करना अनुवाद कहना है । और प्रयोजन न रहने के कारण एकसमान शब्द की आवृत्ति करना पुनरुक्त कहना है । अत्यन्त गमन की आज्ञा के समान प्रयोजन युक्त होने के कारण समान शब्द की आवृत्ति अनुवाद होता है । इससे अनुवादरूप शब्द का अभ्यास प्रयोजनयुक्त है, ज्ञानविशेष का कारण होने से अविशीघ्र गमन की आज्ञा के समान यह अनुमान यहाँ भाष्यकार ने सूचित किया है ) ( इष्टान् को स्वष्ट करते हुये भाष्यकार आम कहते हैं कि ) ‘**शीघ्र-शीघ्र जाओ**’, ‘**अतिशीघ्र जाओ**’ ऐसी गमनक्रिया की अधिकता ‘शीघ्र-शीघ्र’ ऐसी शब्द की आवृत्ति से कही जाती है । यह केवल वृद्धाहरणमात्र है । इसी प्रकार और सप्रयोजन शब्दाभ्यास रूप अनुवाद होने है जैसे—‘**पकाता है-पकाता है**’ इस शब्द की आवृत्ति से पकाना समाप्त नहीं हुआ है यह प्रयोजन जाना जाता है । तथा ‘**ग्रामं, ग्रामं**’ गोंय गोंय सुन्दर है इस शब्दाभ्यास से सम्पूर्ण ग्रामों में सुन्दरताका प्रयोजन का बोध होता है । ‘**ऊपर-ऊपर**’ त्रिगर्त ( गड्ढों ) के भगवान् शब्द ने वर्षों की त्रिगर्तों को छोड़कर वर्षों हुई यह प्रयोजन, तथा ‘**अधि-अधि कुण्डयं**’ भीत के पास-पास, निपण्ण ( बैठे हुये ) की इस वाक्य में अधि इस पद के अनुवाद से मांन के अति तमोपरूप प्रयोजन का बोध होता है । तथा ‘**सीता है, सीता है**’ ऐसे शब्द के अभ्यास से प्रकृतरूप प्रयोजन का बोध होता है अर्थात् सब अन्न प्रायः पान है यह बोध होता है । इसी प्रकार अनुवाद भी स्तुति तथा निन्दा एवं अगो की विधियों में अधिकार के लिये एवं विधान किये कर्म के अनन्तर क्या कर्त्तव्य है यह भी बोध करता है, यह सिद्धान्ती के मन से महर्षि गौतम का आशय है ६८

( ६९ वें सूत्र का अन्वयण देते हुये पूर्वपक्षी के मत से आक्षेप दिखते हैं कि )—( प्रश्न )—क्या केवल हमारे वेद की प्रामाण्यता के बाधक दिये हुये हेतुओं का जो सिद्धान्त ने खण्डन किया उन्हीं से वह शब्द में प्रामाण्यता सिद्ध होता है ? ( उत्तर )—नहीं इस हेतु से भी वेद की प्रामाण्यता सिद्ध होती है—अर्थात् वेदप्रामाण्य का सिंगेध करनेवाले हेतुओं के खण्डन करने से ही वेद शब्द में प्रामाण्यता सिद्ध नहीं होती, इस कारण सूत्रकार दूसरे हेतुओं से वेद की प्रामाण्यता सिद्ध करते हैं )—

**पदपदार्थ—**मन्त्र युर्वेदप्रामाण्यवच्च = और वेद का मन्त्रभाग तथा आयुर्वेद के प्रमाण होने

किं पुनरायुर्वेदस्य प्रामाण्यम् ? यत्तदायुर्वेदेनोपदिश्यते इदं कुतरेष्टमधिगच्छतीदं वर्जयित्वाऽनिष्टं जहाति, तस्यानुष्ठीयमानस्य तथाभावः सत्यार्थताऽविपर्ययः । मन्त्रपदानां च विषयताशनिप्रतिपेक्षार्थानां प्रयोगेऽर्थस्य तथाभाव एतत्प्रामाण्यम् । किं कृतमेतत् ? आप्तप्रामाण्यकृतम् । किं पुनराप्तानां प्रामाण्यम् ? साक्षा कृतधर्मता भूतदया यथाभूतार्थाचरण्याप्यपेति । आप्ताः खलु माक्षात्कृतधर्माण इदं हासव्यमिदमस्य हानिहेतुरिदमस्याधिगन्तव्यमिदमस्याधिगमहेतुरिति भूतान्यनुकम्पन्ते । तेषां खलु वै प्राणभूता स्वयमनवबुद्धयमानानां नान्यदुपदेशादधर्माधकारणमस्ति । न चानवबोधे समीहा वर्जनं वा, न

के समान भी, तत्प्रामाण्यम् = उस सम्पूर्ण वेद शब्द में प्रमाणता है, आप्तप्रामाण्यम् = वेदवक्ता पुरुष के प्रमाण होने से । ६९ ॥

**माध्याय्य—**जिस प्रकार विष, भूतप्रेतादि बाधा इत्यादि उपद्रवों को दूर करने के मंत्रविशेषों का पाठ करने से उक्त उपद्रव दूर हो जाते हैं, अतः इन मन्त्रों को सही प्राणी प्रमाण मानने हैं तथा आयुर्वेद ( वैद्यकशास्त्र ) में कही हुई अमुक औषधि करने से यह रोग दूर हो जायगा ऐसा वैद्य से सुन कर औषधि का निदान के अनुसार सेवन करने से यह रोग निवृत्त हो जाता है, इस कारण आयुर्वेदशास्त्र भी प्रमाण माना जाता है । अतः जिस प्रकार मन्त्र तथा आयुर्वेद ईश्वर धन्वतरि अदि प्रसपुत्रों से निर्मित होने के कारण प्रमाण हैं उसी प्रकार सम्पूर्ण वेदशास्त्र भी ईश्वररूप आप्तपुरुष के द्वारा निर्मित होने के कारण प्रमाण है यह सिद्ध होता है । इस सूत्र में सूत्रकार ने सम्पूर्ण वेदवचन, प्रमाण है ईश्वररूप विशेष वक्ता से कथित होने के कारण मन्त्र तथा आयुर्वेद वचन के समान, ऐसे अन्य भी अनुमान का प्रयोग सूचित किया है । ६९ ।

६९ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करत हैं कि—यदि पूर्वपक्षां प्रश्न करे कि—इस सूत्र में दृष्ट न दिये हुये आयुर्वेद की प्रमाणता क्या है ? तो इसका यह उत्तर है कि जो कुछ आयुर्वेदशास्त्र में कहा जाता है कि यह दवा करने से यह लाभ होगा, यह अपेक्ष्य पदार्थ का खाना इत्यादि का त्याग करने से यह दुःख जायगा, इस उपदेश को मानकर ऐसी औषधि आदि करने से उपरोक्त लाभ तथा दुःख के छूटना इत्यादिकों का होना, अर्थात् उसके विपरीत न होना रूप मन्त्र ही आयुर्वेद में प्रमाणता है तथा भूतप्रेतबाध, सर्पादिविष, और ब्रह्मपान ( विजला का गिरना, आदि की निवृत्तिरूप प्रत्यक्ष फल देनेवाले वेद के कुछ मन्त्रों का प्रयोग करने पर उक्त भूतप्रेतादि बाधाओं की निवृत्ति अवश्य होती है यही उन मन्त्रों में प्रमाणता होती है । ( प्रश्न )—यह आयुर्वेद तथा विशेष मन्त्रों की प्रमाणता, किस कारण है ? ( उत्तर )—उनके रचयितारूप आप्तों के प्रमाण होने से है । ( प्रश्न )—आप्तपुरुष प्रमाण क्यों माने जाते हैं ? ( उत्तर )—उस विषय के तत्व का प्रत्यक्ष करना, प्राणियों में दया ( प्राणियों को सुख का प्रप्ति तथा उनके दुःख के परहरण की इच्छा ) तथा जैसा जो विषय है उसको वैसे ही वास्तविक रूप से प्रसिद्ध करने की इच्छा ये तीन आप्तपुरुषों के प्रमाण होने में कारण हैं । यह कि आप्तपुरुषों का इस अनिष्ट विषय को छोड़ देना चाहिये यह इसके हानि का कारण है, यह इस प्राणी को प्राप्त करना चाहिये यह इसके दृष्ट को प्राप्ति का उपाय है—इस प्रकार प्राणियों पर उपदेश द्वारा कृपा करते हैं, क्योंकि उन भाषारण मनुष्यों को जिन्हें स्वयं अपने हितहित का ज्ञान नहीं होता बिना उक्त प्रकार से आप्तों के उपदेश से दूसरा हितहित ज्ञान होने का कोई कारण नहीं है, और



वाऽकृत्या स्वस्तिभाव', नाप्यस्यान्य उपकारकोऽप्यस्ति । हन्त वधमेभ्यो यथा-  
दर्शनं यथाभूतमुपदिशामस्त इमे श्रुत्वा प्रतिपद्यमाना हेयं हास्यन्त्यधिगन्त-  
व्यमेवाधिगमिष्यन्ति इति एवमाप्रोपदेशः । एतेन त्रिविधेनाप्रप्रामाण्येन परि-  
गृहीताऽनुप्रीयमानोऽर्थस्य साधको भवति, एवमाप्रोपदेशः प्रमाणम् । एवमाप्रा-  
प्रमाणम् । दृष्टार्थेनाप्रोपदेशेनायुर्वेदेनादृष्टार्थो वेदभागोऽनुमातव्यः प्रमाण-  
मिति । आप्रप्रामाण्यस्य हेतोः समानत्वादिति । अस्यापि चैकदेशो "प्रामकामो  
यजेत" इत्येवमादिदृष्टार्थस्तेनानुमातव्यामिति । लोके च भूयानुपदेशाश्रयो  
व्यवहारः । लौकिकस्याप्युपदेष्टरूपदेष्टव्यार्थज्ञानेन परानुतिष्ठृक्षया यथाभूतार्थ-  
चिन्त्यापयिष्या च प्रामाण्यं तत्परिग्रहादाप्रोपदेशः प्रमाणमिति ।

बिना ज्ञान के वह अपने इष्ट की प्राप्ति अथवा अनिष्ट का त्याग नहीं कर सकता और बिना क्रिये उसका संसार में कल्याण नहीं हो सकता, और न दूसरा इन साधारण मनुष्यों का उपकार करनेवाला सिवाय आपों के उपदेश के समार में कोई है । ( इस प्रकार आपों को धर्म का साक्षात्कार रहता है । यह दिखाकर भाष्यकार आपों की सत्यविषय की प्रसिद्ध करने की इच्छा को दिखाने हुये कहते हैं कि )—हर्ष है कि हम इन संसारों प्राणियों को जैसा हमने देखा है वैसा वास्तविक हो उपदेश करते हैं, जिसे वे प्राणी सुनकर तथा समझकर त्यागयोग्य अनिष्ट का त्याग करेंगे तथा जो प्राप्त करने योग्य इष्ट है उसी को प्राप्त करेंगे, इसलिये आपों का उपदेश होता है । इस प्रकार वास्तविक विषय का ज्ञान, प्राणियों पर दया तथा सत्य विषय के प्रसिद्ध करने की इच्छा इन तीन प्रकार से आपपुरुषों के प्रमाण होने से संसार के साधारण प्राणियों में आपों के उपदेश के अनुसार स्वाधार कर, जैसा ही आचरण करते से उनके सम्पूर्ण समाज के कर्तव्य सिद्ध होते हैं । इस प्रकार आप का उपदेश प्रमाण होता है । और इस उपोक्त प्रकार से आपपुरुष भी प्रमाण माने जाते हैं । पूर्वोक्त प्रकार से जिसका रोगनिवृत्ति आदि प्रत्यक्ष फल देखने में आता है ऐसे आयुर्वेद के दृष्टान्त से जिसका स्वर्गादि फल प्रत्यक्ष नहीं होगा वैसे 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि वेदभाग भी प्रमाण हैं वह अनुमानप्रमाण से सिद्ध करना चाहिये, क्योंकि दोनों में उनके बलात्कृत आपों का प्रमाण होना समान ही है ( अर्थात् जिस प्रकार आयुर्वेद आप ( चन्वन्तरी ) से निर्मित है उसी प्रकार सम्पूर्ण वेद भी आप ( इधर ) से निर्मित है ) । ( अंगों के समान कच्ची में प्रत्यक्ष फल दिखाने हुये आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—हमका भी उपदेश ( एकभाग ) प्रत्यक्ष फलवाला है जैसा—'प्रामकामः' ज्ञान की इच्छा करनेवाला, मनुष्य, 'यजेत' यज्ञ करे, इत्यादि । इसमें भी प्रत्यक्ष फल के देनेवाले वेद के प्रमाण होने का अनुमान करना चाहिये । ( लौकिक तथा अलौकिक दोनों उपदेशों में समानता दिखाने हुये आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—समाज में भी बहुत से उपदेश को लेकर ही व्यवहार सदा चलते हैं क्योंकि लौकिक ( साधारण ) उपदेश करनेवाले जागें को भी उपदेश करनेयोग्य वास्तविक विषय के ज्ञान से, दूसरों पर अनुग्रह करने की इच्छा से तथा वास्तविक अर्थ के प्रसिद्ध करने की इच्छा से ही प्रमाण माना जाता है । उस उपदेश को अनुमान लोग मानते हैं अतः दृष्टार्थ आपपुरुषों का उपदेश भी प्रमाण होता है तथा दृष्टा ( देखनेवाला ) तथा प्रवक्ता ( उपदेश करनेवाला ) पुरुष इन दोनों की समानता के कारण भी अनुमान हो सकता है, क्योंकि जो आप मनुष्य ही वेदविषय के देनेवाले हैं वे ही आयुर्वेद आदिकों के प्रमाण

द्रष्टृप्रवक्तृमामान्याचानुमानम् । य यवाप्ता वेदार्थानां द्रष्टारः प्रवक्तृ  
एवायुर्वेदप्रभृतीनामित्यायुर्वेदप्रामाण्यवद्देवप्रामाण्यमनुमातव्यमिति ।

नित्यत्वाद् वेदवाक्यानां प्रामाण्यत्वे तत्प्रामाण्यमात्रप्रामाण्यादित्ययुक्तम् ।  
शब्दस्य वाचकत्वादर्थप्रतिपत्तौ प्रमाणत्वं न नित्यत्वात् । नित्यत्वे हि सर्वस्य  
सर्वण वचनाच्छब्दार्थव्यवस्थानुपपत्तिः । नानित्यत्वे वाचकत्वमिति चेद् न,  
लौकिकेन्द्रदर्शनात् । तेऽपि नित्या इति चेद् न, अनाप्तोपदेशादर्थविसंवादोऽ-  
नुपपन्नः । नित्यत्वाद्धि शब्दः प्रमाणमिति । अनित्यः स इति चेत् ? अविशेष-  
वचनम् । अनाप्तोपदेशा लौकिको न नित्य इति कारणं वाच्यमिति । यथानि-  
योगं चार्थस्य प्रत्यायनाद् नामधेयशब्दानां लोके प्रामाण्यं नित्यत्वात्प्रामाण्यानु-  
पपत्तिः । यत्रार्थे नामधेयशब्दो नियुज्यते लोके तस्य नियोगसामर्थ्यात्प्रत्यायको

( प्रवचन करने वाला ) भी है । इस कारण आयुर्वेद के समान सम्पूर्ण वेद प्रमाण है, ऐसा अनुमान से मिल्न होता है । आप्त का उपदेश होने के कारण वेद प्रमाण नहीं है नित्य होने से प्रमाण है ऐसे मीमांसकों के मत का अनुवादपूर्वक खण्डन करने हुये साध्यकार कहते हैं कि—  
'वेद के वाक्य नित्य होने के कारण जब प्रमाण माने जा सकते हैं तो उससे वक्ता के प्रमाण होने से वेदों का प्रमाण मानना नहीं हो सकता ।' ऐसा मीमांसकों का मत युक्त नहीं है, क्योंकि कोई भी शब्द अर्थ का बोध कराने से प्रमाण माना जाता है, न कि नित्य होने के कारण यदि शब्द नित्य हों तो सम्पूर्ण शब्दों से सम्पूर्ण अर्थों का बोध हो सकने से इस ( घट ) शब्द से इस ( घटरूप ) अर्थ का हो जान होता है दूसरे पदार्थ अर्थों का बोध नहीं होता ऐसी शब्द तथा अर्थ का व्यवस्था न हो सकेगा । ( वेद के अनित्य होने में हेतु के असिद्धि की शंका दिखाने हुये साध्यकार कहते हैं कि )—'वेदशब्द के अनित्य मानने पर उसमें अर्थ का बोध कराना न बन सकेगा । ( तो इसका नैयायिक मत से यह उत्तर है कि )—'लौकिक शब्दों के अनित्य होने पर भी उनसे, अर्थ का ज्ञान होता है यह देखा जाता है । यदि इस दोष के कारण लौकिक शब्दों को भी हम नित्य हो मानेंगे ।' ऐसा मीमांसक कहें तो यह कह कहना असंगत है, क्योंकि अनाप्त ( अनाप्तार्थिक ) पुरुषों के उपदेश से जो अर्थ का विमर्श ( न मिलता ) अर्थात् अप्रभा के ( ठग ) पुरुषों की बात जो मिथ्या होता है ऐसा देखने में आता है वह लौकिक शब्दों को नित्य मानने से न हो सकता । क्योंकि मीमांसकों के मत में शब्दमात्र सम्पूर्ण शब्द नित्य होने से ही प्रमाण होते हैं । यदि इस दोष के कारणार्थ, अनाप्त ( प्रचारक-ठग ) के शब्दों को अनित्य मानें तो इसमें कोई इसका विग्रह हेतु मीमांसक का देना होगा, अर्थात् अनाप्त ( प्रचारक-ठग ) का उपदेशरूप लौकिक शब्द नित्य नहीं होता इस विषय में काह कारण मीमांसक को कहना पड़ेगा ( इस कारण मीमांसक मत अनुक्त है ) और लौकिक व्यवहारमात्र में शब्द का वाच्य-वाचक भावरूप समय (सकल) ज्ञान के अनुसार ही शब्दों से अर्थ का बोध होने के कारण तब शब्द प्रमाण माने जाते हैं । यह दिखाई पड़ता है अतः मीमांसकमत के अनुसार शब्द को नित्य मानकर प्रमाण मानना संगत नहीं हो सकता । अर्थात् लोक व्यवहार में प्रचलितरूप सरलज्ञान में तब पदार्थ का बोध कराने के लिये जिस लघु शब्द का नियोग किया जाता है वह लघु शब्द इत्येच्छाकथ निधाम ( आदा ) के अनुसार उन अर्थ का बोध करता है । न कि नित्य होने से ।

भवति न नित्यत्वात् । सन्वन्तरयुगान्तरेषु चातीतानागतेषु सम्प्रदायस्यासप्र-  
योगाद्विच्छेदो वेदानां नित्यत्वम् । आप्तप्रामाण्याच्च प्रामाण्यं लौकिकेषु शब्देषु  
चैतरेषां तस्मानमिति ॥ ६६ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैः शब्दविशेषपरीक्षाप्रकरणम् ।

इति वात्स्यायनीय न्यायभाष्ये द्वितीयाध्यायस्याप्तमाहिकम् ।



वेदा होने पर हम नैयायिकमतानुसारी मां मनुओं के तथा सुनों के मध्य में जो व्यतीत हो गये हैं  
अथवा आगे आने वाले हैं जो वर्तमान में वेदों का एक आनुपूर्वी ( क्रम ) रूप संप्रदाय देखने में आ  
रहा है उस संप्रदाय के अभ्यास का विच्छेद न होना ऐसी निष्पत्ति वेदों में मानने ही है किन्तु  
उन वेदों का प्रमाण होना लौकिक शब्दों के समान उस वेद के वचन आमपुरुष के प्रमाण होने से  
हो मानते हैं जो लौकिक शब्दों में समान है अर्थात् महाप्रलयकाल में परमार्त्मा वेदों का निर्माण  
कर सृष्टि के आदि में उसके संप्रदाय को चलाते हैं अतः वेद नित्य हैं ऐसा नैयायिक भी मानते हैं  
यह यहाँ पर भाष्यकार का गूढ़ आशय है ॥ ६९ ॥

इस प्रकार वात्स्यायन मुनि प्रणीत न्यायभाष्य में द्वितीयाध्याय का

प्रथम आहिक समाप्त हुआ ॥



## अथ द्वितीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

अथार्थः प्रमाणोद्देश इति मन्वाऽऽह—

न चतुष्टमैतिह्यार्थापत्तिमम्भवाभावप्रामाण्यात् ॥ १ ॥

न चत्वार्येव प्रमाणानि । किं तर्हि ? ऐतिह्यमर्थापत्तिः सम्भवोऽभाव इत्येतान्यपि प्रमाणानि, तानि कस्मान्नोक्तानि । इति होचुरित्यनिर्दिष्टप्रवक्तृकं प्रवादपारम्पर्यमैतिह्यम् । अर्थादापत्तिरर्थापत्तिः । आपत्तिः प्राप्तिः प्रसङ्गः ।

( १ ) प्रमाणचतुष्टय परीक्षाप्रकरण

( इत्य प्रकार द्वितीयाध्याय के प्रथमाह्निक में प्रत्यक्षप्रमाण से लेकर शब्दपर्यन्त धर्मिरूप प्रमाणों का वर्णन कर सांप्रत द्वितीय आह्निक में उन प्रमाणों के चतुष्ट चार हैं इत्यादि धर्मों का वर्णन करना है अतः प्रमाणधर्मों की परीक्षा करना द्वितीय आह्निक का विषय है इस कारण प्रथम भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र का अवतरण देते हैं कि ) प्रत्यक्षादि चार प्रमाणों का जो विभाग व्यापक चार प्रकार के प्रमाणों के होने के विभाग का उद्देश्य है कि प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द ऐसे चार ही प्रमाण न्यायमत में हैं, वह यथार्थ ( सत्य ) नहीं है ऐसा समझ कर पूर्वपक्षी कहता है—

पदपदार्थ—न = नहीं हो सकती, चतुष्ट = प्रमाणों का चार संख्या, ऐतिह्यार्थापत्तिमम्भवाभावप्रामाण्यात् = क्योंकि ऐतिह्य, अर्थापत्ति, संभव तथा अभाव भी प्रत्यक्षादि चार प्रमाणों से भिन्न प्रमाण हो सकते हैं ॥ १ ॥

भावार्थ—प्रथमाध्याय में सिद्धान्तों के कहे हुये प्रत्यक्षादि शब्दपर्यन्त चार ही प्रमाण प्रमेय-पदार्थों के साधक माने हैं, किन्तु इन चारों के समान ऐतिह्य, अर्थापत्ति, संभव तथा अनुपलब्धिरूप अभाव नामक प्रमाण भी प्रमेयपदार्थों के साधक हो सकते हैं, अतः चार ही प्रमाण हैं, यह सिद्धान्त असंगत है ( अर्थात् पूर्वपक्षी प्रत्यक्षादि शब्दपर्यन्त चार प्रमाणों को मानता हुआ भी ऐतिह्यादिकों को भी प्रमाण मानने के कारण प्रमाणों का चार ही संख्या है यह स्वीकार नहीं करता । अथवा दूसरे शास्त्रों में प्रमाणादिकों से भिन्न ऐतिह्यादि प्रमाण भी हैं या नहीं इस विषय में निश्चय न रखनेवाला नैयायिकों का साथ ही ऐसा प्रश्न उठा सकता है कि जो सूत्र में सूत्रकार ने आपत्तिरूप से दिखाया है ) ॥ १ ॥

( प्रथम सूत्र का पूर्वपक्षमत से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि , प्रत्यक्ष से लेकर शब्द तक चार ही प्रमाण नहीं हैं : ( प्रश्न )—तो किन्तु और कौन से हैं ? उत्तर : ) ऐतिह्य, इति-ह्यम्, अर्थापत्ति, संभव तथा अनुपलब्धिरूप अभाव; इस प्रकार के ये प्रत्यक्षादिकों से भिन्न भी प्रमाण हैं । उनका गौतम महर्षि ने क्यों नहीं कहा, जिसमें से 'इतिह' ऐसा, 'ऊचुः' कहा है 'इति' इस प्रकार जिस वाक्य के वक्ता के नाम का उल्लेख जिसमें नहीं होता केवल प्रवाद, ( कहते आये ) इस प्रकार की परम्परा में 'ऐतिह्य' प्रमाण कहते हैं जिसे मुख्यरूप से वीराणिकों ने माना है तथा 'अर्थात्' अर्थ से, 'आपत्तिः' प्राप्ति जाना, 'अर्थापत्ति' प्रमाण कहा जाता है जिसमें आपत्ति शब्द का अर्थ है अति अर्थात् प्रसङ्ग अपत्ति । देना क्योंकि जिस वाक्य के एक अर्थ ( विषय ) के कहे जाने पर जो उसे दूसरे अर्थ ( विषय ) का प्रसङ्ग ( होने की आपत्ति ) होता है उसे अपातप्रमाण कहते हैं । जिस प्रकार मेघों के न रहने पर वृष्टि नहीं होना ऐसा वाक्य का प्रयोग



यत्राऽभिधीयमानेऽर्थे थोऽन्योऽर्थः प्रसज्यते सोऽर्थापत्तिः । यथा मेघेष्वसत्सु वृष्टिर्न भवतीति । किमत्र प्रसज्यते ? सत्सु भवतीति । सम्भवो नामाविनाभावि-  
नोऽर्थस्य सत्ताग्रहणादन्यस्य सत्ताग्रहणम् । यथा द्रोणस्य सत्ताग्रहणादाढकस्य  
सत्ताग्रहणम्, आढकस्य सत्ताग्रहणात्प्रस्थस्येति । अभावो विरोधी अभूतं  
भूतस्य, अविद्यमानं वर्पकर्म विद्यमानस्य वाय्वभ्रसंयोगस्य प्रतिपादकं विधारके  
हि वाय्वभ्रसंयोगे गुरुत्वाद्वा पतनकर्म न भवतीति ॥ १ ॥

सत्यम् एतानि प्रमाणानि, न तु प्रमाणान्तराणि । प्रमाणान्तरं च मन्यमा-  
नेन प्रतिषेध उच्यते । सोऽयम्—

शब्द ऐतिह्यानर्थान्तरभावादनुमानेऽर्थापत्तिमम्भ-  
वाभावानर्थान्तरभावाच्चाप्रतिषेधः ॥ २ ॥

व्यवहार में करते हैं । ( प्रश्न )—इस वाक्य में कौन से दूसरे अर्थ के होने की आपत्ति आती है ?  
( उत्तर ) हम उक्त वाक्य के कहने से मेघों के रहने वर्षा होती है ऐसा प्राप्त होता है । सम्य-  
नामक प्रमाण यह होता है जिससे अविनाभावि ( व्याप्तिवाले ) एक पदार्थ की सत्ता के ज्ञान से  
दूसरे पदार्थ की सत्ता का ज्ञान होता है । जिन प्रकार द्रोण ( पत्तरी ) रूप परिमाण ( तौल ) के  
ज्ञान से उस परिमाण के नाश अवश्य रहनेवाले आढक ( अड़ासे सेर , रूप तौल परिमाण का  
तथा आढक परिमाण का ज्ञान होने से प्रस्थ ( सवा सेर , परिमाण का ज्ञान होता है , ऐसा यह  
संभव नामक प्रमाण कहा जाता है अभावप्रमाण यह होता है जो विरोधा हों, जैसे अभूत  
( न रहनेवाला ), भूत ( रहनेवाला ) का विरोधा होता है क्योंकि न जानेवाली वर्षा, रहनेवाला  
( विद्यमान ) वायु तथा अभ्र ( मेघ ) के संयोग को बतलाना है कि वायु और मेघों को आपस में  
मेटे रहने से वर्षा नहीं हो रही है क्योंकि विधारक ( रोक रखनेवाले ) वायु तथा मेघ का परस्पर  
दृढ सम्बन्ध जब तक रहता है तब तक गुरुत्व ( भारोपन ) जल में रहने के कारण जल की पतन-  
क्रिया नहीं होती, इस प्रकार अभाव भी एक दूसरा प्रमाण है ( अर्थात् जल के नीचे गिरने का  
विरोधी वायु तथा मेघों के संयोग का ग्रहण होना । वर्षा न होने का कारण है यह अभाव नामक  
प्रमाण कहा जाता है, अतः मेघों के आकाश में रहने पर भी पानी न बरसने से ( अभाव से उम्मीद,  
विरोधा वायु तथा मेघों के दृढ संयोग का निवृत्त होना यह अभावप्रमाण है यह सिद्ध होता है,  
अतः सिद्धान्त का प्रत्यक्षान्वित ही मात्र प्रमाण है यह निगम नहीं हो सकता । १ )

इस आक्षेप के समाधान में ऐतिह्यादि अभावान्त प्रमाणों का सिद्धान्त के गाने दुये प्रत्यक्षादि  
चार प्रमाणों में ही अन्तर्भाव हो सकता है, इस माध्य के सिद्धान्तमूल का अवतरण देने हुये  
भाष्यकार कहते हैं कि, ऐतिह्यादि अन्तर्धान पूर्वपक्षा के दिग्गन्धे पुरे प्रमाण हैं यन्मय न  
किन्तु प्रत्यक्षादिकों से भिन्न वे प्रमाण नहीं हैं और पूर्वपक्षा ने इनका प्रत्यक्ष दिक् न भिन्न प्रमाण  
मानकर प्रथम सूत्र में चार प्रमाण होने का निषेध कहा है । ( यथा यह निषेध )

पदपदार्थः—शब्द = शब्द नामक प्रमाण में, ऐतिह्यानर्थान्तरभाव तः ऐतिह्या नामक प्रमाण के  
भेद न होने से, अनुमाने = अनुमान नामक प्रमाण में, वर्णार्थमम्भवाभावानर्थान्तरभाव तः च =  
वर्णार्थपत्ति, संग्रह तथा अभाव प्रमाण का भा भेद न होने के कारण, अभावान्त प्रमाण चार नहीं हैं  
यह निषेध नहीं हो सकता ॥ २ ।

अनुपपन्नः प्रतिषेधः । कथम् ? “आप्तोपदेशः शब्दः” इति न च शब्दलक्षणमैतिहाद्वयवर्तते । सोऽयं भेदः सामान्यात्सङ्गृह्यत इति । प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्षस्य सम्बन्धस्य प्रतिपत्तिरनुमानम् । तथा चार्थापत्तिरनुमानाभावात् । वाक्यार्थसम्प्रत्ययनानभिहितस्थार्थस्य प्रत्यनीकभावाद्ग्रहणमर्थापत्तिरनुमानमेव ।

अविनामावृत्त्या च सम्बन्धयोः समुदायसमुदायिनोः समुदायेनेतरस्य ग्रहणं सम्भवः । तदध्यनुमानमेव ।

भावार्थः—यद्यपि पूर्वपक्षी के कहे हुये ऐतिहादि अभावपर्यन्त भी प्रमाण है, किन्तु ऐतिहा का शब्दरूप होने के कारण शब्दप्रमाण में भेद नहीं है अर्थात् शब्दप्रमाण में उसका अन्तर्भाव हो सकता है । तब अर्थापत्ति, सम्भव एवं अभाव भी प्रमाण हैं किन्तु उनका अनुमानरूप होने के कारण अनुमानप्रमाण से अन्तर्भाव हो सकता है, अतः सिद्धान्ती का प्रत्यक्षादि चार ही प्रमाण प्रमेयभाषक होने हैं वह सिद्धान्त युक्त है ( अर्थात् ऐतिहादि अभावपर्यन्त भी प्रमाण हैं यह हम मानते हैं, किन्तु सिद्धान्ती के माने हुये प्रत्यक्षादि चार प्रमाणों से वे भिन्न नहीं हैं इसना ही हमारा भाव है, न कि ऐतिहादि अभावपर्यन्त प्रमाण ही नहीं होने इस, विषय में हमें कोई आपत्ति है, वह सिद्धान्ती का आशय है ) ॥ १ ॥

( दितोव सूत्र का सिद्धान्ती के मन में भाव्यकार व्याख्या करने हैं कि ) पूर्वपक्षा का किया हुआ प्रमाणों की चार सख्या का निषेध युक्त नहीं है । ( प्रश्न ) कैसे ? ( उत्तर )—पूर्वोक्त आप्त-पुनव के उपदेश शब्दप्रमाण कहते हैं इस कारण । क्योंकि यह प्रमाणशब्द का लक्षण ऐतिहा नामक प्रमाण से व्युत्पन्न ( निवृत्त ) नहीं है इस कारण उस इस ऐतिहारूप भेद ( विशेष प्रमाण ) का उपरोक्त शब्दप्रमाण के समानधर्म होने से शब्दप्रमाण में ही समग्र हो जाता है ( अर्थात् जिस वाक्य के कहनेवाले के नाम का निर्देश नहीं होता ऐसे प्रवाद ( कहावत ) का परम्परा को ऐतिहा प्रमाण कहते हैं यदि उस वाक्य के कहनेवाले पुरुष में आप्त होने का निश्चय न हो तो वह वाक्य प्रमाण ही नहीं हो सकता । यदि उक्त वाक्य में वह आप्त का कहा हुआ प्रवाद ( कथन ) है ऐसा निश्चय हो तो वह शब्दप्रमाण में ही अन्तर्गत हो जाता है ऐसा सिद्धान्ती का आशय है ) । इस कारण ऐतिहा शब्द प्रमाण से भिन्न न होने से पूर्वपक्षी का कथन व्यसंगत है ।

प्राप्यक्ष भूमदिकों से अप्रत्यक्ष वह्नि आदि का ज्ञान ( जो भूम के साथ व्याप्तिरूप संबन्ध से सम्बन्ध रखता हो ) अनुमान कहा जाता है । अर्थापत्ति, सम्भव तथा अभाव भी वैसे ही हैं । वाक्यार्थ के वाक्यार्थ ज्ञान से जो न कहे हुये वाक्य ( विषय ) का प्रत्यनौक ( विरोधी ) होने के कारण ज्ञान होना यह अर्थापत्ति भी अनुमानप्रमाण ही हो सकता है ( अर्थात् ‘मेघों के न रहते वृष्टि नहीं होता’ ऐसे वाक्य का ज्ञान होने पर इस वाक्य से न कहे हुये ‘मेघों के रहते वृष्टि होगी’ ऐसा । अर्थात् सिद्ध होता है ) ऐसा अर्थापत्ति प्रमाण भी असत्य नहीं पूर्वपक्षी मानता है, किन्तु उपरोक्त दोनों वाक्यों में विरोधरूप सम्बन्ध होने के कारण इसका भी अनुमान प्रमाण होने में सम्बन्धरूप वाद होने से अनुमान में ही अर्थापत्तिप्रमाण का अन्तर्भाव हो सकता है ।

अथ अविनाभाव ( एक के बिना दूसरे का न होना ) रूप व्याप्तिसम्बन्ध से परस्पर में सम्बन्ध समुदाय तथा समुदायी ( समुदायवाले ) इन दोनों में से समुदाय से समुदायों का ज्ञान होना सम्भव नामक प्रमाण पूर्वपक्षी मानता है । अतः इसमें व्याप्तिसम्बन्ध से सम्बन्ध व्यापक पक्षेरी भर गेहूँ

अस्मिन्सतीदं नोपपद्यत इति विरोधित्वं प्रसिद्धे कार्यानुत्पत्त्या कारणस्य प्रतिबन्धकमनुमीयते सोऽयं यथार्थ एव प्रमाणोद्देश इति ॥ २ ॥

सत्यमेतानि प्रमाणानि न तु प्रमाणान्तराणीत्युक्तम्, अत्रार्थापत्तेः प्रमाण-  
भावाभ्यनुज्ञा नोपपद्यते । तथा हीयम्—

**अर्थापत्तिरप्रमाणमनैकान्तिकत्वात् ॥ ३ ॥**

असत्सु मेघेषु वृष्टिर्न भवतीति सत्सु भवतीत्येतदर्थोदापद्यते सत्यपि नैकदा  
न भवति सेयमर्थापत्तिरप्रमाणमिति ॥ ३ ॥

**नानैकान्तिकत्वमर्थापत्तेः—**

**अनर्थापत्तावर्थापत्त्यभिमानात् ॥ ४ ॥**

हे इत्यादि परिमाण ( लोह ) के ज्ञान से उसके व्याप्य अङ्गुल सेर गेहूँ है यह ज्ञान होना भी अनुमानप्रमाण ही है ।

तथा वृष्टि के प्रतिबन्धक परस्पर वायु तथा मेघों का सम्बन्ध उप तक है तब तक वृष्टि नहीं हो सकती, इस प्रकार वायु तथा मेघों का एक में रहना तथा वृष्टि का होना इन दोनों का परस्पर विरोध प्रसिद्ध होने के कारण वृष्टित्व कार्य के न होने से वृष्टि के कारण का प्रतिबन्धक वायु-मेघसम्बन्ध है ऐसा अनुमानप्रमाण से सिद्ध होता है, क्योंकि 'कारण के न रहने पर कार्य नहीं होता' ऐसा नियम है । अतः जयावप्रमाण का उक्त प्रकार से अनुमान में ही अन्तर्गम हो सकता है इस कारण सिद्धांश का माना हुआ वह यह प्रत्यक्षादि चार ही प्रमाण हैं ऐसा प्रमाणों का वर्णन ( विभाग ) यथार्थ ही है अतः पूर्वपक्षों का आक्षेप असंगत है । २ ।

( प्रमाण से अर्थापत्ति प्रमाण है या नहीं इस विषय की परीक्षा करने के लिये पूर्वपक्षिमत के सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—सिद्धान्तों ने ( यह सत्य है कि ) अर्थापत्ति आदि प्रमाण हैं किन्तु वे प्रत्यक्षादि प्रमाणों से भिन्न नहीं हैं ऐसा पूर्व में कहा गया है इसमें प्रथम अर्थापत्ति को प्रमाण मानना ही अयुक्त है क्योंकि यह—

**पदपदार्थ—अर्थापत्तिः = पूर्वप्रदर्शित अर्थापत्ति, अप्रमाण = प्रमाण नहीं है, अनैकान्तिकत्वात् = व्यभिचारदोष होने के कारण ॥ ३ ।**

**भावार्थ—**मेघों के न रहने पर वृष्टि नहीं होती, ऐसा कहने से मेघों के रहने पर वृष्टि होती है यह अर्थापत्ति प्राप्त होता है ( अर्थापत्तिप्रमाण से सिद्ध होता है ) किन्तु मेघों के रहने पर भी किसी समय वृष्टि नहीं होती, इस कारण यह अर्थापत्ति प्रमाण ही नहीं मानी जा सकती । ३ ।

( तीसरे सूत्र को भाष्यकार पूर्वपक्षों के मन से व्याख्या करते हैं, —मेघों के न रहने पर वर्षा नहीं होता इसमें कहने से मेघों के रहते वर्षा होती है, ऐसा यह अर्थापत्ति प्राप्त होता है । किन्तु मेघों के रहने पर भी किसी किसी समय वर्षा नहीं होती । इस कारण वह यह उपरोक्त अर्थापत्ति व्यभिचार होने से प्रमाण ही नहीं मानी जा सकती । ३

( इस आक्षेप के उपर-सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि ) उपरोक्त अर्थापत्ति व्यभिचारदोष से प्रसन्न नहीं है—

**पदपदार्थ—अनर्थापत्तिः = जो अर्थापत्ति नहीं है उसमें, अर्थापत्यभिमानात् = वह अर्थापत्ति है ऐसा अभिमान ( भ्रम ) होने के कारण ॥ ४ ।**

असति कारणे कार्यं न त्वयत इति वाक्यात्प्रत्यनीकभूतोऽर्थः सति कारणे कार्यमुत्पद्यते इत्यर्थादापद्यते । अभावस्य हि भावः प्रत्यनीक इति । सांख्ये कार्योत्पादः सति कारणेऽर्थादापद्यमानो न कारणस्य सत्तां व्यभिचरति, न खल्वसति कारणे कार्यमुत्पद्यते तस्मान्नानैकान्तिकी ।

यत् सति कारणे निमित्तप्रतिबन्धात्कार्यं नोत्पद्यत इति, कारणधर्मोऽसौ न त्वर्थापत्तेः प्रमेयम् । किं तर्ह्यस्याः प्रमेयम् ? सति कारणे कार्यमुत्पद्यते इति योऽसौ कार्योत्पादः कारणस्य सत्तां न व्यभिचरति तदस्याः प्रमेयम् । एवं तु सत्यनर्थापत्तावर्थापत्यभिमानं कृत्वा प्रतिषेध उक्त्यने इति । अतश्च कारणधर्मो न शक्यः प्रत्याख्यातुमिति ॥ ४ ॥

**प्रतिषेधाप्रामाण्यं चानैकान्तिकत्वात् ॥ ५ ॥**

**भावार्थ—**कारण के न होने पर कार्य की उत्पत्ति नहीं होती, इस वाक्य से बिना कारण के रहते कार्य होता है । यह अर्थात् प्राप्त होता है, क्योंकि अभाव का भावपदार्थ विरोधी होता है । अब यह वृष्टि कार्य का उत्पत्ति का कारण मेघों के रहते होना यह अर्थात् प्राप्त होने से मेघरूप कारण का सत्ता को नहीं छोड़ सकता क्योंकि कारण के न रहने पर कभी भी कार्य उत्पन्न नहीं होता, अतः अर्थापत्ति व्यभिचारदोषरहित होने के कारण प्रमाण है । ५ ॥

(चतुर्थ सूत्र की भाष्यकार व्याख्या परते हैं कि) —कारण (मेघादिकों के) न रहने पर वृष्टि आदि कार्य उत्पन्न नहीं होता, इस वाक्य से बिना कारण (मेघादिकों के) रहने पर वृष्टि आदि कार्य होता है, यह अर्थात् प्राप्त होता है, क्योंकि अभावपदार्थ का भावपदार्थ विरोधी होता है, इस कारण । वह यह कारण (मेघादिकों के) रहने वृष्टि आदि कार्य का होना अर्थात् प्राप्त होने के कारण (मेघादिकों) की सत्ता का व्यभिचार नहीं रखता, क्योंकि कारण के न रहने कोश भा कार्य संसर में उत्पन्न नहीं होता । इस कारण अर्थापत्तिप्रमाण व्यभिचारदोष से ग्रस्त न होने से प्रमाण अवश्य है । और जो 'कारण मेघादिकों के न रहने पर भी उसके प्रतिबन्ध (ककने) से वृष्टि आदि कार्य उत्पन्न नहीं होना' ऐसा पूर्वपक्ष ने व्यभिचार दिखाया था, वह असंगत है क्योंकि वह कारण का धर्म है, यह अर्थापत्तिप्रमाण में नहीं जाना जाता । अतः अर्थापत्तिप्रमाण का प्रमेय नहीं है । (प्रश्न) —तो इस अर्थापत्तिप्रमाण से जानने योग्य उसका प्रमेय क्या है ? (उत्तर) —मेघादि कारण के रहने वृष्टि आदि रूप कार्य उत्पन्न होता है, इस प्रकार जो वृष्टि आदि कार्य की उत्पत्ति होती है अर्थात् कार्य वृष्टि का होना अपने मेघादि कारणों की सत्ता का व्यभिचार नहीं होना, वह इस अर्थापत्तिप्रमाण से जानने योग्य उसका प्रमेय है । ऐसा होने से जो अर्थापत्ति का विषय नहीं है उसे अर्थापत्ति है ऐसा अभिमान कर (समझकर) पूर्वपक्ष ने अर्थापत्ति के प्रमाण होने का तृतीय सूत्र में निषेध किया है, इसलिये उसका आक्षेप नहीं हो सकता और देखने में आनेवाले कारण के धर्म का स्पष्टन नहीं हो सकता, इस कारण व्यभिचारदोष के कारण अर्थापत्ति प्रमाण ही नहीं है यह पूर्वपक्ष का आक्षेप असंगत है । ४ ।

इस प्रकार चतुर्थ सूत्र में पूर्वपक्षों के अर्थापत्ति के प्रमाण होने में व्यभिचारदोष का स्पष्टन कर सिद्धान्ता के मत से इस विषय में दूसरा भी उत्तर देते हुये सूत्रकार कहते हैं—



अर्थापत्तिर्न प्रमाणमनैकान्तिकत्वादिति वाक्यं प्रतिषेधः । तेनानेनार्थापत्तेः प्रमाणत्वं प्रतिषिध्यते न सद्वाद्य एवमनैकान्तिको भवति । अनैकान्तिकत्वादप्रमाणेनानेन न कश्चिदर्थः प्रतिषिध्यते इति ॥ ५ ॥

अथ मन्यसे नियतविषयेष्वर्थेषु स्वविषये व्यभिचारो भवति, न च प्रतिषेधस्य सद्भावो विषयः ? एवं तर्हि—

**तत्प्रामाण्ये वा नार्थापत्त्यप्रामाण्यम् ॥ ६ ॥**

**पदपदार्थः**—प्रतिषेधाप्रामाण्यं च = पूर्वपक्षों का अर्थापत्ति के प्रमाण न होने का निषेध भी अप्रमाण होगा, अनैकान्तिकत्वात् = व्यभिचारदोष आने से । ५ ।

**भाषार्थः**—अर्थापत्ति व्यभिचारदोषग्रस्त होने के कारण प्रमाण नहीं है, यह वाक्य पूर्वपक्षों का ही है निषेध, क्योंकि इनी वाक्य से पूर्वपक्षों अर्थापत्ति के प्रमाण होने का निषेध करना है न कि अर्थापत्तिप्रमाण की सत्ता का निषेध करता है, इस प्रकार इस निषेध में भी व्यभिचारदोष होता है, अतः व्यभिचारदोषग्रस्त होने के कारण अप्रमाण इस निषेध से किसी विषय का निषेध नहीं हो सकता ॥ ५ ॥

( निम्न सूत्र की भाष्यकार ऐसा व्याख्या करते हैं कि ) व्यभिचारदोषग्रस्त होने के कारण अर्थापत्ति भावक प्रमाण नहीं है, ऐसा पूर्वपक्षों का वाक्य ही निषेध । उस इस वाक्य से अर्थापत्ति के प्रमाण होने का निषेध किया जाता है, न कि अर्थापत्ति की सत्ता का ( होने का ) इस प्रकार पूर्वपक्षों का निषेध भी अर्थापत्ति के प्रमाण होने का निषेध करता है, किन्तु अर्थापत्ति की सत्ता का निषेध नहीं करता, इस कारण पूर्वपक्षों का निषेध भी व्यभिचारदोषग्रस्त होता है । व्यभिचारदोषग्रस्त होने के कारण प्रमाण न होनेवाले इस निषेध से किसी अर्थ का अर्थापत्ति अर्थापत्ति के प्रमाण न होने का निषेध नहीं हो सकता, इस कारण पूर्वपक्षों का अर्थापत्ति के प्रमाण न होने का निषेध असंगत है । ( अर्थात् पूर्वपक्षों का निषेध तब व्यभिचारदोषग्रस्त न होगा यदि वह अर्थापत्ति की प्रमाणता तथा सत्ता दोनों का निषेध कर सके न कि व्यभिचारदोषग्रस्त होने से अर्थापत्ति की सत्ता का निषेध कर सकता है, क्योंकि 'जो व्यभिचारी है वह सब नहीं है' । ऐसा शान नहीं होता, कारण यह कि नित्यता के सिद्ध करने में प्रमेयस्वाति धर्म व्यभिचारी न होने पर भी रहते हैं, यह गूढ़ साध्यकार का आशय है ) ५

( ६ वें सूत्र का अवतरण देने हुये पूर्वपक्षों का आक्षेप दिखाकर सूत्र में उत्तर देने हैं कि , 'नियमन विषयवासे पदार्थों में अपने ही विषय में व्यभिचारदोष हुआ करता है, प्रस्तुत में पूर्वपक्षों के निषेध का अर्थापत्ति की सत्ता तो विषय ही नहीं है तो निश्चयान्ता से दिया हुआ पूर्वपक्षों के निषेध में व्यभिचार कैसे हो सकता है' ऐसा यदि तुम ( पूर्वपक्ष ) मानो तो—

**पदपदार्थः**—तत्प्रामाण्ये वा न अथवा पूर्वपक्षों के निषेध के प्रमाण मानने पर, न = नहीं होगा, अर्थापत्त्यप्रामाण्यम् अर्थापत्ति में भी अप्रमाणता । ६ ।

**भाषार्थः**—अर्थापत्ति वा भी कार्य ( वृष्ट्यादि ) की उत्पत्ति में रेषादि कारण की सत्ता का व्यभिचार न होना ही विषय है निमित्तकारण के प्रतिबन्ध से कार्य की उत्पत्ति न होना यह कारण का धर्म नहीं है इस कारण अर्थापत्ति भी अपने विषय में व्यभिचारदोषग्रस्त न होने के कारण प्रमाण ही है ॥ ६ ॥

अर्थापत्तेरपि कार्योत्पादेन कारणसत्ताया अव्यभिचारो विषयः । न च कारणधर्मो निमित्तप्रतिबन्धात् कार्यानुत्पादकत्वमिति ॥ ६ ॥

अभावस्य तर्हि प्रमाणभावाभ्यनुज्ञा नोपपद्यते । कथमिति ?

**नाभावप्रामाण्यं प्रमेयासिद्धेः ॥ ७ ॥**

अभावस्य भूयसि प्रमेये लोकसिद्धे वैयात्यादुच्यते नाभावप्रामाण्यं प्रमेयासिद्धेरिति ॥ ७ ॥

अथायमर्थबहुत्वादर्थकदेश उदाह्रियते—

**लक्षितेष्वलक्षणलक्षितत्वादलक्षितानां तत्प्रमेयमिद्विः ॥ ८ ॥**

( ६ टे सूत्र की भाष्यकार ऐसा व्याख्या करते हैं कि )—अर्थापत्ति का भी वृष्टि यदि कार्य को उत्पत्ति में मेघादि रूप कारण की सत्ता का व्यभिचार न होना ( विना मेघ के वृष्टि का न होना ) ही विषय है, न कि निमित्त मेघ के वायु तथा मेघ के संयोग से प्रतिबन्ध होने पर वृष्टिरूप कार्य का उत्पात्त नहीं होता यद्य कारण का धर्म अर्थापत्ति का विषय है, अतः पूर्वपक्षा के निषेध के समान अर्थापत्ति में अपने विषय में प्रमाण हो सकती है । ६ ।

( इस प्रकार अर्थापत्ति का अनुमान में अन्तर्भाव मानने पर भी वह प्रमाण हो सकती है यह दर्शाने करने के पश्चात् अनुपलब्धिरूप अभाव का अनुमान में अन्तर्भाव मानने पर भी उसे प्रमाण मानना होगा, यह सिद्धान्त करने के लिये प्रथम पूर्वपक्षों के मत से अभाव प्रमाण ही नहीं हो सकता, इस भाव से भाष्यकार पूर्वपक्षों के सूत्र का अवतरण देते हैं कि )—'यदि ऐसा है तो भी अभाव को प्रमाण स्वीकार करना युक्त नहीं है' ( प्रथम सिद्धान्त का ) किमे ? क्योंकि अभाव प्रमाण के बहुत से जानने योग्य प्रमेय विषयों के रहते अर्थात् सम्पूर्ण लोक में प्रसिद्ध अभाव ज्ञान तथा उसके व्यवहार दोनों कायनिक नहीं हो सकते न तो कल्पना सब प्रकार से असत्य पदार्थों को विषय कर सकता है, अतः वैयात्य ( डिठार्ड ) से पूर्वपक्षों वह कहता है—

**पदपदार्थ—**न = नहीं है, अभावप्रामाण्य = अनुपलब्धिरूप अभाव में प्रमाणाता, प्रमेयासिद्धि = प्रमेय विषयों की सिद्धि न होने से ॥ ७ ॥

**भावार्थ—**जिस कारण अनुपलब्धिरूप अभावप्रमाण से जानने योग्य कोई प्रमेयरूप विषय ही सिद्ध नहीं है, अतः अभाव नामक कोई प्रमाण नहीं हो सकता । अर्थात् जानने योग्य अभावप्रमाण विषय के ही सिद्ध न होने के कारण अभावज्ञान प्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि जो सम्पूर्ण प्रकार से असत्य हो है, वह प्रमाणज्ञान का विषय नहीं होगा, केवल कल्पना से ही संसार के लोक 'नहीं है' ऐसा अभाव का व्यवहार नहीं करते, यह पूर्वपक्ष सूत्र का गूढ़ अभिप्राय है । ७ ।

७ वें सूत्र का भाष्यकार पूर्वपक्षिमत से व्याख्या करते हैं कि)—अभाव नामक प्रमाण से जानने योग्य प्रमेय विषय ही अस्ति है अतः अभाव नामक कोई दूसरा प्रमाण ही नहीं है । ७ ।

संसार में अनेक प्रकार के अभावप्रमाण से जानने योग्य विषय के उदाहरण हैं, जन्तु अभाव का प्रमाण है ऐसा कहते हुये भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हुये कहते हैं कि—अब यह अभाव नामक प्रमाण जिसके बहुत से प्रमेय विषयपदार्थ होने के कारण, एक विषय को लेकर सूत्रकार उदाहरण देते हैं—

**पदपदार्थ—**लक्षितेषु = चिह्नयुक्त ( रंगीन ) कपड़ों में, अलक्षणलक्षितत्वात् = चिह्नरूप रंग से

तस्याभावस्य तिष्ठति प्रमेयम् कथम् ? लक्षितेषु घातःसु अनुपादेयेषु  
उपदेयानामलक्षितानामलक्षितत्वाद् लक्षणाभावेन लक्षितत्वादिनि । उभयस-  
न्निधावलक्षितानि यासांस्थानयेति प्रयुक्तं येषु घातस्स लक्षणानि न भवन्ति  
तानि लक्षणाभावेन प्रतिपद्यते, प्रतिपद्य चानयति, प्रतिपत्तिहेतुश्च प्रमाणमिति ॥

**असम्यर्थे नाभाव इति चेन्नान्यलक्षणोपपत्तेः ॥ ९ ॥**

मदिन सादे वस्त्रों के सादेपनामप लक्ष्णों में लक्षित होते हैं ( जाने जाने हैं, इस कारण,  
अलक्षितानां रंग में स्थित सादे वस्त्रों के, तत्प्रमेयमिति = अभावप्रमाण का प्रमेय विषय सिद्ध  
होता है । ८ ॥

**भाष्यार्थ**—अब हमें आपण ( बाजार ) में सादा वस्त्र खरीदना होता है तो हम बाजार में जाकर  
दुकानों पर जिन वस्त्रों में रंग नहीं होता, ऐसे सादे वस्त्रों के रंगरूप इत्यादि विश्व वर्णों का जिन  
वस्त्रों में अभाव देखते हैं, कि इन वस्त्रों में रंग नहीं है तो इसी रंग के न होने के कारण सादे वस्त्रों  
का जानकर उन्हें हम खरीदने हैं यह रंग न होने रूप अभावप्रमाण से सादे वस्त्रों का जानना  
अभावप्रमाण ही का विषय है, अब अनुरलक्षिरूप अभावप्रमाण भी मानना होगा । ८ ।

( अहम सिद्धान्तमूत्र की व्याख्या भाष्यकार करने में कि )—उस अनुपलक्षिरूप अभाव का  
प्रमेय ( जानेने योग्य विषय ) सिद्ध होता है ( प्रपन्न ) कैसे ? ( उत्तर )—लक्षणयुक्त ( रंगान )  
वस्त्र जो हमें ग्रहण नहीं करने हैं खरीदने नहीं हैं उनके साथ रहनेवाले तथा ग्रहण योग्य ( खरीदने  
के ला योग्य ) हैं उस सादे रंगहीन वस्त्रों का रंग न होने के कारण ज्ञान होने में रंगरूप लक्षण  
के न होने से हा हम उन सादे वस्त्रों का जानते हैं ( यदि सादे वस्त्रों में रंग होता तो प्राप्त होता  
प्राप्त नहीं होता इस कारण सादे वस्त्र रंगरूप नहीं हैं ऐसा अनुपलक्षि ( उपलक्षि के अभाव )  
रूप प्रमाण से सादे वस्त्र रंगान नहीं हैं ऐसा अभाव का ज्ञान होता है ) आपण ( बाजार ) में  
रंगान तथा सादे दोनों प्रकार के वस्त्र तुम देखोगे उसमें से सादे वस्त्रों को खरीद लाना, ऐसा  
आज्ञा प्राप्त किया हुआ सादे, पुत्र अथवा नींदर बाजार में जाकर दुकानों पर जिन वस्त्रों में रंगकारा  
नहीं होता उन सादे वस्त्रों को रंगकारों के न होनेरूप अभावप्रमाण से ही जानना है । और  
जानकर उन्हें ही खरीदकर ले ला आता है । अब रंग के न होने के कारण सादे वस्त्रों को जानना,  
यह प्रमाण है, क्योंकि जिसमें यथार्थ ज्ञान होता है वह प्रमाण होता है, अब अनुमान में यथार्थ  
अभाव का ज्ञान एक अन्तर्भाव मानने हैं तो भी वह प्रमाण अवश्य है, ऐसा मानना होगा, अब  
पूर्वपक्षी का अभाव को प्रमाण न मानने का आक्षेप संगत नहीं है । 'प्रतिपत्तिहेतुः प्रमाण' इस  
भाष्य में 'लक्षण' रंग का न होना ही सादे वस्त्र के जानने का कारण है यह सूचित होता है । अब  
रंगरूप लक्षण के अभाव को ज्ञानविशिष्ट ( सादे ) वस्त्र का ज्ञान कराने से अन्यन्त साधक होने  
के कारण प्रमाण है, यह सूचित होता है ॥ ८ ॥

पूर्वपक्ष का अनुवाद करते हुये सूचकार अभाव को प्रमाण मानने का सूच ही में युक्ति द्वा-  
नये कहते हैं—

**पदपदार्थ**—असम्यर्थ = सादे वस्त्र में रंगरूप अर्थ के न रहने पर, न = नहीं ही सकता  
अभाव. —उसका अभाव, इति चेत् = ऐसा कहो, न = नहीं, अन्यलक्षणोपपत्तेः = अन्य रंगान वस्त्र  
में वर्तमान लक्षण ( रंग ) को लेकर सादे वस्त्र में उसका अभाव ज्ञान हो सकने से । ९ ।

**भाष्यार्थ**—यदि पूर्वपक्षी कहे कि 'जिस पदार्थ में जो पूर्व में वर्तमान होकर पश्चात् नहीं रहता

यत्र भूत्या किञ्चिन्न भवति तत्र तस्याभाव उपपद्यते । न खालक्षितेषु वासस्सु लक्षणानि भूत्वा न भवन्ति, तस्मात्तेषु लक्षणाभावोऽनुपपन्न इति । नान्यलक्षणोपपत्तेः, यथाऽयमन्येषु वामस्सु लक्षणानामुपपत्तिं पश्यति नैवमलक्षितेषु । सोऽयं लक्षणाभावं पश्यन्नभावेनार्थं प्रतिपद्यत इति ॥ ६ ॥

तन्मिद्वैरलक्षितेष्वहेतुः ॥ १० ॥

नम्रका यहाँ अभाव हो सकता है । सदा वर्णों में तो पूर्वकाल में रंग रहा हा नहीं अतः रंग का सादे वर्णों में अभाव कैसे हो सकता है । ( अर्थात् स्वमरूप हा तो अभाव होता है वा भावपदार्थ के निरूपण से हा निरूपण करने योग्य होने के कारण वह प्राप्तिपूर्वक होने से अर्थात् भावपूर्वक होने के कारण जब सादे वर्णों में वह प्राप्त हो नहीं है तो उसका अभाव कैसे माना जायगा ) तो सिद्धान्तों के मत से सूत्र ही में सूत्रकार उत्तर देते हैं कि ऐसा पूर्वपक्षी का कहना ठीक नहीं है क्योंकि जिस यह सादे वर्ण खरीदने वाला मनुष्य जिस प्रकार रंगीन वर्णों में रंग देखता है उस प्रकार सादे वर्णों में नहीं देखता, अतः सादे वर्णों में रंग न देखने से ये वर्ण सादे हैं ऐसा जानता है ( अर्थात् प्रत्यक्षप्रमाण से प्रमेय के अभाव के जानने की व्यवस्था होती है जो अवसर अभाव के समान प्रागभाव में भी समान हो है, क्योंकि लौकिक पुरुष भी दूध में धूस ( नाश ) को तथा दूध में यहाँ के प्रागभाव को जानने ही है, अतः ये सादे वर्ण रंग जायेंगे ऐसा प्रागभाव का ज्ञान हो तबने के कारण पूर्वपक्षी का ध्वंस लेकर आपत्ति देना असमन है । ९ ।

११ वें सूत्र की व्याख्या करने हुये प्रथम पूर्वपक्षों के आश्लेष का अर्थ अत्यन्त दिखाने हैं कि) — भविष्य पदार्थ में वर्तमान होकर कोइ नहीं रहता उस पदार्थ में उसका अभाव कहा जाता है । सादे वर्णों में तो रंग पूर्व में वर्तमान हाकर अब नहीं है ऐसा नहीं होता, अतः सादे वर्णों में रंग का अभाव है वह सिद्धान्तों का कहना अयुक्त है जिसे वह अभावप्रमाण का विषय मानना है । इस आक्षेप का सूत्र ही के मत से उत्तर का अर्थ करते हैं कि, नहीं, दूसरे रंगीन वर्णों के लक्षण ( रंग ) को लेकर सादे वर्णों में उनका अभाव हो सकता है क्योंकि यह सादे वर्ण खरीदनेवाला मनुष्य दूसरे रंगीन वर्णों में रंग का होना देखता है, वैसे सादे वर्णों में रंग को नहीं देखता है अतः वह सादे वर्ण खरीदनेवाला सादे वर्णों में रंग को न देखने से यही सादे वर्ण खरीदने योग्य है इस विषय को अच्छी तरह जानता है । अतः अभावज्ञान में प्रतियोगिज्ञान आवश्यक है जिसे अन्यत्र देखकर उसके अभाव का दूसरे में ज्ञान होता है नकि परस्पर विरोधा होने में एक हा में प्रतिपत्ति तथा अभाव का ज्ञान होता है । ९ ॥

अभाव के प्रमाण होने में आपत्ति देने हुये पुनः पूर्वपक्षों की शंका के आशय न सूत्रकार कहते हैं -

पदपदार्थ—तन्मिद्वै = रंगीन वर्णों में रंग का होना, अलक्षितेषु = सादे वर्णों में रंग के न रहने का, अहेतुः = कारण नहीं हो सकता । ॥ १० ॥

भावादर्थ—जिन वर्णों में रंग है उनमें उनका न होना शिक्त है । और जिन सादे वर्णों में रंग नहीं है उनमें भी रंग न होना अयुक्त है । क्योंकि भावरूप प्रतियोगा के अभाव का निरूपण होता है, जबकि सादे वर्णों में रंग नहीं है तो उनके अभाव का ज्ञान सादे वर्णों में कैसे हा सकता है, अभाव रंगीन वर्णों में रंग का होना सादे वर्णों में उनका अभाव का साधक कैसे हा सकता है, क्योंकि एक हा अधिकरण में वर्तमान हेतु से साध्य का सिद्धि होता है यह पूर्वपक्षों का आशय है ॥ १० ॥



तेषु वासस्तु लक्षितेषु सिद्धिरिच्छमानता चेपां भवति न तेषामभावो लक्षणानाम् । यानि च लक्षितेषु विद्यन्ते लक्षणानि तेषामलक्षितेष्वभावा इत्यहेतुः । यानि खलु भवन्ति तेषामभावो व्याहत इति ॥ १० ॥

न लक्षणावस्थितापेक्षासिद्धेः ॥ ११ ॥

न द्रूमो यानि लक्षणानि भवन्ति तेषामभाव इति । किं तु केषु चिन्नक्षणा-  
न्यवस्थितानि अन्यवस्थितानि केषुचिदपेक्षमाणा येषु लक्षणानां भावं न पश्यति  
तानि लक्षणाभावेन प्रतिपद्यत इति ॥ ११ ॥

( १० वें पूर्वपक्षा के सूत्र की भाव्यकार व्याख्या करने हैं कि )—उन लक्षित ( रंगीन ) वस्तुओं में जिन लक्षण ( रंगों ) की सिद्धि अर्थात् विद्यमानता है उनका लक्षणों ( रंगों ) का अभाव उनमें नहीं है और जो लक्षित ( रंगीन ) वस्तुओं में लक्षण ( रंग ) विद्यमान है उनका अलक्षित ( नादे ) वस्तुओं में न होना वह साधक हेतु नहीं हो सकता और जो लक्षण ( रंग ) है, उनका अभाव होना उनसे विरुद्ध है । अर्थात् रंगीन वस्तुओं में रंग का न होना सादे वस्तुओं में रंग के अभाव का साधक नहीं हो सकता क्योंकि एक ही आधार में वर्तमान हेतु से साध्य की सिद्धि होती है । प्रस्तुत में रंग है, रंगीन वस्तुओं में, अतः वह उससे भिन्न सादे वस्तुओं में रंग के अभाव की सिद्धि नहीं कर सकता । १० ॥

उक्त आक्षेप का समाधान सूत्रकार ऐसा करने हैं कि—

मदुपदार्थ—न = नहीं, लक्षणावस्थितापेक्षासिद्धेः = लक्षण के स्थिति की अपेक्षा से सिद्धि होने के कारण । ११ ॥

भावार्थ—सिद्धान्ता के आशय से पूर्वपक्षी के आक्षेप का यह उत्तर है कि हमारा यह कहना है कि हम यह नहीं कहते कि जिस रंगीन वस्तु में जो रंग रहता है उसी का उसमें अभाव भी रहता है, किन्तु रंगीन वस्तुओं में जो रंग रहता है और सादे वस्तुओं में नहीं रहता । सादे वस्तु खरीदने वाला मनुष्य जिन वस्तुओं में रंग नहीं देखता उन वस्तुओं के रंग के न रहने से ही जानता है, वह अभाव प्रमाण का विषय है ॥ ११ ॥

११वें सूत्र की भाव्यकार ऐसी सिद्धान्ता के मत से व्याख्या करते हैं कि—हम यह नहीं कहते कि जो रंगरूप लक्षण रंगीन वस्तुओं में विद्यमान है उनका उन्हीं रंगीन वस्तुओं में अभाव भी है किन्तु कुछ वस्तुओं में लक्षण ( रंग ) है, और कुछ सादे वस्तुओं में वे लक्षण ( रंग ) नहीं हैं, सादे वस्तुओं की खरीदनेवाला जिन सादे वस्तुओं में लक्षण ( रंगों ) की विद्यमानता नहीं देखता उन सादे वस्तुओं का लक्षणों ( रंगों ) के न रहने से ही जानता है ऐसा हम कहते हैं । अर्थात् परस्पर विरुद्ध होने में एक ही आधार में प्रतियोगी रंग तथा उनका अभाव नहीं रह सकता, अतः दूसरे रंगीन वस्तु पदार्थ में रंगरूप प्रतियोगी के ज्ञान से सादे वस्तुओं में उनके अभाव का ज्ञान होता है जैसा एक ही भूतल में घट तथा उसके अभाव का ज्ञान नहीं होता किन्तु एक भूतल में घट का ज्ञान तथा दूसरे में घट के अभाव का ज्ञान होना ही है । कारण यह कि अभावपदार्थ का ज्ञान केवल आवयपदार्थ के निरूपण के अधीन होता है । आगे होनेवाले सावयपदार्थ के ज्ञान अथवा दूसरे स्थल में वर्तमान भावपदार्थ के ज्ञान से प्रागभाव का भा निरूपण हो सकता है अतः प्रागभाव का ज्ञान है यह नहीं कहा जा सकता, इसी कारण आगे सूत्रकार भी इस विषय की पुष्ट करेंगे । ११ ।

अभाव को प्रमाण सिद्ध करने के लिये सूत्रकार सिद्धान्तागत से कहते हैं—

## प्रागुत्पत्तेरभावोपपत्तेश्च ॥ १२ ॥

अभावद्वैतं खलु भवति प्राक् चोत्पत्तेरविद्यमानता, उत्पन्नस्य चात्मनो  
हानादविद्यमानता । तत्रालक्षितेषु वासस्तु प्रागुत्पत्तेरविद्यमानतालक्षणो लक्ष-  
णानामभावो नेतर इति ॥ १२ ॥

इति द्वादशसूत्रैः प्रमाणचतुष्टयपरीक्षणम् ।

“आप्तोपदेशः शब्द” इति प्रमाणभावे विशेषणं म्रुचनं नानाप्रकारः शब्द  
इति ज्ञाप्यते । तस्मिन् सामान्येन विचारः किं नित्योऽयानित्य इति विमर्शहेत्व-  
नुरोगे च विप्रतिपत्तेः संशयः ।

पदपदार्थ—प्राग = पूर्व में, उत्पत्तेः = पदार्थ के उत्पत्ति के, अभावोपपत्तेः च = अभाव की  
सिद्धि होने से भी ॥ १२ ॥

भावार्थ—उत्पत्ति के पूर्व पदार्थ का न होना, तथा उत्पन्न हुये पदार्थ के नाश से न होना  
ऐसे क्रम से प्रागभाव एवं अन्त अभाव ऐसे दो प्रकार के अभाव होते हैं । इन दोनों में सादे वस्तु  
में चरने वाले जानेवाले होने से उनमें लक्षण ( रंग ) का न होना यह ( रंग, प्रागभाव हो है न  
कि न का अन्त, अन्त अभाव अवश्य प्रमाण मानना होगा । १२ ।

( १२ में सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—पदार्थ की उत्पत्ति के पूर्वकाल में उसका न  
रहना तथा उत्पन्न हुये पदार्थ की आत्मा ( स्वरूप ) के नाश से न होना, ऐसे दो क्रम से प्रागभाव  
एवं अन्त नामक अभाव हैं । उनमें से लक्षणहीन सादे वस्तु में रंगरूप लक्षण ( जो सादे वस्तु के  
रंगों से भरे हुए हैं ) रंग के उत्पत्ति के पूर्व में रहनेवाला रंगरूप लक्षणों का प्रागभाव ही है  
अन्त ( नाश, अभाव नहीं है । अन्त, उक्त वृत्तियों से अनुपलब्धिरूप अभावप्रमाण से भा  
अभावरूप प्रमेय का ज्ञान होने के कारण अभाव भी प्रमाण अवश्य है, जिसका नैयायिक पूर्वोक्त  
प्रकार से अनुमान में अन्तर्भाव मानते हैं । १२ ॥

### ( १ ) शब्द के अनित्यता का प्रकरण

पद तथा वाक्य की कूटस्थ ( निश्चित ) होने की व्याकरण मत की शंका का निवारण करने से  
प्रतिपक्ष के निरास के कारण अप्रामाण्य सिद्ध होने से ही नैयायिक मत से वेद की प्रामाण्य सिद्ध  
होगा । अन्यथा वेद का अप्रामाण्य मानने के पक्ष में दोष होने से जिस प्रकार अप्रामाण्य वेद न  
आ सकता है उसी प्रकार वेद के अर्थ के ज्ञान के प्रतिपक्ष करने की इच्छारूप श्रुति के न होने  
से भी अप्रामाण्य की शंका हो सकती- क्योंकि जिसका ऐसा मूल नहीं है वे लोकव्यवहार में अप्रामाण्य  
होते हैं यह देखने में आता है और शब्द में प्रथम अनित्यता सिद्ध होने पर ही व्याकरण का शब्द  
गत है यह सिद्ध होसकेगा जिससे वह अवेन्द्रिय से ही गृहीत होता है यह नियम भी मन  
मन्त्रा, यह भी प्रयोजन है, नहीं तो गन्धरसरूप स्पर्श तथा शब्द दृश्यादिकों के  
गुण इन्द्रियों के विषय ( अर्थ ) है यह नैयायिक मत भी न बनेगा । इस कारण शब्द  
के अनित्यता का प्रकरण अभी सूत्रकार उपस्थित कर रहे हैं । इस प्रकरण में सामान्यरूप से शब्द  
का विचार किया जाता है कि वह नित्य है अथवा अनित्य । वर्णरूप शब्द के अनित्यता का विचार  
आगे तीसरे प्रकरण में करेंगे अतः शब्दसामान्यरूप के अनित्यता का विचार प्रारंभ करते हुये  
सिद्धान्तमत से शब्द का अनित्यता के साधक १३ वें सूत्र का अवचरण भाष्यकार इस प्रकार देते  
हैं कि—पूर्वप्रत्यय “आप्तोपदेशः शब्द” इस सिद्धान्तसूत्र में प्रमाणरूप शब्द में ‘आप्त का कहा

आकाशगुणः शब्दो विभुर्नित्योऽभिव्यक्तिधर्मक इत्येके ।

गन्धादिसहवृत्तिद्रव्येषु सन्नियिष्टो गन्धादिवद्व्यतिथितोऽभिव्यक्तिधर्मक इत्यपरे ।

आकाशगुणः शब्द उत्पत्तिनिरोधधर्मको बुद्धिबलित्यपरे ।

महाभूतमङ्गोभजः शब्दोऽनाश्रित उत्पत्तिधर्मको निरोधधर्मक इत्यन्ये ।

अतः संशयः किमत्र तत्त्वमिति ।

अनित्यः शब्द इत्युत्तरम् । कथम् ?—

**आदिमन्वादैर्न्द्रियकत्वात् कृतकवदुपचाराच्च ॥ १३ ॥**

हुआ' ऐसा विशेषण देनेवाले ( कहनेवाले ) मूत्रकार महर्षि गौतम ने शब्द अनेक प्रकार का होता है यह सूचित किया है । उस शब्द में सामान्यरूप से यह विचार होता है कि—शब्द नित्य है अथवा अनित्य है । इस विचार में संशय का कारण क्या है ऐसा प्रश्न होने पर विप्रविपत्ति विरुद्धपक्ष ) होने से संशय होता है कि शब्द नित्य है अथवा अनित्य है क्योंकि प्राधान्य पूर्वमीमांसादर्शन के माननेवालों का यह मत है कि—शब्द आकाशद्रव्य का गुण है, जो व्यापक तथा नित्य होने से अभिव्यक्त होता है न कि शब्द की उत्पत्ति होती है । अर्थात् अभिधान नामक संयोग से प्रेरित वायु से । जो जब तक बेग रहता है तब तक स्थिर रहता है । वर्णरूप शक्नुते ( गुप्तिया ) से युक्त आकाश के माग में समवेत ( सम्बद्ध ) होता हुआ नित्य ही शब्द प्रगट होता है तथा गन्ध, रूप आदि गुणों के साथ रहनेवाला द्रव्यों में वर्तमान तथा गन्धादि गुणों के समान नित्य होने से पूर्व ही से वर्तमान होता हुआ शब्द अभिव्यक्त ( प्रगट होना ) रूप धर्म का आधार भी होता है । ( अर्थात् पाँच शब्दादि तन्मात्रारूप सूक्ष्मभूतादिकों से उत्पन्न पृथिवी आदि स्थूलद्रव्यों का विकार होने से गोघटादि द्रव्यों में वर्तमान ही शब्द अपने योग्य देश ( कर्णादिकों ) में रहना हुआ, अहंकार का कार्य करने से व्यापक तथा विषयवश में वर्तमान आत्रेन्द्रिय को विकारयुक्त करना हुआ पूर्व से वर्तमान हा शब्द गृहीत होता है, ऐसा सारथ्यमत के आधार से विद्वान् कहते हैं । तथा वैशेषिकमतानुसारी उत्पत्ति तथा विनाशधर्म का आधार शब्दगुण ज्ञानभुग के समान आकाश का गुण शब्द अनित्य है, ऐसा मानते हैं एवं पृथिवी आदि महाभूत द्रव्यों के विकार से उत्पन्न मया हुआ शब्द किसी के आधार से नहीं रहता तथा उत्पत्ति एवं निरोध ( विनाश, धर्म-वाल है ऐसा बौद्धभिद्धान्त के अनुसार विशानों का मत है इस कारण उक्त मत के परस्पर विरोध के कारण संशय होता है कि इन संपूर्ण पक्षों में से कौन सा पक्ष ( मत ) धारणावक है । ऐसे संशय को दूर करने के लिये मूत्रकार कहते हैं कि शब्द अनित्य है ।

प्रश्न—कौन, क्यों ? उत्तर—

**पक्षद्वय—**आदिमन्वादात् = कारणवाला होने से, ऐन्द्रियकत्वात् = श्रोत्ररूप आद्येन्द्रिय से गृहीत होने से, कृतककृत्वात् = कार्य के समान, उपचारात् = व्यवहार होने से भा १३ ।

**भावार्थ—**ऊपर विख्यात हुए शब्द की नित्यता तथा अनित्यता के कहनेसे अनेक मत होने पर भी शब्द कारणवाला है तथा श्रोत्ररूप इन्द्रिय से शब्द का ज्ञान होता है । एवं शब्द में गन्धादि कृत्यों के समान व र्ण होने का व्यवहार भी होता है, अतः शब्द अनित्य ही है । १३

आदिर्योनिः कारणम् आद्रीयते अस्मादिति । कारणवदनित्य दृष्टम् । संयोगविभागत्रयं शब्दः कारणवच्चादनित्य इति । का पुनरियमर्थदेशना कारणवच्चादिति ? उत्पत्तिधर्मकत्वादित्य शब्द इति भूत्वा न भवति विनाश-धर्मक इति सांशयिकमेतत्—किमुत्पत्तिकारणं संयोगविभागौ शब्दस्य, आदौ खिदमिदयत्तिकारणमित्यत आह—ऐन्द्रियकत्वात् । इन्द्रियप्रत्यामत्तिग्राह्येन्द्रियकः । किमयं व्यञ्जकेन समानदेशोऽभिव्यज्यते रूपादिवत् ? अथ संयोग-ज्ञाच्छब्दाच्छब्दमन्ताने सति श्रोत्रप्रत्यामन्नं गृह्यत इति ।

संयोगनिवृत्तौ शब्दग्रहणात् व्यञ्जकेन समानदेशस्य ग्रहणम् । दारुत्रश्चने दारुपरशुसंयोगनिवृत्तौ दूरस्थेन शब्दो गृह्यते ! न च व्यञ्जकभावे व्यङ्ग्य-ग्रहणं भवति, तस्मान्न व्यञ्जकः संयोगः, उत्पादके तु संयोगे संयोगज्ञाच्छब्दा-च्छब्दमन्ताने सति श्रोत्रप्रत्यामन्नस्य ग्रहणमिति युक्तं संयोगनिवृत्तौ शब्दस्य

(११ वें सूत्र की माध्यकार व्याख्या करने है कि)—सूत्र में आदि शब्द का अर्थ है योनि अर्थात् कारण—क्योंकि जिससे किया जाता है ऐसी आदि शब्द का व्युत्पत्ति में अर्थ निकलता है । जो कारणवाला होता है वह अनित्य देखा जाता है । इस कारण संयोग एवं विभाग में उत्पन्न होने में शब्द कारणवाला होने के कारण शब्द अनित्य है यह, सिद्ध होता है ( प्रथम, —सूत्र में कारणवाला होने में हम पद का अर्थ क्या है । (उत्तर) उत्पत्तिधर्मवाला (उत्पन्न होनेवाला) होने के कारण शब्द अनित्य है तथा शब्द पूर्व में रहकर पदनाश नहीं रहता इस कारण शब्द विनाशधर्मवाला (विनाशी, भी है यह सिद्ध होता है । यदि पूर्वपक्षी कहे कि 'यह मध्ययुक्त विषय है क्योंकि संयोग तथा विभाग शब्द के उत्पन्न होने के कारण है अथवा अभिव्यक्ति (प्रगट होने के) कारण है' इसी पूर्वपक्षी की शका के निवारण के लिए सूत्र में 'ऐन्द्रियकत्वात्' इन्द्रिय से गृहात होने के कारण ऐसा दूसरा शब्द में अनिवार्य को निश्च करने के लिये हेतु दिया है । जिससे इन्द्रिय के सार्वजनिक (सम्बन्ध) से गृहात होनेवाला ऐसा 'ऐन्द्रियक' इस पद का अर्थ होता है पुन यहाँ पूर्वपक्षी आक्षेप करना है कि 'यह वह शब्द भाष्यक के अन्धेरे में (प्रकाश) रूप व्यञ्जक (प्रकाशक से वटादि द्रव्यों के रूप प्रकाशन होते हैं, उसी प्रकार वर्तमान ही शब्द को प्रकाशित करनेवाले समान (एक) देश में वर्तमान शब्द का अभिव्यक्ति होता है अथवा भेदादौ संयोग से उत्पन्न हुये शब्द में शब्दों का धरा उत्पन्न होने २ श्रोत्र (कान) में पहुँचने पर शब्द का ग्रहण होता है ।' इस आक्षेप का निवारण के मत से माध्यकार ऐसा उत्तर देने हैं कि)—संयोगरूप व्यञ्जक के निवृत्त होने पर भी शब्द का ग्रहण हुआ करता है, इस कारण प्रकाशकसंयोग से समान (एक) देश में वर्तमान शब्द का ग्रहण हुआ है यह पूर्वपक्षी का पक्ष नहीं हो सकता । क्योंकि फरसे से काष्ठ के काटने के पदनाश काष्ठ तथा फरसे दोनों का संयोग निवृत्त होने पर भी दूर देश में वर्तमान भी पण्डित शब्द भवति । का ग्रहण होता है भवति सुनने में आती है । व्यञ्जक (प्रकाशक) के न रहने पर व्यङ्ग्य (प्रकाशय्य), का ग्रहण नहीं होता, इस कारण पूर्व में वर्तमान शब्द का संयोग पर न रह यह पूर्वपक्षी का मत नहीं हो सकता । संयोग की शब्द का उत्पन्न करनेवाला मानने के बाद न के संयोग से उत्पन्न प्रथम शब्द से कर्ण तक शब्दों का समुदाय उत्पन्न होने पर श्रोत्र के द्वारा उत्पन्न हुये शब्द का कर्ण से ग्रहण होता है, यह संयोगरूप कारण के न रहने पर शब्द के कर्ण



ग्रहणमिति । इतश्च शब्द उत्पद्यते आभिप्रेत्यव्यने कृतकवदुपचारात् । तीव्रं मन्द-  
मिति कृतकमुपचर्यते तीव्रं सुखं मन्दं सुखं तीव्रं दुःखं, मन्दं दुःखमिति, उपच-  
र्यते च तीव्रः शब्दो, मन्दः शब्द इति ।

व्यञ्जकस्य तथाभावाद् ग्रहणस्य तीव्रमन्दता रूपवदिति चेद् । न । अभिभवो  
पपत्तेः । संयोगस्य व्यञ्जकस्य तीव्रमन्दतया शब्दग्रहणस्य तीव्रमन्दता भवति  
न तु शब्दो भिद्यते, यथा प्रकाशस्य तीव्रमन्दतया रूपग्रहणस्येति ? तच्च नैवम्,  
अभिभवोपपत्तेः । तीव्रो भेरीशब्दो मन्दं तन्त्रीशब्दमभिभवति न मन्दः । न च

से ग्रहणं जाता है "यहाँ नैयायिकों का मन समान है यह सिद्ध होना है ।" (यहाँ पर कुछ विद्वानों का  
ऐसा मत है कि—'शब्द स्थिर एवं नित्य है, इस विषय को ही यह 'गकार' है' इत्यादि प्रत्यभिज्ञा (पहिचान)  
सिद्ध करती है इसीकी अनुकूलता के लिए व्यापकशुण अवस्था व्रन्धरूप शब्द के प्रगट होने के लिए  
आत्मा के प्रवृत्त से प्रेरणा किये वायु तथा वेगकाल तक रहने हुये अत्र अर्थात् श्रोत्रमनुक्तविशेष शब्द  
का संस्कार करने के कारण व्यञ्जक होते हैं क्योंकि समानदेश में वर्तमान तथा समान हा इन्द्रियों से  
गृहीत होनेवालों का व्यञ्ज्य तथा व्यञ्जकभाव का नियम नहीं होना ऐसा देखने में नहीं आता है इस  
व्यापत्ति को उपरोक्त प्रत्यभिज्ञा वहन नहीं करती है । अतः उक्त प्रत्यभिज्ञा के प्रभाव से शब्द की  
कार्यता के विषय का बाध होने से शब्द स्थिर ( नित्य ) है यह सिद्ध होता है । इस मत के निरामाध  
वागे भाष्यकार कहते हैं कि— इस कारण भी शब्द उत्पन्न होता है, अभिव्यक्त ( प्रगट ) नहीं होता,  
क्योंकि शब्द में कृतक ( कार्य ) के समान व्यवहार होता है, कारण यह कि कार्य पदार्थों में तीव्र  
( तावण ) है, मन्द ( मन्दा ) है, ऐसा व्यवहार होता है । जैसे — मुझे तीव्र ( अत्यन्त अधिक ) सुख  
है, मुझे मन्द ( कम ) सुख है, मुझे तीव्र दुःख है मुझे मन्द ( कम ) दुःख है । इस प्रकार कार्य  
सुख-दुःखादिकों में व्यवहार जिस प्रकार होता है उसी प्रकार शब्द ( ध्वनि ) ताव है, मन्द है  
ऐसा भा व्यवहार जाता है । अर्थात् तीव्रता, मन्दता, अनुनासिकता, अनुनासिकता आदिवर्णरूप  
शब्द के धर्म उपाधिप्रयुक्त हैं या नहीं ऐसा सन्देह होने पर, वर्णों में सम्बद्ध उपरोक्त अनुनासिक  
होना आदि प्रतीत होनवाले धर्म वस्तुतः गकारादि वर्णों के ही हैं औपधिक नहीं है अतः एक काल  
में उपरोक्त विरुद्ध धर्मों का सम्बन्ध होने के कारण गकारादि वर्ण भिन्न भिन्न हैं । यही मानना युक्त है  
( यहाँ भाष्यकार ने 'कृतक के समान व्यवहार होना' यह हेतु संपूर्ण और भा शब्द के अनित्यता  
के भाष्यक हेतुओं का मन्त्र करवा है यह सूचित करता है । पुनः पूर्वपक्षी के मत से भाष्यकार  
शेका दिखाने हैं कि ) —अन्धकार में घटादिरूप के दिखानेवाले व्यञ्जक दाप की तीव्रता तथा मन्दता  
के कारण जिस प्रकार रूप स्पष्ट तथा अस्पष्ट दिखाई पड़ता है उसी प्रकार सभोभरूप शब्द के  
व्यञ्जक की तीव्रता तथा मन्दता के कारण ही शब्द के ग्रहण में भी तीव्रता तथा मन्दता होता है,  
ऐसा न होने से शब्द व्यञ्ज्य स्थिर तथा नित्य है यह सिद्ध होगा तो इस शंका का समाधान  
भाष्यकार ऐसा देता है कि ) अभिभव होने के कारण पूर्वपक्षिमत ठीक नहीं है । अर्थात्  
'कण्टालादि समानरूप व्यञ्जक की तीव्रता तथा मन्दता के कारण शब्द के ग्रहण में तीव्रता तथा  
मन्दता होती है, न कि शब्द भिन्न है, जिस प्रकार अन्धकार में दीपरूप व्यञ्जक की तीव्रता तथा  
मन्दता से घटादि रूप का स्पष्ट तथा अस्पष्ट ज्ञान ( ज्ञान ) होता है' ऐसा यदि पूर्वपक्षी का आशय हो  
तो वह भी ऐसा नहीं है सकल क्योंकि अभिभव, दूसरे को निरस्कारकर राकत ) होने से । क्योंकि  
तीव्र ( तीखी ) भेरी ( नगाड़े ) की ध्वनि, मन्द तन्त्री ( तार ) की ध्वनि को अभिभूत करती है

शब्दग्रहणमभिभावकं शब्दश्च न भिद्यते । शब्दे तु भिद्यमाने युक्तोऽभिभवः तस्मादुत्पद्यते शब्दो नाभिव्यज्यते इति ।

अभिभवानुपपत्तिश्च व्यञ्जकसमानदेशस्याभिव्यक्तौ प्राप्त्यभावात् । व्यञ्जकेन समानदेशोऽभिव्यज्यते शब्द इत्येतस्मिन्पक्षे नोपपद्यतेऽभिभवः । न हि भेरीशब्देन तन्त्रीस्वनः प्राप्त इति ।

आप्राप्तेऽभिभव इति चेत् ? शब्दमात्राभिभवप्रसङ्गः । अथ मन्येतासत्यां प्राप्तावभिभवो भवतीति । एवं मति यथा भेरीशब्दः कश्चित् तन्त्रीस्वनमभिभवति एवमन्तिकस्थोपादानमिव द्वितीयस्थोपादानानपि तन्त्रीस्वनानभिभवेद् अप्राप्तेरविशेषात् । तत्र कश्चिदेव भेरी प्रणादितायां सर्वलोकेषु समानकालास्तन्त्रीस्वना न भूयेरन्निति । नानाभूतेषु शब्दस्मृतानेषु सत्सु श्रोत्रप्रत्यासत्तिभावेन

( दबा देतो है ), नकि मन्द ध्वनि । इसमें शब्द ( ध्वनि ) का ग्रहण अभिभावक ( दबानेवाला ) नहीं हो सकता और पूर्वपक्षा के मत में शब्द तो भिन्न है नही, जिस मत में शब्द अनित्य होने के कारण भिन्न भिन्न होते हैं उनके मत में एक शब्द से दूसरे शब्द का उपरोक्त उदाहरण से अभिभव ( दबाना ) हो सकता है । इस कारण शब्द उत्पन्न होता है, अभिव्यक्त नहीं होता है यही मानना युक्त है तथा शब्द को स्थिर तथा नित्य मानने के मत में उपरोक्त अभिभव ( एक शब्द से दूसरे का दबाना ) हो भी नहीं सकता क्योंकि संयोगादिरूप व्यञ्जक के समानदेश में वर्तमान स्थिर शब्द की अभिव्यक्ति होने पर दबानेवाले शब्द की जिसे वह दबाता है प्राप्ति ही नहीं हो सकती, अर्थात् 'शब्द के व्यञ्जक संयोग के समान ( एक ) देश में शब्द की अभिव्यक्ति होता है' इस पक्ष में अभिभव नहीं हो सकता, क्योंकि भेरी ( नगाड़े ) की ध्वनि सिंगार के तार की ध्वनि तक पहुँची ही नहीं है, इस कारण शब्द नित्य नहीं हो सकता । यदि पूर्वपक्षा कहे कि 'भेरी की ध्वनि सिंगार के तार की ध्वनि तक न पहुँच कर ही उसे दबा देगा' तब तो संपूर्ण ही शब्दों ( ध्वनियों ) का अभिभव होने लगेगा । ( अर्थात् पूर्वपक्षी के मत से यदि ऐसा माना जाय कि—'भेरी का शब्द सिंगार तक न पहुँच कर ही उसे दबा देगा' तो ऐसा होने पर जिस प्रकार भेरी की ध्वनि किसी सिंगार के तार की ध्वनि को दबा देती है, इसी प्रकार समीप में वर्तमान वाद्य के स्वर ( ध्वनि ) के समान, अनिदूर में रहनेवाले वाद्य के ध्वनियों को भी भेरी का ध्वनि दबा देगी, क्योंकि दोनों के समीप न पहुँचनेवाला अप्राप्ति में कोई विरोध नहीं है । ऐसा होने से कहीं भी नगाड़े के बजाने पर संपूर्ण भूमण्डल पर उस काल के सम्पूर्ण सिंगारों के तारों की ध्वनि सुनने में नहीं आवेगी । इस कारण नैयायिकों के मत से जब कि एकसंयोग से उत्पन्न ध्वनिरूप शब्दों के सन्तान ( समूह ) अनेक माने जाते हैं जो सन्तान द्वारा किसी के पास प्रत्यामन्न होने पर ( पहुँचने पर ) सुनाई पड़ती है उसमें किसी एक मन्दशब्द का तीव्र शब्द से अभिभव ( दबाना ) बन सकता है । यदि पूर्वपक्षी 'अभिभव कित्ते कहते हैं' ? ऐसा प्रश्न करे, तो ग्रहण के योग्य पदार्थ के समान जातिवाले पदार्थ के ग्रहण से दूसरे पदार्थ का ग्रहण न होना 'अभिभव' कहा जाता है । जिस प्रकार ग्रहणयोग्य अन्धा के प्रकाश का सूर्य के प्रकाश से ग्रहण न होना । ( अर्थात् दूसरे पदार्थ से अपने समान अतिवाले दूसरे पदार्थ का अभिभव होना है, नकि अपने से अपना ही ) क्योंकि मण्डादिकाल के उल्का के प्रकाश का सम्बन्ध रखनेवाला बत्त अतिसमर्थ सूर्य के प्रकाश से प्रकाशित होनेवाले अपनी आत्मा ( स्वल्प ) का अपने से ही प्रकाश करता है । इसी प्रकार गकाररूप शब्द भी तीव्र ध्वनि से

कस्य चिच्छब्दस्य तीव्रेण मन्दस्याभिभवो युक्त इति । कः पुनरयमभिभवो नाम ? आद्यसमानजातीयग्रहणकृतमग्रहणम् अभिभवः । यथोत्काप्रकाशस्य ग्रहणार्हस्यादित्यप्रकाशेनेति ॥ १३ ॥

न घटाभावसामान्यनित्यत्वान्नित्येष्वनित्यवदुपचाराच्च ॥ १४ ॥

न खलु आदिमरादनित्यः शब्दः । कस्माद् ? व्यभिचारान् । आदिमतः खलु घटाभावस्य दृष्टं नित्यत्वम् । कथमादिमान् ? कारणविभागंभ्यो हि घटो न भवति । कथमस्य नित्यत्वम् ! योऽसौ कारणविभागंभ्यो न भवति न तस्याभावो भावेन कदाचिन्नित्येत इति । यद्यप्येन्द्रियकत्वादिति, तदपि व्यभिचरति

प्रकाशित होनेवाले आत्मा ( स्वरूप ) रूपी गकार को तभी दखावेगा, यदि वह मन्दध्वनि से प्रगट होनेवाला गकार नाबध्वनि से प्रगट होनेवाला गकार से भिन्न हो । मध्यःकाल का उत्का का प्रकाश तो अपने से भिन्न सूर्य के प्रकाश से आद्य होने के कारण दखाया जाना है । अतः स्थिर तथा नित्य शब्द में व्यत्ययलक्षणभाव मानने पर भी निर्याद नहीं हो सकता, इस कारण शब्द को जो कार्य तथा अनित्य मानना है वह युक्तिमग्न है । १३

उक्त नीयविकों के सिद्धान्त में शब्द की अनित्यता के सावक 'आदिसत्य आदि हेतुओं में व्यभिचारदोष दिखाने के लिए पूर्वपक्षों के मत में सूत्रकार कहते हैं कि

पदपदार्थ—न = नहीं, घटाभावसामान्यनित्यत्वान् = घटाभाव तथा सामान्य ( जाति ) पदार्थ के नित्य होने से, नित्येषु अपि = नित्यपदार्थों में भी, अनित्यवत् = अनित्य के समान, उपचाराच्च = व्यवहार होने के कारण भी ॥ १४ ॥

भाचार्य—आदि ( कारण ) वाले घटाभाव में नित्यता होने के कारण व्यभिचार आने से आदि-मत्कारण हेतु शब्द में अनित्यता का साधक नहीं हो सकता एवं इन्द्रियप्राप्तस्वरूप ऐन्द्रियकत्व हेतु भी घटत्वादि जातियों के इन्द्रिय से ग्रहण होने पर भा नित्य होने से व्यभिचार आने के कारण शब्द में अनित्यता की सिद्धि नहीं कर सकता । वृक्ष का प्रदेश ( एकदेश ) है कवल का एकदेश है । ऐसे व्यवहारों के समान आत्मा का प्रदेश है, आकाश का प्रदेश है, ऐसा नित्यआत्मादि पदार्थों में भी अनित्यता का व्यवहार दिखाई पड़ने से व्यभिचारदोष के कारण कार्यता का व्यवहाररूप हेतु भी शब्द में अनित्यता का साधक नहीं हो सकता । अर्थात् 'आकाश का प्रदेश है,' इस व्यवहार में वस्तुतः प्रदेशरहित भी आकाश में प्रदेश का कहना नित्य भी आकाशपदार्थ में अनित्य होना प्रगट करता है उनी प्रकार वस्तुतः नित्य हो शब्द में अनित्यता की उक्ति हो सकती है ॥ १४ ॥

( १४व सूत्र को व्याख्या करने हुये पूर्वपक्षिमत से आप्यकार कहते हैं कि )—आदि ( कारण ) वाला होने से शब्द अनित्य नहीं हो सकता, ( प्रश्न )—किस कारण ? ( उत्तर )—व्यभिचारदोष आने के कारण । क्योंकि उत्पन्न होनेवाले ध्वंसरूप अभाव में नित्यता देखने में आती है । ( प्रश्न )—वह ध्वंसरूप अभाव आदि ( कारण, वाला कैसे है ? ( उत्तर )—घट के कारण ( अवयवों के विभाग पृथक् होने ) से घटरूपकार्य नहीं रहता । ( प्रश्न )—यह घट ध्वंसरूप अभाव नित्य क्यों है ? ( उत्तर )—जो यह घट का ध्वंस कारणों के पृथक् होने से घट नहीं रहता, उस घट का अभाव घटरूप मायपदार्थ से निवृत्त नहीं होता, ( अर्थात् ध्वंस का नाश नहीं होता यदि हो तो पुनः वही घट होने लगेगा ) और जो इन्द्रियों से आद्य होने के कारण शब्द अनित्य है ऐसा सिद्धान्ती ने कहा था वह भी सामान्य ( जाति ) पदार्थ के इन्द्रिय से गृहीत होने पर भी नित्य होने के कारण व्यभिचारदोषप्रस्त है तथा जो कार्य

नेन्द्रियकं च सामान्यं नित्यं चेति । यदपि कृतकवदुपचारादिति । एतदपि व्यभि-  
चरति । नित्येष्वनित्यवदुपचारो दृष्टो यथा हि भवति वृक्षस्य प्रदेशः कम्बलस्य  
प्रदेशः, एवमाकाशस्य प्रदेशः, आत्मनः प्रदेश इति भवतीति ॥ १४ ॥

**तत्त्वभाक्तयोर्नानात्वविभागादव्यभिचारः ॥ १५ ॥**

नित्यमित्यत्र किं तावत्तत्त्वम् ? अर्थान्तरस्यानुत्पत्तिधर्मकस्याऽऽत्महाना-  
नुपपत्तिर्नित्यत्वं, तन्नाभावे नोपपद्यते । भाक्तं तु भवति यत्तत्रात्मानमहासीशब्द  
भूत्वा न भवति न जातु तत्पुनर्भवति तत्र नित्य इव नित्यो घटाभाव इत्ययं  
पदार्थ इति । तत्र यथाजातीयकः शब्दो, न तथाजातीयकं कार्यं किंचित्मित्यं  
दृश्यत इत्यव्यभिचारः ॥ १५ ॥

के समान व्यवहार होने से शब्द अनित्य है ऐसा सिद्धान्त ने कहा था, वह भा व्यभिचारदोषग्रस्त  
है । क्योंकि जिस प्रकार वह वृक्ष का प्रदेश है, वह कबल का प्रदेश है इस प्रकार अनित्य वृक्षादिकों  
में प्रदेश का व्यवहार होता है, उस प्रकार वह आकाश का प्रदेश है, वह आत्मा का प्रदेश है; ऐसा  
नित्य आकाशादिकों में भा व्यवहार होता है इस कारण सिद्धान्तों का कार्य के समान व्यवहार  
होना यह हेतु अनित्यता के मिट्ट करने में व्यभिचारदोषग्रस्त है । अतः सिद्धान्तों के दोनों हेतुओं से  
शब्द में अनित्यता सिद्ध नहीं हो सकती ॥ १४ ॥

उक्त दोषों का समाधान करते हुये सूत्रकार सिद्धान्तिमत से कहते हैं—

**पदपदार्थ—तत्त्वभाक्तयोः** मुख्य तथा गौण दोनों व्यवहारों के, नानात्वविभागान् = नाना-  
प्रकार के विभाग होने से, अव्यभिचारः = उक्त व्यभिचारदोष नहीं होता । १५ ॥

**भावार्थ—**जो पदार्थ उत्पन्न नहीं होता तथा नष्ट भी नहीं होता उसमें मुख्य नित्यता होती है  
यह अमानपदार्थ में नहीं हो सकती, किन्तु उसमें गौण नित्यता है । जो घटादि अपने को नष्ट करने  
के पश्चात् नहीं रहता और जो पुनः नहीं होता ऐसा घट का ध्वंस अभाव होने के कारण वह नित्य  
आत्मादि पदार्थों के समान प्रतीत होने से नित्य कहाता है वस्तुतः उत्पन्न होने से वह नित्य नहीं  
है । अतः जिस जाति का शब्द है वैसे कोई कार्य नित्य नहीं दिखाई पड़ता । अतः पूर्वपक्षों का विषय  
व्यभिचार नहीं आ सकता ॥ १५ ॥

( १५ व सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि ) 'नित्यं' यह नित्य है, इस प्रतीति में  
वास्तविक तत्त्व (नित्यता) क्या है ? ( इस प्रश्न का यह उत्तर होता है कि )—उत्पत्ति धर्म से रहित  
जिस पदार्थ के आत्मा ( स्वरूप ) की हानि (नाश) नहीं होता, उसे ही वस्तुतः नित्य कहते हैं । यही  
वास्तविक नित्यता है । यह मुख्य नित्यता अभाव में नहीं हो सकती किन्तु अभाव में गौण नित्यता  
है क्योंकि जिस पदार्थ ने अपने स्वरूप को छोड़ दिया था अर्थात् जा पूर्व में वर्तमान होकर जागे  
नहीं रहता, अर्थात् पुनः वह नहीं होता, क्योंकि यदि ध्वंसना नाश माना जाय तो पुनः नहीं घट हो  
जायगा । अतः उत्पत्ति होने पर भी नाश न होने के कारण आत्मादि नित्यपदार्थों के समान यह  
पटाभाव पदार्थ भी गौण नित्य है उसमें जिस अतिवाला शब्द है उस जाति का कोई कार्य  
निरप नहीं दिखाई पड़ता । इस कारण कारणशान् होने पर भी घटाभाव के नित्य होने के कारण  
जा पूर्वपक्षों ने व्यभिचारदोष दिया था, वह नहीं हो सकता क्योंकि घटाभाव वास्तविक नित्य  
नहीं है ॥ १५ ॥



यदपि सामान्यनित्यत्वादिति इन्द्रियप्रत्यासत्तिमाह्यमेन्द्रियकमिति—

सन्तानानुमानविशेषणात् ॥ १६ ॥

नित्येष्वव्यभिचार इति प्रकृतम् । नेन्द्रियग्रहणसामर्थ्याच्छब्दस्यानित्यत्वम् । किं तर्हि ? इन्द्रियप्रत्यासत्तिमाह्यत्वात् सन्तानानुमानं तेनानित्यत्वमिति ॥ १६ ॥

यदपि नित्येष्वप्यनित्यवदुपचारादिति । न—

कारणद्रव्यस्य प्रदेशशब्देनाभिधानात् नित्येष्वप्यव्यभिचार इति ॥ १७ ॥

एवमाकाशप्रदेश आत्मप्रदेश इति नात्राकाशात्मनोः कारणद्रव्यमभिधीयते यथा कृतकस्य । कथं ह्यविद्यमानमभिधीयते ? । अविद्यमानता च प्रमाणतोऽनुपलब्धेः । किं तर्हि तत्राभिधीयते ? संयोगस्याव्याप्यवृत्तित्वम् परिच्छिन्नेन

( भाष्यकार १६ वे सूत्र का अवतरण देते हुये कहते हैं कि )—जो चतुर्दश सूत्र में पूर्वपक्षी ने कहा था कि 'सामान्य ( वाति ) पदार्थ के इन्द्रिय से ग्रहण होने पर भी वह नित्य है' इस कारण क्योंकि इन्द्रिय के सन्निकर्ष से गृहीत होनेवाला ही ऐन्द्रियक होता है—

पदपदार्थ—सन्तानानुमानविशेषणात् = शब्द के सन्तान के अनुमानरूप विशेषण होने से ॥ १६ ॥

भावाय—सिद्धान्तों का सामान्य के नित्य होने पर भी उसका इन्द्रिय के सन्निकर्ष से ग्रहण होता है इस दिये पूर्वपक्षी के व्यभिचारदोष के वारण करने का यह आशय है कि—'यह इन्द्रियमाह्य होने के कारण अनित्यता होती है' ऐसा नहीं कहते किन्तु शब्द की अभिव्यक्ति का निषेध करते हैं, क्योंकि व्यक्त होनेवाला ऐन्द्रियक होता है ऐसा मानना युक्त नहीं है । यहाँ पर इन्द्रिय के सन्निकर्ष से गृहीत होना ही ऐन्द्रियकता होती है, उससे शब्द के सन्तान का अनुमान किया जाता है, सन्तान में रहने के कारण यह शब्द नित्य कहाता है यह इस सिद्धान्तसूत्र का आशय है ॥ १६ ॥

( १६ वे सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इस सूत्र में नित्य सामान्यादि पदार्थों में व्यभिचारदोष नहीं है यह प्रस्तुत है । इन्द्रिय से ग्रहण होता है इस सामर्थ्य से शब्द में अनित्यता नहीं है । ( प्रश्न )—तो किससे अनित्यता है ? ( उत्तर )—इन्द्रिय के सन्निकर्ष से ग्रहणयोग्य होने के कारण शब्द के सन्तान ( परम्परा ) का अनुमान किया जाता है, उससे शब्द में अनित्यता सिद्ध होती है ॥ १६ ॥

( १७ वे सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हुये भाष्यकार पूर्वपक्षी के चतुर्दश सूत्र में कहे हुए तीसरे व्यभिचारदोष का अनुवाद करते हैं कि )—जो 'नित्य पदार्थों में भी अनित्यपदार्थ के समान व्यवहार होता है, इस कारण व्यभिचारदोष आता है यह जो पूर्वपक्षी ने कहा था वह नहीं है—

पदपदार्थ—कारणद्रव्यस्य = कारण ( अवयव ) रूप द्रव्य के, प्रदेशशब्देन = प्रदेश है इस शब्द से, अभिधानात् = कथन होने के कारण । १७ ॥

भावाय—इस, कंबल आदि विशेष कार्य द्रव्यों में प्रदेश शब्द से उनके अवयवरूप कारण द्रव्य ही लिए जाते हैं, वह आकाश आत्मादि द्रव्यों में नहीं हो सकते । अतः वास्तविक आकाश का प्रदेश है इत्यादि व्यवहार नहीं हो सकता ॥ १७ ॥

( १७ वे सिद्धान्तसूत्र में अवयवक विषय का उपसंहार करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—कारण द्रव्य का प्रदेश शब्द से कथन होने के कारण नित्यपदार्थों में भी व्यभिचार नहीं होता, ऐसा सूत्र का अर्थ है । इस प्रकार 'आकाश का यह प्रदेश है । यह आत्मा का प्रदेश है—ऐसे व्यवहार में आकाश तथा आत्माद्रव्य का कारण ( अवयव ) द्रव्य नहीं कहा जाता, जैसे कंबल वृक्ष आदि कार्य-

द्रव्येणाकाशस्य संयोगो नाकाशं व्याप्नोति अव्याप्य वर्त्तत इति तदस्य कृतकेन द्रव्येण सामान्यं न ह्यामलकयोः संयोग आश्रयं व्याप्नोति, सामान्यकृता च भक्तिराकाशस्य प्रदेश इति अनेनात्मप्रदेशो व्याख्यातः । संयोगवच्च शब्दबुद्ध्यादीनामव्याप्यवृत्तिरव्यभिचारी । परीक्षिता च तीव्रमन्दता शब्दतत्त्वं न भक्तिकृतेति । कस्मात्पुनः सूत्रकारस्यास्मिन्नर्थे सूत्रं न श्रूयते इति ? शीलमिदं भगवत् । सूत्रकारस्य बहुव्यधिकरणेषु द्वौ पक्षौ न व्यवस्थापयति तत्र शास्त्रसिद्धान्तात्तत्त्वावधारणं प्रतिपत्तुमर्हतीति मन्यते । शास्त्रसिद्धान्तस्तु न्यायसमाख्या-तमनुमतं बहुशाखमनुमानमिति ॥ १७ ॥

अथापि खल्विदमस्ति इदं नास्तीति कुत एतत्प्रतिपत्तव्यमिति प्रमाणत उपलब्धेरनुपलब्धेः । अविद्यमानस्तर्हि शब्दः—

द्रव्यो का । ( प्रश्न ) — यदि आकाश तथा आत्मा का प्रदेश नहीं है तो 'आकाश का प्रदेश' इत्यादि कैसे कहा जाता है ? ( उत्तर ) — आकाश तथा आत्मा का प्रदेश है, यह किसी भी प्रमाण से उनके प्रदेशों के उपलब्ध न होने से सिद्ध होता है । ( प्रश्न ) — तो आकाश का प्रदेश इस व्यवहार में क्या कहा जाता है ? ( उत्तर ) — आकाश द्रव्य के संयोग की अव्याप्यवृत्ति ( एकदेश में होना ) कहा जाता है क्योंकि परिमाणवृत्त घटादि द्रव्यों के साथ व्यापक आकाश द्रव्य का संयोग आकाश में व्याप्त नहीं है — अर्थात् व्याप्त न होकर रहता है । यही इसकी कंबल, वृक्ष आदि कार्य द्रव्यों की समानता है, क्योंकि दो आमलक ( आमलों ) परस्पर संयोग दोनों आवल्लेख्य द्रव्यों में व्याप्त नहीं होता । इसी सामान्य साधारण धर्म को लेकर यह ( गौण ) व्यवहार होता है कि यदि आकाश का प्रदेश है । इसी से आत्मा का प्रदेश है । उसका भी गौणरूप से व्यवहार जान लेना चाहिए । संयोग के समान शब्द, ज्ञान आदि कर्मा गुण अव्याप्यवृत्ति ( व्याप्त न होकर रहनेवाले ) होते हैं, यह भी जान लेना चाहिए । शब्द में तीव्रता तथा मन्दता वास्तविक है—गौण नहीं, इसकी यह परीक्षा पहले ही कर चुके हैं । ( प्रश्न ) — वस्तुतः आकाश प्रदेशरहित है, आत्मा प्रदेशरहित है, इस विषय को सूत्रकार ने सूत्र में क्यों नहीं कहा ? ( उत्तर ) — भगवान् महर्षि गौतम का यह स्वभाव है, कि वे बहुत से प्रकरणों में दो पूर्व तथा उत्तरपक्ष को स्थापना नहीं करते हैं, अर्थात् पूर्वपक्ष भी नहीं दिखाते । क्योंकि केवल उत्तरपक्ष ( सिद्धान्त ) के कहने से ही शास्त्र की सिद्धान्त का वास्तविक ज्ञान हो सकता है—ऐसा सूत्रकार समझते हैं । न्यायशास्त्र-मात्र से प्रसिद्ध, शास्त्र का सिद्धान्त तो अनेक शास्त्रार्थों में फैला हुआ अनुमानप्रमाण से ही सिद्ध होनेवाला सूत्रकार सर्वत्र मानते हैं । ( कुछ विद्वानों का ऐसा मत है कि सर्वद्वय सूत्र में उक्त दोनों विषयों का कथन होने के कारण यह प्रश्न ही असंगत है । किन्तु कारणद्रव्य के प्रदेश शब्द में कथन होने से यह सूत्र आकाशादि में साक्षर प्रदेशशून्यता को नहीं कहता, इस कारण प्रश्न हो सकता है । इसी असंगति को सम्भावना से वातिककार ने प्रश्न का दूसरे प्रकार से वर्णन किया है कि—'या शब्द के मन्त्रान कहने में यह सूत्र नहीं है' ऐसा प्रश्न करनेवाले का आशय है ॥ १७ ॥

( आगे सिद्धान्तमत के १८ वें सूत्र का अवतरण भाष्यकार ऐसा देते हैं कि ) — ( प्रश्न ) — यह ऐसा है, अर्थात् शब्द अनित्य है, यह ऐसा नहीं है, अर्थात् शब्द नित्य नहीं है,—यह कैसे माना जाय ? ( उत्तर ) — प्रमाण से ज्ञात होने से तथा प्रमाण से ज्ञान न होने के कारण इसलिये जिससे शब्द ( नित्य के पूर्व ) अविद्यमान शब्द है — 'अथापि' इत्यादि वातावरणभाष्य का यह आशय है कि—

### प्रागुच्चारणादनुपलब्धेरावरणाद्यनुपलब्धेश्च । १८ ॥

प्रागुच्चारणाभास्ति शब्दः । कस्मात् ? अनुपलब्धे । सतोऽनुपलब्धि-  
चरणादिभ्यः एतन्नोपपद्यते कस्माद् ? आवरणादीनामनुपलब्धिकारणानामयहणान् ।  
अनेनावृतः शब्दो नोपलब्ध्यते, असन्निकृष्टश्चेन्द्रियव्यवधानादित्येषमादि अनुप-  
लब्धिकारणं न गृह्यत इति सोऽयमनुच्चारितो नास्तीति । उच्चारणमस्य  
व्यञ्जकं तदभावात्प्रागुच्चारणाननुपलब्धिरिति ? किमिदमुच्चारणं नामेति ?  
विषश्चाजनितेन प्रयत्नेन कोऽयस्य चायोः प्रेरितस्य कण्ठताल्यादिप्रतिघातः,  
यथास्थानं प्रतिघाताद्वर्णाभिव्यक्तिरिति । संयोगविशेषो वै प्रतिघातः, प्रतिषिद्धं

ज्ञान न होनेवाले शब्द की मत्ता है या नहीं यह प्रश्न का विषय है । अर्थात् जो शब्द को नित्य  
मानते हैं उनसे हम यह प्रश्न कर सकते हैं कि, यह है, यह नहीं है, यह आरंभ से मानते हैं ?  
ऐसा प्रश्न करने पर उन्हें यही कहना होगा कि प्रमाण से ज्ञान तथा अज्ञान होने के कारण । जिस  
अनिष्ट आपत्ति आ जायगी वही दिलावे के लिये 'प्रागुच्चारणात्' शब्दाणि सिद्धन्ती का सूत्र है ।  
किन्तु वार्तिककार ने दूसरे प्रकार से भी इस सूत्र का ऐसा अवतरण दिया है कि—'जो पूर्वपक्षा तथा  
सिद्धान्ता दोनों को घटादि पदार्थ अनित्य हैं' यह सम्मत है, उसको लेकर पूर्वपक्षा का यह प्रश्न  
होगा कि—जो आप घटादिकों को अनित्य मानते हैं, यह क्यों मानते हैं ? यदि ऐसा प्रश्न करने  
पर घटादि कार्य होने से अनित्य हैं ऐसा अनुमानप्रमाण द्वारा सिद्ध करेंगे वही अनुमान शब्द में  
भी अनित्यता की सिद्धि कर सकता है—यही सूत्रकार ने सूत्र में सूचित किया है

**पदपदार्थः**—प्राक् = पूर्व में, उच्चारणात् = शब्द के उच्चारण करने के, अनुपलब्ध = शब्द का  
प्राप्ति न होने से, आवरणाद्यनुपलब्धे च = और वर्तमान शब्द के प्रतिबन्धक आवरणादिकों के  
उपलब्ध न होने से भी ॥ १८ ॥

**भाषार्थः**—शब्द के उच्चारण के पूर्वकाल में शब्द का ग्रहण नहीं होता तथा यदि शब्द नित्य  
एवं स्थिर होने के कारण उच्चारण के पूर्व में है तो उसका ग्रहण न होने में प्रतिबन्ध करनेवाले  
को आवरण ( रोकनेवाले ) का भी ग्रहण नहीं होता, इस कारण शब्द नित्य ( स्थिर ) नहीं हो  
सकता । किन्तु उच्चारण से वह शब्द उत्पन्न होने के कारण अनित्य है । यही मानना सगत है ॥ १८ ॥

( १८ वे सूत्र का भाष्यकार ऐसा व्याख्या करते हैं कि )—उच्चारण करने के पूर्वकाल में शब्द  
नहीं है । ( प्रश्न )—किस कारण ? ( उत्तर )—प्राप्त न होने से । यदि पूर्वपक्षा कहें कि 'शब्द  
वर्तमान होने पर भी उसके उपलब्ध होने के प्रतिबन्धक आवरणादिकों के रहने से शब्द की प्राप्ति  
नहीं होती' तो यह नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—क्योंकि शब्द उपलब्ध न होने  
में कारणरूप आवरण ( रोकनेवाला ) आदिकों का ग्रहण नहीं होता अर्थात् इससे आवृत उका  
हुआ ) शब्द उपलब्ध ( प्राप्त ) नहीं होता, अथवा व्यवधान के कारण श्रोत्र-न्द्रिय से शब्द का  
सन्निकर्ष ( सम्बन्ध ) नहीं है, इत्यादि शब्द के उपलब्ध न होने का कारण गृह्यत नहीं होता । इस  
कारण यह सिद्ध होता है कि उच्चारण किया हुआ शब्द अनित्य होने के कारण नहीं हो है । यदि  
पूर्वपक्षा कहें कि—'उच्चारण करना स्थिर तथा नित्य का व्यञ्जक ( प्रकाशक ) है, अतः उच्चारणरूप  
व्यञ्जक के न रहने के कारण उच्चारण के पूर्वकाल में शब्द के रहने पर भी उपलब्ध ( ग्रहण नहीं  
होता ) ( तो इसके उत्तर में सिद्धान्तमत से भाष्यकार प्रश्न करते हैं कि—यह उच्चारण क्या है  
अर्थात् उच्चारण किसे कहते हैं ? इस प्रश्न का स्वयं समाधान करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि,—

च संयोगस्य व्यञ्जकत्वं, तस्मान्न व्यञ्जकाभावादमहणम्, अपि त्वभावादेवेति ।

सोऽयमुच्चायेमाणः श्रूयते श्रूयमाणश्चाभूत्वा भवतीति अनुमीयते । ऊर्ध्व-  
चोच्चारणान्न श्रूयते स भूत्वा न भवति अभावान्न श्रूयत इति कथम् ? आवर-  
णाद्यनुपलब्धेरित्युक्तम्, तस्मादुत्पत्तिरिरोभावधर्मकः शब्द इति ॥ १८ ॥

एवं च सति तत्त्वं पांशुभिरिवावाकिरन्निदमाह—

**तदनुपलब्धेरनुपलम्भादावरणोपपत्तिः ॥ १९ ॥**

वर्ण की कड़ने का इच्छा से उत्पन्न हुए आत्मा के प्रयत्न से प्ररणा किये हुए—जठर (उदर) में  
वर्तमान वायु का कण्ठ, तालु आदि स्थानों से प्रतिघात, रफ़र ) होता है, अपने अपने वर्ण के प्रकट  
होनेवाले स्थानों में यह वायु का प्रतिघात होने से वर्ण का अभिव्यक्ति होती है, अर्थात् आकारादि  
वर्ण मुख से निकलते हैं जिसके विशेष संयोग को ही प्रतिघात कहते हैं । जो संयोग स्थिर तथा  
नित्य शब्द का व्यञ्जक नहीं हो सकता, यह हम पूर्व में ही कह चुके हैं अर्थात् काष्ठ तथा फलस के  
संयोग न रहने पर भी शब्द सुनाई पड़ता है । यह पूर्व में कहा हुआ स्मरण करना चाहिये ।  
इस कारण संयोगरूप व्यञ्जक के न रहने से स्थिर तथा नित्यशब्द का ग्रहण नहीं होता यह नहीं हो  
सकता । किन्तु उच्चारण के पूर्व शब्द नहीं था इसी कारण उसका ग्रहण नहीं होता यही मानना  
संगत है । अतः यह वह शब्द उच्चारण करने पर सुनाई देता है और सुनाई देने वाला शब्द न  
रह कर पुनः होता है ऐसा अनुमान से मिथ होता है तथा उच्चारण करने के पश्चात् जो शब्द  
नहीं सुनाई देता वह पूर्व में रहने के पश्चात् नहीं रहता, इससे मिथ होता है कि वह शब्द न होने  
के कारण ही सुनाई नहीं देता । (प्रश्न) कौने ? (शब्द क्यों नहीं है) । (उत्तर) शब्द के  
वर्तमान होने पर उसके न सुनाई देने में कोई आवरण (प्रतिबन्धक) उपलब्ध नहीं होता, ऐसा पूर्व  
में ही कहा गया है । इस कारण शब्द उत्पत्ति तथा नाशधर्मवाले होने से अनित्य है, यह  
सिद्ध होता है ॥ १८ ॥

इस प्रकार सिद्धान्ती के मत से शब्द अनित्य है यह सिद्ध होने पर भी पूर्वपक्षी असदुत्तररूप  
जाति के द्वारा आक्षेप करना है—(स अभिप्राय से माध्यकर पूर्वपक्षी के सूत्र का अवतरण ऐसा देते  
हैं कि) —एना होने पर (शब्द की अनित्यता सिद्ध होने पर) शब्द की अनित्यत्वरूप वाग्विक  
विषय का पाशु (धृति) से प्रहार करता हुआ, अर्थात् ओख में झूल झोंकना हुआ पूर्वपक्षी यह  
कहता है) —

**पदपदार्थ—**तदनुपलब्धेः = आवरण की अनुपलब्धि (अप्राप्ति) के, अनुपलम्भात् = उपलम्भ  
(प्राप्ति) न होने के कारण, आवरणोपपत्तिः = वर्तमान ही शब्द के ग्रहण न होने से आवरण  
(प्रतिबन्धक) है यह सिद्ध होता है । १९ ॥

**भावार्थ—**सिद्धान्ता के मत से शब्द की अनित्यता मानना असंगत है, क्योंकि वर्तमान नित्य  
शब्द की उच्चारण के पूर्व जो उपलब्धि नहीं होती, इसमें आवरण (प्रतिबन्धक) हो सकता है, क्योंकि  
जिस प्रकार न प्राप्त होने वाला भी आवरण का अनुपलब्धि (अप्राप्ति) है, उसी प्रकार न प्राप्त  
होनेवाला भी आवरण (प्रतिबन्धक) है यह सिद्ध हो सकता है । क्योंकि आवरण की अनुपलब्धि  
का उपलब्धि तो नहीं स्थगती, कारण यह कि अनुपलब्धि और उपलब्धि का परस्पर में स्वरूपों का  
विरोध है । अतः अनुपलब्धि ही उसे मानना होगा । ऐसा होने से आवरण की अनुपलब्धि के अभाव  
के होने से आवरण की उपलब्धि है यह सिद्ध हो जाता है, जिससे वर्तमान शब्द की उपलब्धि होने



यद्यनुपलम्भादावरणं नास्ति, आवरणानुपलब्धिरपि न ह्यनुपलम्भान्नास्तीति तस्या अभावादप्रतिपिद्धमावरणमिति । कथं पुनर्जानीते अवाव्रणानुपलब्धि-  
रुपलम्भ्यत इति । किमत्र ज्ञेयं प्रत्यात्मवेदनीयत्वात् समानम् । अयं स्वल्पावरणम्  
अनुपलम्भमानः प्रत्यात्ममेव संवेदयते नावरणमुपलभते इति, यथा कृद्ध्येनावृत-  
स्यावरणमुपलम्भमानः प्रत्यात्ममेव संवेदयते संयमावरणोपलब्धिबदावरणानुप-  
लब्धिरपि संवेद्यैवेति । एवं च सत्यपहृतविषयमुत्तरवाक्यमस्तीति ॥ १६ ॥

अभ्यनुज्ञावादेन तूच्यते जातिवादिना—

**अनुपलम्भादप्यनुपलब्धिः सदावाव्रणानुपपत्तिरनुपलम्भात् ॥ २० ॥**

यें आवरण ( प्रतिबन्धक ) है, यह सिद्ध हो सकता है, क्योंकि, काद भी ज्ञान ( उपलब्धि ) निरन्तर नहीं होता—यह पूर्वपक्षा के जातिउत्तर का गूढ़ आशय है ) ॥ १९ ॥

( १९ वें सूत्र की पूर्वपक्षिमता में भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—‘यदि वर्तमान शब्द के उच्चारण के पूर्व ग्रहण न होने में आवरण ( प्रतिबन्धक ) की उपलब्धि न होने के कारण आवरण नहीं है, तो उस आवरण का अनुपलब्धि ( अप्राप्ति ) का भी उपलम्भ ( प्राप्ति ) न होने से आवरणानुपलब्धि ( आवरण का ग्रहण न होना, भा नहीं है—अतः उस ( अनुपलब्धि ) के न होने के कारण आवरण ( प्रतिबन्धक ) का निषेध नहीं हो सकता’ ( प्रदत्त सिद्धांती का,—यह आप ( पूर्वपक्षा ) कैसे जानते हैं कि आवरण का अप्राप्ति की उपलब्धि ( ग्रहण, नहीं होता ? ( उत्तर पूर्वपक्षा का )—इसमें क्या जानना है । प्रत्येक आत्मा को अनुभव से सिद्ध होने के कारण समान हा है, क्योंकि वर्तमान शब्द के ग्रहण न होने में आवरण को न प्राप्त करनेवाले प्रत्येक आत्मा का मुझे शब्द के ग्रहण न होने में किन्ना प्रतिबन्धक ( आवरण ) की प्राप्ति नहीं हो रही है, ऐसा अनुभव होना है । जिस प्रकार कुक्ष्य ( भोज ) से आह्वन ( डके दुदे, शब्द के न मनाई देने में अनिरूप आवरण ( प्रतिबन्धक, की प्राप्त करनेवाले प्रत्येक आत्मा को अनिरूप आवरण का अनुभव हुआ करता है । वह वह प्रतिबन्धक की उपलब्धि ( ज्ञान, के समान आवरणों की उपलब्धि न होना भी प्रत्येक आत्मा को स्वयं अनुभव से जानने योग्य हो है । सिद्धान्तों के मत से भाष्यकार आते कहते हैं कि )—ऐसा जाने से जातिरूप उत्तरवाक्य के विषय का अपहार ( बाध ) हो जाता है, ( अर्थात् यदि मानसप्रत्यक्षरूप ज्ञान ने आवरणों की अनुपलब्धि का ग्रहण होत है तो पूर्वप्रदाशन व्यभिचारदोष न होगा तथा आवरण की सत्ता भी न सिद्ध होगी ) । इस कारण पूर्वपक्षी का उत्तरीमने नूत्र में कहा हुआ जातिरूप असदुत्तर वाक्य विषय का अपहार हो जाता है, यह सिद्धान्तों का गूढ़ आशय है ) ॥ १९ ॥

( इस प्रकार सिद्धान्तों के वचन को म नकर भी जातिवाद से पुनः आपत्ति देता हुआ पूर्वपक्षा कहना है । इस अभिप्राय से पूर्वपक्षमूत्र का अवनरण भाष्यकार ऐसा देते हैं कि,—सिद्धान्तिभक्तों को स्वीकार कर भी जातिवाद पूर्वपक्षी ऐसा कहता है कि—

**पदपदार्थ—**अनुपलम्भात् अपि = ग्रहण न होने से भी, अनुपलब्धिसिद्धावात् = अनुपलब्धि की सत्ता होने से, न = नहीं हो सकती, आवरणानुपपत्ति = वर्तमान शब्द के ग्रहण न होने में आवरण ( प्रतिबन्धक ) की असिद्धि, अनुपलम्भात् = अग्रहण से । २०

**भावार्थ—**यदि उपरोक्त दोष के भय से गृहीत न होनेवाली भी आवरण की अनुपलब्धि है यह माना जाय तो अनुपलब्धि में व्यभिचारदोष वा जायगा, अर्थात् जैसे गृहीत न होने पर आवरण का

यथाऽनुपलभ्यमानायावरणानुपलब्धिरस्ति एवमनुपलभ्यमानमयावरण-  
मस्तीति यद्यभ्यनुजानाति भवान् अनुपलभ्यमानावरणानुपलब्धिरस्तीति  
अभ्यनुज्ञाय च वदति नास्त्यावरणमनुपलम्भादित्येतद् एतस्मिन्नप्यभ्यनुज्ञावादे  
प्रतिपत्तिनियमो नोपपद्यत इति ॥ २० ॥

**अनुपलम्भात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतुः ॥ २१ ॥**

यदुपलभ्यते तदस्ति, यन्नोपलभ्यते तन्नास्ति, इति अनुपलम्भात्मकमस-  
दिति व्यवस्थितम् । उपलब्ध्यभावश्चानुपलब्धिरिति । सेयमभावत्वान्नोपलभ्यते ।

अनुपलब्धि है, यह सिद्ध होता है; उसी प्रकार ग्रहण न होने पर भा आवरण है यह भा सिद्ध  
हो जायगा । क्योंकि यदि सिद्धांती यह माने कि ग्रहण न होने पर भा आवरण की अनुपलब्धि है,  
और उसे मान कर वह कहे कि ग्रहण न होने के कारण आवरण नहीं है तो इस प्रकार के स्वीकार  
करने में विशेष हेतु के न होने से प्रत्यक्षनिषेध का नियम न हो सकेगा । २० ॥

( २० वें पूर्वपक्षसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—'जिस प्रकार ग्रहण न होने पर भी  
शब्दग्रहण के आवरणों की अनुपलब्धि है, उसी प्रकार ग्रहण न होने पर भी शब्दग्रहण के  
प्रतिषेधक ( आवरण ) हैं ( यह भी मानना पड़ेगा ) । यदि आप ( सिद्धांती ) ग्रहण न होने पर भी  
आवरणों की अनुपलब्धि है ऐसा स्वीकार करें और स्वीकार कर ऐसा कहें कि ग्रहण न होने के  
कारण शब्दग्रहण के प्रतिषेधक आवरण नहीं है । ऐसा स्वीकार करने के पक्ष में विशेष हेतु के न  
होने के कारण प्रत्यक्ष आवरण का निषेध नहीं हो सकता । २० ॥

( उपरोक्त अनुपलब्धि सत्ता नाप्रकृति ( अमवृत्त ) से आक्षेप करने वाले पूर्वपक्षी का उत्तर  
देते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थ—**अनुपलम्भात्मकत्वाच्च = प्राप्ति के अभावस्वरूप होने से, अनुपलब्धे = अप्राप्ति के,  
अहेतुः = पूर्वपक्षी का आवरण की अप्राप्ति प्राप्त न होने से यह हेतु नहीं हो सकता । २१ ॥

**भावार्थ—**आवरण की अप्राप्ति के, आवरण का प्राप्ति के निषेधस्वरूप होने के कारण—'आवरण  
की अप्राप्ति के प्राप्त न होने से' यह उक्तिसर्व सूत्र में कहा हुआ आवरण की सिद्धि होने में हेतु नहीं  
हो सकता—क्योंकि वह असिद्ध है । अर्थात् उस जाति के न होनेवाले को लेकर पूर्वपक्षी का निषेध  
होने से पूर्वपक्षी का उत्तर असत् ( दुष्ट ) है, क्योंकि जिस जाति का शब्द नित्य है, उसी जाति का  
कुछ भा नित्य देखने में नहीं आता—यह सिद्धांतसूत्र का अभिप्राय है । २१ ॥

( २१ वें सूत्र की भाष्यकार ऐसी व्याख्या करते हैं कि )—जो विधि करनेवाले प्रमाण से प्राप्त  
होता है वह वर्तमान होता है और जो निषेध करनेवाले प्रमाण से प्राप्त ( नहीं ) होता है वह  
वर्तमान नहीं है । इस कारण जो पदार्थ उपलब्ध ( प्राप्त ) नहीं होता वह असत् ( नहीं है ), यह  
सिद्ध होता है । प्राप्त न होना ही अनुपलब्धि ( अप्राप्ति ) कहाने है । वह यह ( अनुपलब्धि )  
अप्राप्ति अभावरूप होने से विषादक प्रमाण से उपलब्ध नहीं होती और आवरण ( प्रतिषेधक ) तो  
सत् वर्तमान ) पदार्थ होता है । अतः वह यदि हो तो उसकी प्राप्ति होनी चाहिए । किन्तु  
वर्तमान शब्द के न सुनार्व देने में प्रतिषेधक ( आवरण ) उपलब्ध नहीं होगा, अर्थात् नहीं मिलता ।  
इस कारण वर्तमान न स्थिरशब्द का प्रतिषेधक कोई नहीं है—यह सिद्ध होता है । इस कारण उसमें  
पूर्वपक्षी ने जो यह कहा था कि 'आवरण की असिद्धि नहीं है, क्योंकि उस असिद्धि की उपलब्धि

सञ्च स्वत्वावरणं तस्योपलब्ध्य भवितव्यं, न चोपलभ्यते तस्मान्नास्तीति ।  
तत्र यदुक्तं भावरणानुपपत्तिरनुपलम्भादित्युक्तमिति ॥ २१ ॥

अथ शब्दस्य नित्यत्वं प्रतिजानानः कस्माद्धेतोः प्रतिजानीते—

**अस्पर्शत्वात् ॥ २२ ॥**

अस्पर्शमाकाशं नित्यं दृष्टमिति, तथा च शब्द इति ॥ २२ ॥

सोऽयमुभयतः सव्यभिचारः स्पर्शवांश्चाणुनित्यः । अस्पर्शं च कर्मानित्यं  
दृष्टम् । अस्पर्शत्वादित्येतस्य साध्यसाधर्म्येणोदाहरणम्—

**न कर्मानित्यत्वात् ॥ २३ ॥**

( पाति ) नहीं होना—यह असंगत है । अर्थात् आवरण की अनुपलब्धि का उपलब्धि न होने के कारण आवरण का सिद्धि होना है । यह जातिवाद का उत्तर हेतु नहीं हो सकता और सिद्धांत के मत में आवरण का निषेध हो सकता है, क्योंकि आवरण का उपलब्ध न होना यह अप्रतिरूप अनुपलम्भस्वरूप है तब अनुपलम्भ का विषय है । क्योंकि प्रत्येक भाषा को अनुभव से सिद्ध अनुपलम्भ नहीं हो सकता इसी विषय को भाष्यकार ने 'अनुपलम्भ्यते' आदि सूत्र की व्याख्या में दिखाया है ॥ २१ ॥

( अग्रिम शब्दनित्यतासाधक पूर्वपक्षा के सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार सिद्धान्ती के पक्ष से प्रश्न दिखाने हैं अथवा दिव्य प्रश्न करता है कि )—शब्द नित्य है ऐसी प्रतिज्ञा करनेवाला मोमांसक किस हेतु से उक्त प्रतिज्ञा करता है ?—

**पदपदार्थ—अस्पर्शत्वात् = स्पर्शरहित होने से ॥ २२ ॥**

**भाचार्य—**मोमांसक कहता है कि स्पर्शरहित आकाशद्रव्य नित्य देखने में आता है, शब्द भी स्पर्शरहित है, अतः वह भी आकाश के समान नित्य है यह सिद्ध होता है ॥ २२ ॥

( २२ नं सूत्र की पूर्वपक्षिमत्त से व्याख्या करते हैं कि )—'आकाशरूप (द्रव्य स्पर्शरहित होने के कारण नित्य है' ऐसा देखने में आता है, वैसा ( स्पर्शरहित ) ही शब्द है । अतः वह भी नित्य है ॥

( गद्यम सिद्धांतसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ),—यह यह मोमांसक का शब्द नित्यतासाधक अस्पर्शत्वरूप हेतु अन्वय तथा व्यतिरेक दोनों व्यभिचारदोष से दुष्ट है, क्योंकि परमाणु स्पर्शवान् होकर भी नित्य होते हैं ( अतः अस्पर्शत्वरूप कारण के न रहने पर भी नियता होने से व्यतिरेक व्यभिचार ) आता है और स्पर्शवान् न होने पर भी कर्म अनित्य देखने में आता है अतः अस्पर्शत्वरूप कारण रहने पर भी नित्यता न होने से अन्वय व्यभिचाररूप दोष भी आता है । 'अस्पर्शत्वात्' इस पूर्वपक्षा के शब्द में नित्यतासाधक हेतु का साध्य ( नित्यता ) के समानधर्मवाला उदाहरण—

**पदपदार्थ—न = नहीं हो सकता, कर्मानित्यत्वात् कर्मपदार्थ के स्पर्शरहित होने पर भी अनित्य होने के कारण ॥ २३ ॥**

**मादार्थ—**यदि मोमांसक अस्पर्श होनेरूप हेतु से शब्द में नित्यता सिद्ध करें तो उसका इस हेतु का साध्य के समानधर्म को लेकर उदाहरण नहीं मिल सकता कि जो अस्पर्श होता है वह नित्य होता है, क्योंकि कर्मपदार्थ स्पर्शरहित होने पर भी नित्य नहीं होता । अतः उपरोक्त प्रकार में अन्वय व्यभिचारदोष जाने से यह अस्पर्शत्वरूप हेतु दुष्ट हो जाना है तो उससे नित्यता शब्द

साध्यवैधर्म्येणोदाहरणम्—

नाणुनित्यत्वात् ॥ २४ ॥

उभयस्मिन्नुदाहरणे व्यभिचारान्न हेतुः ॥ २४ ॥

अयं तर्हि हेतुः—

सम्प्रदानात् ॥ २५ ॥

सम्प्रदीयमानमवस्थितं दृष्ट्वा, सम्प्रदीयते च शब्द आचार्येणान्तेवासिने,  
तस्मादवस्थित इति ॥ २४ ॥

तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः ॥ २६ ॥

में कैसे सिद्ध होगी ? भाष्यकार ने इस सूत्र को व्याख्या अवतरण में ही दिखा दी है, अतः इसकी व्याख्या पुनः नहीं की है ॥ २३ ॥

( भाष्यकार अजिम सिद्धांतसूत्र का अवतरण देते हैं कि )—अन्वय व्यतिरेक नित्यता का साध्य के विरुद्धार्थ से व्यतिरेक का उदाहरण है—

पदपदार्थ—न = नहीं, अनुनित्यत्वात् = परमाणुओं के नित्य होने से । २४ ।

भावार्थ—परमाणुओं में स्पर्श रहने पर भा. वे नित्य होते हैं, अर्थात् अस्पृष्टत्वरूप कारण न रहने पर भी नित्यत्वरूप कार्य होने के कारण व्यतिरेकव्यभिचारदोष आ जाता है, अतः अस्पृष्टत्वरूप हेतु से नित्यत्वरूप साध्य का सिद्धि नहीं हो सकती । २४ ।

( २४ वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—साध्य तथा वैधर्म्यरूप दोनों उदाहरण में उपरोक्त प्रकार से व्यभिचारदोष होने के कारण पूर्वपक्षी का नित्यतामाधक अस्पृष्टत्व हेतु नहीं हो सकता ॥ २४ ॥

यद्यपि स्पष्टरहित कर्मपदार्थ को लेकर उपरोक्त दोनों प्रकार के व्यभिचार हो सकते हैं तथापि नित्यजगुओं में व्यभिचार के दिखाने से कृतकत्व तथा अनित्य के समान अस्पृष्टत्व तथा नित्यत्व की समव्याप्ति नहीं है, यह सिद्ध होता है ।

( अजिम पूर्वपक्षसूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि )—तो हम शब्द में नित्यता सिद्ध करने के लिये यह हेतु दोग—

पदपदार्थ—सम्प्रदानात् = शब्द दिया जाता है इस कारण । २५ ।

भावार्थ—जो पदार्थ किसी को दिया जाता है वह स्थिर होता है, यह संसार में देखने में आता है, उपदेशरूप शब्द भा. गुरु से शिष्य को दिया जाता है । अतः शब्द नित्य है । २५ ।

( २५ वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—दूसरे को दिया जानेवाला पदार्थ स्थिर देखा जाता है, गुरु से शिष्य को उपदेशरूप शब्द भी दिया जाता है, इस कारण शब्द स्थिर होने से नित्य है ॥ २५ ॥

वक्तृ पूर्वपक्ष का सूत्रकार खण्डन करते हैं

पदपदार्थ—उदन्तरालानुपलब्धेः = देने तथा लेनेवाले दोनों के मध्य में शब्द के न मिलने से, अहेतुः = सम्प्रदान शब्द को नित्यता का साधक नहीं हो सकता ॥ २६ ।

भावार्थ—जिस गुरु से जिस शिष्य को उपदेशरूप शब्द दिया जाता है, उन दोनों के मध्य में वह उपदेशरूप शब्द स्थित है इसमें क्या प्रमाण है, प्रमाण न होने के कारण शब्द मध्य में स्थित होने से नित्य है यह कैसे सिद्ध होगा ॥ २६ ॥



येन सम्प्रदीयते यस्मै च, तयोऽन्तरालेऽवस्थानमस्य केन लिङ्गेनोपलभ्यते । सम्प्रदीयमानो ह्यवस्थितः सम्प्रदातुरपैति सम्प्रदानं च प्राप्नोति इत्यवर्जनीयमेतत् ॥ २६ ॥

### अध्यापनादप्रतिषेधः ॥ २७ ॥

अध्यपनं लिङ्गमसति सम्प्रदानेऽध्यापनं न स्यादिति ॥ २७ ॥

उभयोः पक्षयोरन्यतरस्याध्यापनादप्रतिषेधः २८ ॥

समानमध्यापनमुभयोः पक्षयोः, संशयानिवृत्ते, किमाचार्यस्थः शब्दोऽन्ते-

( २६ वें सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जित गुरु से जिन शिष्य को उपदेशरूप शब्द दिया जाता है उन दोनों गुरु तथा शिष्य के मध्य में इस उपदेशरूप शब्द का कहना किम हेतु से सिद्ध होता है । क्योंकि दिया जानेवाला स्थिर पदार्थ ही दाता से हटकर ग्रहण करनेवाले के पास पहुँचता है यह नियम है । २६ ॥

२६ वें सूत्र में दिये हुए शब्द की नित्यता के साथ 'सम्प्रदान' रूप हेतु के विवरणरूप से पूर्वपक्षी कहता है कि—

पदपदार्थ—अध्यापनात् = पढ़ाने के कारण, अप्रतिषेधः = शब्द की स्थिरता का निषेध नहीं हो सकता ॥ २७ ॥

भाषार्थ—गुरु से शिष्य को दिया हुआ उपदेशरूप शब्द गुरु तथा शिष्य इन दोनों के मध्य में स्थित होता है, इसमें अध्यापन ( पढ़ाना ) ही साधक लिङ्ग है, अतः शब्द नित्य है ॥ २७ ॥

( २७ वें सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—अध्यपन ( पढ़ाना ) शब्द के नित्य होने में लिङ्ग साधक हेतु है क्योंकि बिना शिष्य को उपदेश दिये अध्यापन ( पढ़ाना ) न हो सकेगा । यहाँ पर दाता तथा प्रतिगृहीता इन दोनों के मध्य में उपदेशरूप शब्द है, अध्यापन होने से, गुरु से शिष्य को दिया जाने से, अनुपविष्टा को जानने से गुरु से शिष्य को दिये जानेवाले वागविकी के समान यह अनुमान सूचित होता है ॥ २७ ॥

( उक्त पूर्वपक्षी शब्द की नित्यतासाधक हेतु में आपत्ति देने हुए सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—उभयोः = दोनों, पक्षयोः = शब्द के नित्यता तथा अनित्यता मतों में, अन्यतरस्य = किमो नित्य अथवा अनित्य शब्द का, अध्यापनात् = अध्यापन हो मकने से, अप्रतिषेधः = शब्द की अनित्यता का निषेध नहीं हो सकता ॥ २८ ॥

( २८ वें सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—शब्द के नित्य तथा अनित्य मानने के दोनों पक्षों में संदेह के निवृत्ति न होने से अध्यापन ( पढ़ाना ) समान ही है । अर्थात् गुरु से वर्तमान उपदेशरूप शब्द अन्तेवासी ( शिष्य ) के समान आता है, यह अध्यापन शब्द का अर्थ है, अथवा नृप ( जानने ) के उपदेश के समान ग्रहण किये उपदेशरूप शब्द का अनुकरण ( पढ़ाना करना ) अध्यापन शब्द का अर्थ है । इस प्रकार के संदेह के कारण अध्यापन उपदेशरूप शब्द के शिष्य को देने का साधक नहीं हो सकता । अर्थात् उपरोक्त संशय का जनक होने से पूर्वपक्षी का

वासिनमापद्यते तदध्यापनम् ? आहोस्विन्नृत्योपदेशश्च गृहीतस्यानुकरणम-  
ध्यापनमिति । एवमध्यापनमलिङ्गं सम्प्रदानस्येति ॥ २८ ॥

अयं तर्हि हेतुः—

**अभ्यासात् ॥ २९ ॥**

अध्यस्यमानमवस्थितं दृष्टम् । पञ्चकृत्वः पश्यतीति रूपमवस्थितं पुनः पुन-  
र्हर्यते । भवति च शब्देऽभ्यासः, दशकृत्वोऽधीतोऽनुवाको, त्रिंशतिकृत्वोऽ-  
धीत इति तस्मादवस्थितस्य पुनः पुनरुच्चारणमभ्यास इति ॥ २६ ॥

**नान्यत्वेऽप्यभ्यासस्योपचारात् ॥ ३० ॥**

शब्द की नित्यता का साधक अध्यापनरूप हेतु, हेतु नहीं हो सकता—यह सूत्रकार का आशय है ।  
यहाँ माध्य में 'अलिङ्गे' इस पद से अध्यापन सम्प्रदान का सिद्धसाधन दोष के कारण लिङ्ग नहीं है  
यह अर्थ सूचित होता है । अर्थात् सिद्धान्ती का यह आशय है कि हम सो गुरुरूप दाता से उच्चारण  
किया हुआ उपदेशरूप शब्द, शब्द के सन्तान ( समुदाय, परम्परा ) द्वारा दान का विषय होता है ।  
अतः अध्यापन शब्द की स्थिरता ( नित्यता ) का साधक नहीं हो सकता ) ॥ २८ ॥

( पूर्वपक्षिमत से शब्द के नित्य होने में दूसरा हेतु देनेवाले पूर्वपक्षिसूत्र का अवतरण साध्यकार  
देते हैं कि )—तो यह शब्द में नित्यतासाधकहेतु होगा—

**पक्षपदार्थः—अभ्यासात् = बारबार अभ्युक्ति होने से ॥ २९ ॥**

**भाष्यार्थः—**जिसको बारबार अभ्युक्ति होती है, वह पदार्थ स्थिर देखने में आता है । जैसे 'पाँच  
बार देखता है' ऐसा कहने से जिस पदार्थ को वह पाँच बार देखता है, वह पाँच बार देखा हुआ  
पदार्थ स्थिर ( नित्य ) होता है, नकि अस्थिर ( अनित्य ) । उसी प्रकार 'उस छात्र ने दस बार  
अनुवाक का अध्ययन किया' ऐसा कहने से वह अनुवाक ( वेद का विशेष भाग ) स्थिर ( नित्य )  
है, यह भी सिद्ध होता है ॥ २९ ॥

( २९ वें सूत्र की साध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—अभ्यास ( अभ्युक्ति ) किया हुआ पदार्थ  
स्थिर ( नित्य ) देखने में आता है । 'पाँच बार देखता है' ऐसा कहने से स्थिर रहनेवाले पदार्थ  
का ही रूप पुनः पुनः देखा जाता है । ऐसे ही शब्द में भी अभ्यास ( अभ्युक्ति ) होती है कि 'हम  
छात्र ने दस बार अनुवाकरूप वेद के विशेष भाग का अध्ययन किया, इसने बीस बार अनुवाक का  
अध्ययन किया' इत्यादि । इस कारण स्थिर ही शब्द का पुनः पुनः ( बारबार ) उच्चारण करना ही  
अभ्यास होता है । अतः शब्द स्थिर तथा नित्य है ॥ २९ ॥

उपरोक्त शब्दनित्यतासाधक अभ्यासरूप हेतु का सूत्रकार सिद्धान्ती के मत से खण्डन करते हैं—

**पक्षपदार्थः—**न = नहीं, अन्यत्वे अपि = भेद होने पर भी, अभ्यासस्य = अभ्युक्ति के, उपचारात् =  
व्यवहार होने के कारण ॥ ३० ॥

**भाष्यार्थः—**'तुम दो बार नाचो, तीन बार नाचो; दो बार भोजन करता है, दो बार ध्वन  
करता है', इत्यादि व्यवहार नृत्य, भोजन, ध्वन इसके भिन्न होने पर भी देखने में आता है, अतः  
उसो का अभ्यास होता है यह पूर्वपक्षी का कहना असंगत है । अतः अभ्यास से शब्द स्थिर ( नित्य )  
है यह सिद्ध नहीं हो सकता ॥ ३० ॥

अनवस्थानेऽप्यभ्यासस्थाभिधानं भवति द्विर्नृत्यतु भवान् त्रिर्नृत्यतु भवानिति, द्विरनृत्यत् त्रिरनृत्यत् द्विरभिहोत्रं जुहोति द्विर्मुक्ते । एवं व्यभिचारान् ॥  
प्रतिपिच्छेतावन्यशब्दस्य प्रयोगः प्रतिपिध्यते—

अन्यदन्यस्मादनन्यत्वादनन्यदित्यन्यताऽभावः ॥ ३१ ॥

यदिदमन्यदिति मन्यमे तन् स्वार्थेनानन्यत्वाद् अन्यन्न भवति, एवमन्य-  
ताया अभावः, तत्र यदुक्तमन्यत्वेऽप्यभ्यासोपचारादित्येतदयुक्तमिति ॥ ३१ ॥

( ३० वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—अल्पि विषय में भा अभ्यास ( आश्रुति ) बड़ा ज्ञान है । जैसे 'आप दो बार नाचें, आप तीन बार नाचें, उसने दो बार नृत्य किया, उसने तीन बार नृत्य किया, वह दो बार अग्निहोत्र-हवन करता है; वह दो बार भोजन करता है' इत्यादि । अब नृत्य, हवन तथा भोजन के भिन्न होने पर भी अभ्यास देखने में आता है, इस कारण स्थिर नित्य एक ही का अभ्यास होता है—यह पूर्वपक्षी का मत असंगत है । ३०

उक्त निदानान्तु में वाक्यलक्ष्य द्वारा आपत्ति देनेवाले पूर्वपक्षी के सूत्र का अवलक्षण भाष्यकार ऐसा देने हैं कि—इस प्रकार एक तथा भिन्न दोनों में अभ्यास होने के कारण व्यभिचारदोष आने में पूर्वपक्षी के अभ्यासरूप हेतु का निषेध होने पर तथा अनित्यों में हो अभ्यास होता है, वह नियम नहीं है ए० अभ्यास के स्वरूप का ज्ञान न होने से अभ्यासरूप हेतु अमिष्ट भा है, क्योंकि एक ही विषय में अनेक ज्ञानों का उत्पत्ति अथवा एक आकार को विषय करने वाला भी अभ्यास होता है । जिससे यह नृत्यादि अभ्यास क्या एक ही नृत्य को विषय करता है, अथवा अनेक के एक आकार को विषय करता है, इस प्रकार पूर्वपक्षी का अभ्यासरूप हेतु सदिग्ध सिद्ध होने से जो सूत्र के 'अन्यस्ये' इस अन्य शब्द का प्रयोग ही नहीं हो सकता । इस आशय से पूर्वपक्षी के मत में सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—अन्यत् = जो भिन्न है, अन्यस्मात् = उसी भिन्न से, अनन्यत्वात् = भिन्न न होने से, अनन्यत् = अमिश्र हो है, इति = इस कारण, अन्यत्वाभावात् = संसार में कोई अन्य पदार्थ हो नहीं है ॥ ३१ ॥

भावार्थ—मिथ्यान्ता का अन्य होने पर भी अभ्यास का व्यवहार होता है, यह कहना ही असंगत है, क्योंकि संसार में अन्य पदार्थ हो ही नहीं सकता । कारण यह कि जिसको वह अन्य ( भिन्न ) कहता है वह भी उसी अन्यरूप स्वरूप से अभिन्न होने के कारण अनन्य ( अभिन्न ) ही है । अतः संसार में जिस अन्य पदार्थ में ( भिन्नता ) हो ही नहीं सकता । ॥ ३१ ॥

३१ में छलवादी पूर्वपक्षी के सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि—जिस इस पदार्थ को आप मिथ्यान्ता, अन्य ( भिन्न ) है ऐसा मानते हैं वह अन्य पदार्थ अपने स्वरूप से अनन्य ( अपने से भिन्न न होने के कारण ) अन्य ( भिन्न ) नहीं हो सकता । इस प्रकार संसार में अव्यवस्था ( भिन्नता ) का अभाव ही है । अतः मिथ्यान्ता ने जो 'अन्य ( भिन्न ) होने पर भी अभ्यास ( आश्रुति ) का व्यवहार होता है' ऐसा कहा था वह यह अयुक्त है, क्योंकि संसार में कोई अन्य ( भिन्न ) पदार्थ ही नहीं । अर्थात् यदि जगत् से 'अन्यत्' भिन्न नामक कोई पदार्थ हो तो मिथ्यान्ता भेद में भी अभ्यास का व्यवहार होने से पूर्वपक्षी के मत में व्यभिचारदोष दे सकता है, किन्तु यही ( अन्य ) ही जगत् में काय पदार्थ नहीं है यह वाक्यलक्ष्यवादी पूर्वपक्षी का आशय है ॥ ३१ ॥

शब्दप्रयोगं प्रतिषेधत' शब्दशस्त्रप्रयोगः प्रतिषिध्यते—

तदभावे नास्त्यनन्यता तयोरितरेतरापेक्षमिद्वेः ॥ ३२ ॥

अन्यम्मादन्यतामुपपादयति भगवान्, उपपाद्य चान्यन् प्रत्याचष्टे अनन्य-  
दिति च शब्दमनुजानाति प्रयुक्ते चानन्यदिति । एतन् समासपदमन्यशब्दोऽयं  
प्रतिषेधेन सह समस्यते । यदि चात्रोत्तरं पदं नास्ति कस्यार्थं प्रतिषेधेन सह  
समासः ? तस्मात्तयोरनन्यान्यशब्दयोरितरोऽनन्यशब्द इतरमन्यशब्दमपेक्ष-  
माणः सिद्धयतीति तत्र यदुक्तमन्यताया अभाव इत्येतदयुक्तमिति ॥ ३२ ॥

अस्तु तर्हीदानीं शब्दस्य नित्यत्वम् ?

( छलवादी पूर्वपक्षी का समाधान करते हुए सिद्धान्ती के सूत्र का अवतरण माध्यकार देते हैं कि ) सिद्धान्ती के 'नहीं, अन्य ( भिन्न ) ही पर भी अन्याय का व्यवहार होना है' । इस ३० वें सूत्र में कदो पूरा अन्य शब्द के प्रयोग का निषेध करनेवाले पूर्वपक्षी का 'अनन्य' अन्य नहीं इस दूसरे शब्द का सूत्रकार निषेध करते हैं—

पदपदार्थ—तदभावे = उस अन्य ( भिन्न ) का अभाव होने पर, न अस्ति = नहीं है, अनन्यता ( अन्य का न होना ), तयोः = उन दोनों अन्य ( भिन्न ) तथा अनन्य ( भिन्न नहीं ) के, इतरैत-  
रापेक्षसिद्धेः = परस्पर का अपेक्षा से सिद्ध होने से ॥ ३२ ॥

भावार्थ—यदि संसार में 'अनन्यत्' भिन्न है, ऐसा प्रयोग नहीं हो सकता तो अनन्यत् अन्य नहीं, यह भी प्रयोग नहीं हो सकता । क्योंकि अन्य ( भिन्न ) की अपेक्षा से अनन्य ( भिन्न नहीं ) तथा अनन्य ( भिन्न न होने ) की अपेक्षा से अन्य ( भिन्न सिद्ध होता है । अर्थात् यदि अन्य शब्द का प्रयोग न हो तो आपका ( पूर्वपक्षी ) का अनन्य शब्द का भी प्रयोग नहीं हो सकता ॥ ३२ ॥

( ३२ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि ) आप पूर्वपक्षी अन्य पदार्थ का अर्थ अपने से अभिन्नता को कहते हैं, और अन्य पदार्थ की अभिन्नता को मानकर अनन्यता का स्पष्टन करते हैं और 'अनन्यत्' अन्य नहीं है इस शब्द को स्वीकार करते हैं—और 'अनन्यत्' अन्य नहीं है ऐसा शब्द प्रयोग भी करते हैं किन्तु 'अनन्यत्' इस पद में 'अन्य नहीं' सो अनन्यत् नञ् तत्पुरुष समास है, क्योंकि 'न' नहीं इस निषेध के साथ अन्य शब्द का समास है, यदि इस समास में 'अन्य' यह इतरपद न हो तो इस समास में किसका 'न' इस नञ् पद का समास होगा । इस कारण उन दोनों 'अन्य' तथा 'अनन्य' शब्दों में से दूसरा 'अनन्य' यह शब्द दूसरे अन्य शब्द की अपेक्षा से ही सिद्ध होता है । इस कारण छलवादी पूर्वपक्षी ने जो यह कहा था कि 'अन्यता' ( भिन्न होने ) का समार में अभाव है, वह यह कहना असंगत है । अर्थात् जो अपने से 'अनन्य' ( भिन्न नहीं ) है वह दूसरे से भी 'अनन्य' ( भिन्न नहीं ) है ऐसा नहीं हो सकता क्योंकि नीलरूप अपने से भिन्न न होने पर भा पीनरूप से अनन्य ( भिन्न नहीं ) है ऐसा नहीं होना, अर्थात् नीलरूप भी पीनरूप से वस्तुता भिन्न ही है ॥ ३२ ॥

इस प्रकार अन्यासरूप शब्द की नित्यतासाधक हेतु का सिद्धान्ती द्वारा स्पष्टन करने पर पूर्वपक्षी के मत से सूत्र का माध्यकार अवतरण देते हैं कि ) तो यह साम्प्रत इस शब्द की नित्यता के लिये हेतु देते हैं—



### विनाशकारणानुपलब्धेः ॥ ३३ ॥

यदनित्यं तस्य विनाशः कारणाद्भवति यथा लोष्टस्य कारणद्रव्यविभागान्, शब्दश्चेदनित्यस्तस्य विनाशो यस्मात्कारणाद्भवति तदुपलभ्येत, न चोपलभ्यते तस्मान्नित्य इति ॥ ३३ ॥

### अश्रवणकारणानुपलब्धेः सततश्रवणप्रसङ्गः ॥ ३४ ॥

यथा विनाशकारणानुपलब्धेरविनाशप्रसङ्ग एवमश्रवणकारणानुपलब्धेः सततं श्रवणप्रसङ्गः । व्यञ्जकाभावादश्रवणमिति चेत् ? प्रतिषिद्धं व्यञ्जकम् । अथ विद्यमानस्य निर्निमित्तमश्रवणमिति विद्यमानस्य निर्निमित्तो विनाश इति । समानश्च दृष्टविरोधो निमित्तमन्तरेण विनाशो चाश्रयणे चेति ॥ ३४ ॥

**पदपदार्थ—**विनाशकारणानुपलब्धेः = शब्द के नष्ट होने का कारण न मिलने से ॥ ३३ ॥

**भावार्थ—**जिस प्रकार मिट्टी के डेले में अवयवरूप कारणों का परस्पर विभाग द्वारा नाश होता है, उसी प्रकार शब्द के अनित्य मानने पर उसका जिससे नाश होता है उसका प्राप्ति होनी चाहिये, किन्तु शब्द के नाश का कारण नहीं मिलता । अतः शब्द नित्य है, अर्थात् जो अनित्य होता है, उसका कारण नाश होता है यह नियम है ॥ ३३ ॥

३३ में सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि—जो पदार्थ अनित्य होता है उसका किसी कारण से नाश हुआ करता है जिस प्रकार लोष्ट (मिट्टी के डेले) का उसके अवयव रूप कारणों के परस्पर विभागरूप कारण से नाश होता है । यदि शब्द भी अनित्य हो तो उसका जिस कारण से नाश होगा है उसकी प्राप्ति होनी चाहिये, किन्तु शब्द के नाश का कोई कारण मिलता नहीं, इस कारण शब्द नित्य है यह सिद्ध होता है ॥ ३३ ॥

इस पूर्वपक्षिन् के शब्दनिरयता साधक हेतु पर आपत्ति देते हुए सिद्धान्तों के मत से सूत्रकार, कहते हैं—

**पदपदार्थ—**अश्रवणकारणानुपलब्धेः = शब्द के न सुनार देने के कारण के न मिलने के कारण सततश्रवण प्रसङ्गः = शब्द का सदा श्रवण होने की आपत्ति आ जायगी ॥ ३४ ॥

**भावार्थ—**यदि शब्द के नाश का कारण न मिलने से शब्द नित्य हो तो, उस स्थिर (नित्य) शब्द के न सुनार देने का कारण न मिलने से शब्द सदा सुनार पड़ेगा, यह आपत्ति आ जायगी ॥

३४ में सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि—जिस प्रकार शब्द के विनाश का कारण लोष्टादिकों के समान उपलब्ध नहीं होता अतः उसके नाश न होने की आपत्ति आवेगा, इसी कारण स्थिर शब्द के न सुनने के कारण के न मिलने के कारण सदा शब्द का श्रवण होने लगेगा यह भी आपत्ति आ जायगी । यदि पूर्वपक्षी कहे कि—‘संयोगादि रूप शब्द के व्यञ्जक (प्रकाशक) के न होने से स्थिर या शब्द का सदा श्रवण नहीं होगा’ तो हम सिद्धान्तों के मत से संयोग शब्द का व्यञ्जक नहीं होता ऐसा निवेद्य कर चुके हैं और यदि पूर्वपक्षी नित्य विद्यमान रहनेवाले शब्द का विनाश कारण ही श्रवण नहीं होता ऐसा माने तो विद्यमान हा शब्द का विनाश कारण के नाश भी मानना होगा । क्योंकि जिस प्रकार विनाश कारण के शब्द के न सुनने में प्रत्यक्ष विरोध आता है उसी प्रकार विनाश कारण के शब्द का नाश मानने में भी प्रत्यक्ष विरोध होना भी समान हो है, अतः विनाश-कारण की अप्राप्ति रूप हेतु से शब्द को नित्य मानना पूर्वपक्षी का असंगत है ॥ ३४ ॥

### उपलभ्यमाने चानुपलब्धेरसत्त्वादनपदेशः ॥ ३५ ॥

अनुमानाच्चोपलभ्यमाने शब्दस्य विनाशकारणे विनाशकारणानुपलब्धेरसत्त्वादित्यनपदेशः, यस्माद्विषाणी तस्मादथ इति । किमनुमानमिति चेत् ? सन्तानोपपत्तिः । उपपादितः शब्दसन्तानः संयोगविभागजाच्छब्दाच्छब्दान्तरं ततोऽप्यन्यन्ततोऽप्यन्यदिति । तत्र कार्यः शब्दः कारणशब्दमभिरुणद्धि प्रतिघातिद्रव्यसंयोगस्त्वन्त्यस्य शब्दस्य निरोधकः । दृष्टं हि सिरःप्रतिकुड्यमन्तिकस्थेनाप्यश्रवणं शब्दस्य श्रवणं दूरस्थेनाप्यसति व्यवधान इति ।

तथा विनाशकारण की प्राप्ति न होनः यह शब्द की नित्यता सिद्ध करने में असत दृष्ट हेतु होने में भी यह शब्द में नित्यता का साधक नहीं हो सकता, इस आशय से सिद्धान्तिमत से सूत्रकार कहते हैं )—

पदपूर्वार्थ—उपलभ्यमाने च = और अनुमानप्रमाण से ( शब्द के नाश का कारण ) सिद्ध होने के कारण, अनुपलब्धेः = अप्राप्ति के, असत्त्वाद् = न होने से, अनपदेशः = विनाशकारणानुपलब्धिरूप पूर्वपक्ष का हेतु असिद्धिदोषग्रस्त होने से दृष्ट भी है ॥ ३५ ।

भावार्थ—पूर्वपक्षी का शब्द के नाश का कारण नहीं मिलता यह कहना भी असंगत है क्योंकि अनुमानप्रमाण से शब्द के नाश का कारण है यह सिद्ध होने पर शब्द के नाश के कारण की 'अनुपलब्धि' ( अप्राप्ति ) के न रहने के कारण 'विनाश के कारण की अनुपलब्धि' यह हेतु असिद्ध होने के कारण दृष्टहेतु है, अतः इससे शब्द में नित्यता सिद्ध नहीं हो सकती ॥ ३५ ।

३५ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—अनुमानप्रमाण से शब्द के नाश के कारण की उपलब्धि होने के कारण 'शब्द के नाश के कारण की उपलब्धि न होने से' यह पूर्वपक्ष का हेतु अनपदेश ( दृष्टहेतु ) है जिस प्रकार 'यह विषाण ( सींग ) वाला होने से अथ है' इस अनुमान में अधरूपक्ष में सींग न होने के कारण यह सींग का होनारूप हेतु असिद्ध होता है । यदि ऐसा प्रकृत पूर्वपक्षों को कि 'शब्द के नाश के कारण की सिद्धि करनेवाला कौन सा अनुमान है' तो शब्द के सन्तान ( परम्परा ) की सिद्धि होना क्योंकि हम सिद्धान्तों के मत से संयोग अथवा विभाग में उपपन्न हुए शब्द से दूसरा शब्द उत्पन्न होता है उससे दूसरा और उससे भी दूसरा शब्द उत्पन्न होता है । इस प्रकार शब्दों की धारा का हम उपपादन ( सिद्धि ) कर चुके हैं । जिसमें कार्यरूप दूसरा शब्द कारणरूप प्रथम शब्द को नष्ट कर देता है । और किसी प्रतिघात ( टकर ) करनेवाले दूसरे द्रव्य का संयोग अन्तिम शब्द भी रोक देता ( नष्ट करता ) है । क्योंकि सत्ताप रत्नेशाले प्राणी को भी मौत के आड़ होने पर शब्द का भवण नहीं होता और भाग इत्यादिको का व्यवधान ( आड़ ) न रहने पर दूर रहनेवाले मा प्राणी को शब्द सुनाई देता है, इस कारण उपर्युक्त अनुमान से शब्द के नाश के कारण की सत्ता सिद्ध होने के कारण पूर्वपक्ष का शब्द के नाश का कारण सिद्ध न होने से शब्द नित्य है यह कहना असंगत है । यहाँ पर शब्द के गुण होने से तथा एक गुण में दूसरे गुण का असम्भव होने से उसका संयोग होना तो न्यायमत के विरुद्ध है इस कारण अन्तिम शब्द का रोकनेवाला ( प्रतिघाति ) द्रव्य अनाद्य ही है ऐसा तात्पर्यटीकाकार ने यहाँ समालोचना की है । इसी कारण उन्होंने कहा है कि अथवा बने द्रव्य से संयुक्त भाषाश शब्द का समवायिकारण नहीं हो सकता, इस कारण एक शब्द

घण्टायामभिहन्यमानायां तारस्तारतरो मन्दो मन्दतर इति श्रुतिभेदान्ताना-  
शब्दमन्तानोऽविच्छेदेन श्रूयते, तत्र नित्ये शब्दे घण्टास्थमन्यगतं वाऽवस्थितं  
मन्तानवृत्तिं वाऽभिव्यक्तिकारणं वाच्यं येन श्रुतिमन्तानो भवतीति  
शब्दभेदे चामिति श्रुतिभेदे उपपादयितव्य इति । अनित्ये तु शब्दे घण्टास्थं  
सन्तानवृत्तिं संयोगसहकारि निमित्तान्तरं संस्कारभूतं पटु मन्दमिति वर्तते  
तस्यानवृत्त्या शब्दमन्तानानुवृत्तिः, पटुमन्दभावाच्च तीव्रमन्दता शब्दस्य, तत्कृ-  
तश्च श्रुतिभेद इति ॥ ३५ ॥

दूसरे शब्द को उत्पन्न नहीं करता इत्यादि । किन्तु ग्रांथराक्षर्य कन्दली में ऐसा कहते हैं कि यहाँ पर  
शब्द का निमित्त कारण रूप वायु ही प्रतिधानि द्रव्य है । )

( सिद्धान्तों के मत से पूर्वोक्त शब्दसन्तान की सिद्धि करते हुए साध्यकार आगे कहते हैं कि )—  
घण्टे के अभिघात ( ठोकना ) करने पर तार ( ऊँचा ) तारतर ( अधिक ऊँचा ) तथा मन्द और  
अतिमन्द इस प्रकार श्रवण के भेद से नाना प्रकार के शब्दों का सन्तान ( धारा ) अभिव्यक्ति ( बिना  
कटे, बराबर ) सुनाई देती है । इसमें शब्द को नित्य मानने पर घण्टे में रहनेवाला अथवा किसी दूसरे  
में रहनेवाला अथवा शब्द की धारा में रहनेवाला उस नित्य शब्द को अभिव्यक्ति ( प्रगट होने )  
का कारण कहना होगा; जिसने बराबर शब्द का सुनना सिद्ध होगा । अर्थात् यदि संयोग अथवा  
विभाग से उत्पन्न शब्द भिन्न न हो तो उसके सुनने में भेद कैसे होगा—यह पूर्वपक्षी को उपपादन  
( सिद्ध ) करना होगा । अब हम सिद्धान्तों के मत से शब्द को अनित्य मानते हैं तब तो घण्टा में  
वर्तमान शब्द अथवा शब्दधारा में वर्तमान संयोग की सहायता लेनेवाला वेग नामक संस्काररूप  
दूसरा निमित्तकारण पटु ( तीव्र ) तथा मन्दरूप बराबर शब्दधारा का उत्पादक पाँछे-पीछे चन्दना  
रहता है । उस पटु अथवा मन्दरूप वेगसंस्कार साथ साथ चलने के कारण शब्दों का धारा भां चला  
जाता है । वेग की तीव्रता अथवा मन्दता के कारण शब्द भां तीव्र अथवा मन्द होता है और हम  
कारण सुनने में भी भेद होता है ( अर्थात् नित्य शब्द का स्वभाविक अथवा उपाधि स हुआ  
( औपाधिक ) भेद नहीं हो सकता यह सिद्धान्तों के मत से सिद्ध हो चुका है । ऐसा होने में शब्द  
के नित्य मानने के पक्ष में यदि घण्टे में या दूसरे किसी में या शब्दधारा में वर्तमान व्यञ्जक से नित्य  
शब्द प्रगट होता है तो ऊँचा, अनिऊँचा, मन्द, अतिमन्द इत्यादि शब्द के सुनाई देने में भेद नहीं  
हो सकेगा ) यदि अनि ऊँचे आदि उतने ही शब्द नित्य हों तो उतने ही एककाल में ही कोई विशेष  
न होने से प्रगट होंगे । क्योंकि उन शब्दों का व्यञ्जक एक तथा स्थिर है । अब घण्टा में वर्तमान  
शब्द की धारा को कारण मानने हैं तो ऊँचा, अनिऊँचा, मन्द आदि भेद से कारण के भिन्न होने  
से उनके सुननेरूप कार्य में भी भेद हो सकेगा—यह सिद्धान्तों का आशय है । इसका वास्तविकता  
ने स्पष्ट अर्थ ऐसा दिखाया है कि शब्दों के उत्पन्न होने का कारण घण्टा में कभी कभी हुआ करना  
है अर्थात् घण्ट की ध्वनि कभी कभी होता है, सदा नहीं । कभी कभी होने पर भी वह सन्तान में  
कारण रहता है । इस कारण निमित्त के भेद के अनुसार शब्द कभी कभी होते हैं और सन्तान में  
रहने के कारण मन्द, अतिमन्द इत्यादि भिन्न भिन्न रूप के अनुसार ही शब्द की उत्पत्ति होती है  
शब्द का कारण वेग नामक संस्कार जिसकी हस्त की सम्बन्ध की अपेक्षा करनेवाली हस्त की क्रिया  
से हस्त तथा घण्टे के सम्बन्ध से ( जो हस्त के वेग की अपेक्षा करता है ) घण्टे में क्रिया उत्पन्न होती  
है, जो क्रिया हस्त के अभिघात नामक संयोग की अपेक्षा करती हुई हस्त तथा घण्टे के बिभक्त होने

न वै निमित्तान्तरं संस्कार उपलभ्यते अनुपलब्धेर्नास्तीति—

पाणिनिमित्तप्रश्लेषाच्छब्दाभावे नानुपलब्धिः ॥ ३६ ॥

पाणिकर्मणा पाणिघण्टाप्रश्लेषो भवति तस्मिन् सति शब्दसन्तानो नोत्पद्यते अतः अवणानुपपत्तिः । तत्र प्रतिघातिद्रव्यसंयोगः शब्दस्य निमि-

के समय घण्टे में वेगसंस्कार को उत्पन्न करती है वह हिलनेवाला घण्टा अपने भीतर वायु का मझा करता हुआ, वायु के अभिघात से पुनः चलनक्रिया को करता है, जिससे पुनः वेग होता है जिससे पुनः-पुनः चलनक्रिया घण्टे में होती है, जिससे पुनः वायु का अभिघात होता है । इत्यादि प्रकार से वेग की उत्पत्ति होती है, जिसमें अन्तिम वेग के अत्यन्त मन्द होने से घण्टे में महाभूत के विकार की शक्ति नहीं रहने के कारण वायु का अभिघात नष्ट होकर वेग भी नष्ट हो जाता है, जिससे घण्टे का बजना बन्द हो जाता है ) ॥ ३५ ॥

( घण्टा आदि के बजने में शब्द-सन्तान का कारण वेगसंस्कार है, इस सिद्धांत पर पूर्वपक्षी के मत से आक्षेप उठाते हुए सिद्धान्तज्ञ का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि )—'यद् संस्काररूप दूसरा शब्द-सन्तान का कारण उपलब्ध नहीं होता, प्राप्त न होने से अनुमानप्रमाण से यह सिद्ध होता है कि वेग नामक संस्कार नहीं है ।' इस आक्षेप का सूत्रकार समाधान करते हैं—

पदपदार्थ—पाणिनिमित्तप्रश्लेषात् = हस्त में होने वाला कियारूप निमित्त से घण्टे का संबंध होने पर, शब्दाभावे = ध्वनि न होने से, न = नहीं है, अनुपलब्धिः = वेगसंस्कार की अप्राप्ति ॥ ३६ ॥

भावार्थ—घण्टा बजते रहते हस्त में किया होकर जब घण्टे से हस्त का संयोग ( स्पर्श ) होता है तो घण्टे का बजना बन्द हो जाता है । अतः घण्टे की ध्वनि सुनाई नहीं पड़ती, जिसमें प्रतिघाती ( रोकने वाले ) हस्तरूप द्रव्य का संयोग ( स्पर्श ) घण्टे की ध्वनि होने के दूसरे निमित्त ( कारण ) वेगरूप संस्कार को रोक देता है; यह अनुमान से सिद्ध होता है । उस वेग के रकने के कारण अब घण्टे की ध्वनि नहीं होती जिससे घण्टे की ध्वनि कान से सुनाई नहीं देती है । अतः अनुमानप्रमाण से शब्द-सन्तान होने का कारण वेगसंस्कार है, यह सिद्ध होने के कारण पूर्वपक्षी का वेगसंस्कार नहीं है—यह कहना अयुक्त है ॥ ३६ ॥

( ३६ में सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—हस्त की किया से हस्त तथा घण्टे का संयोग ( स्पर्श ) होता है, उसके ( हस्तस्पर्श के ) होने से घण्टे की ध्वनि बन्द हो जाती है, इस कारण घण्टे की ध्वनि सुनाई नहीं पड़ती । उसमें प्रतिघात ( रूकावट ) करने वाले हस्तरूप द्रव्य का संयोग ( स्पर्श ) ध्वनि के दूसरे निमित्तकारणरूप वेगसंस्कार को रोक देता है—ऐसा अनुमान किया जाता है । उस वेग के रकने से घण्टे की ध्वनि की धारा उत्पन्न नहीं होती ध्वनि की उत्पत्ति न होने से घण्टे की ध्वनि कान से सुनाई नहीं देती । जिस प्रकार वेग से जानेवाले बाण को रोकने वाले प्रतिघाती भात आदि द्रव्य का संयोग होने से बाण की गमनरूपी क्रिया के कारण वेगसंस्कार के रकने से बाण की गति नहीं होती और घण्टा, बाण आदिकों में जो स्पर्शन ( स्पर्श ) इन्द्रिय से गृहीत होनेवाले कम्प को धारा हुआ करती है वह भी उपरत ( बन्द ) हो जाती है । कान के कठोरे को हस्त से हिलाने पर जो कम्पमुद्राद्य होता है, उसमें हस्त का स्पर्शरूप संयोग होने से कम्प बन्द हो जाता है । अतः संयोग ( स्पर्श ) में कान से कठोरे में वेगरूप संस्कार की धारा का—हस्तको सिद्ध करता है । इस कारण वेगरूप संस्कार दूसरे निमित्त से अप्राप्ति होने से वह नहीं है, यह पूर्वपक्षी का कहना सर्वथा असंगत है । ( इस वेगसंस्कार के साधक ) सिद्धांती के



त्तान्तरं संस्कारभूतं निरुणद्धीत्यनुमीयते तस्य च निरोधाच्छब्दसन्तानो  
नोत्पद्यते । अनुत्पत्तौ शुनिविच्छेदो यथा प्रतिघातिद्रव्यसंयोगादिषोः क्रियाहेतौ  
संस्कारे निरुद्धे गमनाभाव इति कम्पसन्तानस्य स्पर्शनेन्द्रियप्राज्ञस्य चोपरमः  
कांस्यपात्रादिषु पाणिसंश्लेषो लिङ्गं संस्कारसन्तानस्येति । तस्मान्निमित्तान्त-  
रस्य संस्कारभूतस्य नानुपलब्धिरिति ॥ ३६ ॥

**विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने तन्नित्यत्वप्रसङ्गः ॥ ३७ ॥**

यदि यस्य विनाशकारणं नोपलभ्यते तदवतिष्ठते । अवस्थानाच्च तस्य  
नित्यत्वं प्रसज्यते, एवं यानि खल्विमानि शब्दशब्दार्थानि शब्दाभिध्यक्तय इति

सूत्र में बनेक मतमेव हैं, क्योंकि शब्द के अभाव होने का कारण हस्तकृष निमित्त के संयोग से  
शब्द का न होना उपलब्ध होने से 'शब्द के अभाव के कारण की अनुपलब्धि नहीं है' ऐसा कुछ  
विद्वानों का कहना है और 'हस्तकृष निमित्त का 'प्रश्लेषे' कार्यत्वरूप संबध वित्तमें होता है, वह है  
उत्तर शब्द, उससे 'संज्ञाभावे' प्रथम शब्द का नाश होने के कारण शब्द के नाश के कारण की  
अनुपलब्धि नहीं है'—ऐसी भी कुछ विद्वान् इस सूत्र को व्याख्या करते हैं । इन दो व्याख्याओं में  
प्रथम मत ही भाष्यकार को संमत है, यह प्रतीत होता है । इस पक्ष में 'अनुपलब्धिः' इस सूत्र के  
पद को 'संस्कार की अनुपलब्धि है ऐसा नहीं' ऐसा अन्वय करना चाहिये) । 'पाणिसंश्लेषः' ऐसा  
प्रयमान्त हो पाठ प्रायः पुस्तकों में मिलता है, जिससे कौंसे के कटोरे आदि में त्वमिन्द्रिय से गृहीत  
होनेवाले कम्पसमूह का बन्द होना ( १ ) तथा पाणिश्लेष ( २ )—ये दोनों वेगसंस्कार के साथक  
हैं—ऐसा अर्थ इस पाठ के पक्ष में प्रतीत होता है और 'पाणिसंश्लेषे' ऐसे सप्तमी पाठ में कौंसे के  
पात्रादिकों में हस्तस्पर्श होने पर कम्प का बन्द होना वेगसंस्कार को सूचित करता है—ऐसा अर्थ  
जानना चाहिये ॥ ३६ ॥

३३ वें सूत्र में दिये हुए 'शब्द के विनाश के कारण को प्राप्ति नहीं होती' इस पूर्वपक्षी के कारण  
खण्डन करते हुए सूत्रकार कहते हैं—

**पदपदार्थः**—विनाशकारणानुपलब्धेः च = और शब्द के नाशक कारण की उपलब्धि नहीं होता,  
म कारण, अवस्थाने = स्थिति रहते, तन्नित्यत्वप्रसंगः = उसकी नित्यता होती ॥ ३७ ॥

**भावार्थः**—जिसके नाश का कारण नहीं होता, वह रहता है, उसके स्थित होने से वह नित्य है,  
ऐसा सिद्ध होता है । अतः पूर्वपक्षी का शब्द का अवयव याने शब्द की अभिव्यक्ति होता है ( न कि  
शब्द उत्पन्न होता है ) ऐसा जिसका मत है उनके विनाश का कारण तो आप ( पूर्वपक्षी ) नहीं  
मिद्ध करने । अतः उनके स्थित रहने के कारण वे ( शब्द की अभिव्यक्ति के कारण ) नित्य हो  
जावेंगे । यदि ऐसा नहीं है तो शब्द के विनाश के कारण की अनुपलब्धि के शब्द के स्थित होने से  
वह नित्य है यह पूर्वपक्षी का कहना असंगत हो जायगा ॥ ३७ ॥

( ३७ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जिस पदार्थ के नाश का कारण नहीं  
मिलता, वह स्थिर रहता है । उसके स्थिर होने से वह निश्च होना यह आपत्ति आती है, ऐसा होने  
से जो 'शब्द सुनाई पड़ता है वह शब्द की अभिव्यक्ति होती है', ऐसा भी पूर्वपक्षी का मत है—उन्होंने  
( शब्दाभिव्यक्तियों ) के नाश का कारण तो नहीं सिद्ध किया है । सिद्ध न करने के कारण वह शब्द  
को अभिव्यक्ति स्थिर है यह सिद्ध होता है जिससे उनमें नित्यता की आपत्ति होती है, ऐसा दोष

मतं न तेषां विनाशकारणं भवतोपपाद्यते अनुपपादनादवस्थानमवस्थानात्  
नेषा नित्यत्वं प्रसज्यत इति । अथ नैव, न तर्हि विनाशकारणानुपलब्धेः शब्द-  
स्यावस्थानान्नित्यत्वमिति ॥ ३७ ॥

कम्पसमानाश्रयस्य चानुनादस्य पाणिप्रश्लेषात् कम्पघट्ट कारणोपरमा-  
दभावः । धैर्यधिकरण्ये हि प्रतिघातिद्रव्यप्रश्लेषात् समानाधिकरणस्यैवोपरमः  
स्यादिति—

अस्पर्शत्वादप्रतिषेधः ॥ ३८ ॥

यदिदं साक्षादगुणः शब्द इति प्रतिपिद्धयते अयमनुपपन्नः प्रतिषेधः ।  
अस्पर्शत्वाच्छब्दावयवस्य । रूपादिसमानदेशस्याग्रहणे शब्दसन्तानोपपत्तेरस्पर्श-

आ जायगा और यदि नहीं मानते तो शब्द के नाश के कारण की उपलब्धि न होने से, शब्द में  
त्यरता होने से 'यह शब्द नित्य है' यह पूर्वपक्षी का कहना असंगत नहीं हो सकेगा ॥ ३७ ॥

( अग्रिम सिद्धांत का सांख्यमत से शंका दिखाते हुए भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—'कम्प  
के आधार में वर्तमान रहने वाले प्रतिध्वनि का हस्त के स्पर्श से कम्प के समान कारण के शान्त हो  
जाने से शब्द ( प्रतिध्वनि ) नहीं होता । यदि कम्प के आधार घण्टा, कॉस्पपात्र आदि में शब्द  
न हो तो प्रतिघात करने वाले ( रोकने वाले ) हस्तरूप द्रव्य के स्पर्श से कम्प के आधार घण्टा  
आदिकों में वर्तमान ही शब्द ( ध्वनि ) बन्द हो जायगा' ( अर्थात् शब्द के रोकने वाले हस्तरूप  
द्रव्य के स्पर्श के घण्टादि द्रव्यों में वर्तमान ही वेगसंस्कार का नाश होगा न कि भिन्न आश्रय आकाश  
में वर्तमान शब्द का नाश होगा । यदि भिन्न आश्रय में वर्तमान का नाश होता है ऐसा मानें तो  
वाहे जिसमें वर्तमान हेतु से चहे जिसमें पदार्थ का नाश होने लगेगा । इस कारण कम्पमसुवाव  
रूप वेगसंस्कार के आधार में रहने वाला ही शब्द है । जिससे आकाश का गुण शब्द होता है—  
यह नैयायिक मत सप्रतिष्ठ हो जाता है—यह सांख्यपूर्वपक्षी का आशय है ) । इस आक्षेप का समाधान  
सूचकार देता देते हैं कि—

पदपदार्थ—अस्पर्शत्वात् = स्पर्शरहित होने से, अप्रतिषेधः = शब्द का आकाश का गुण होने  
का निषेध नहीं हो सकता ॥ ३८ ॥

भाषार्थ—सांख्यपूर्वपक्षी का शब्द आकाश द्रव्य का गुण नहीं है यह निषेध नहीं हो सकता,  
क्योंकि शब्द का आश्रय द्रव्य स्पर्शवाला नहीं होता । रूपादि गुणों के समानदेश में शब्द का  
ग्रहण न होते हुए भी शब्द का सन्तान हो सकता है, इस कारण स्पर्शरहित द्रव्य में शब्द रहता है  
यह सिद्ध होता है न कि कम्प के आश्रय घण्टा आदि में अतः सांख्यमत असंगत है ॥ ३८ ॥

( ३८ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—आ यह शब्द आकाशद्रव्य का गुण नहीं  
है ऐसा सांख्यपूर्वपक्षी कहता है, यह आकाश के गुण होने का निषेध नहीं हो सकता—क्योंकि  
शब्दगुण का आधार स्पर्शगुणवाला नहीं होता । क्योंकि रूप, रस आदि गुणों का ज्ञान न होने पर  
भी शब्द की धारा से गुणा करती है, इस कारण स्पर्शरहित तथा व्यापकद्रव्य में शब्द रहता है—  
यह प्रतीत होता है, न कि कम्प के आधार घण्टा आदि द्रव्यों में रहता है, यह सिद्ध होता है ।  
( अर्थात् इन्द्रिय विषय की प्राप्ति कर ग्रहण करते हैं यह सिद्ध हो चुका है । घण्टा, कॉस्पपात्र

व्यापिद्रव्याश्रयः शब्द इति ज्ञायते न च कम्पसमानाश्रय इति ॥ ३८ ॥

प्रतिद्रव्यं रूपादिभिः सह सन्निविष्टः शब्दः समानदेशो व्यज्यत इति नोपपद्यते, कथम् ?

**विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च समासे ॥ ३९ ॥**

सन्तानोपपत्तेश्चेति चार्थः । तद्व्याख्यातम् । यदि रूपादयः शब्दाश्च प्रतिद्रव्यं समस्ताः समुदितास्तस्मिन् समासे समुदाये यो यथाजातीयकः सन्न-

आदिकों में रहनेवाला शब्दओत्रन्द्रियको प्राप्त नहीं होता । क्योंकि घण्टा का शब्द ओत्रन्द्रिय में तब प्राप्त हो सकेगा यदि घण्टा या कोस्पपात्र कान तक पहुँचे, या कान घण्टा आदि तक पहुँचे ; ये दोनों बातें नहीं होतीं । इन्द्रिय सांख्यमत के अनुसार अहकार के कार्य व्यापक नहीं है, यह कह ही चुके हैं । इस कारण शब्द का आधार स्पर्शरहित व्यापक आकाश ही है । उस आकाश में रहनेवाला शब्द धारास्वरूप से कर्ण तक पहुँचता है यही मानना संगत है । इसी प्रकार कर्ण से शब्द का अवगण होता है दूसरे प्रकार से नहीं । ऐसा सिद्धांतिसम का आशय है ॥ ३८ ॥

( ३९ वें सूत्र का अवतरण भाष्यकार ऐसा देने हैं कि )—“प्रत्येक घण्टा आदि द्रव्यों में रूप, रस आदि गुणों के साथ रहने वाला शब्द के समान देश में रहने वाला ही शब्द व्यञ्जक से प्रगट होता है”—ऐसा सांख्यमत नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर )—

**एवंपदार्थः—विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च** = और पदार्थ, मध्यम, गांधारादि तथा कंठा, मन्द आदि शब्दों के भेद हो सकने में या, समासे = रूपादिकों के समुदाय में ॥ ३९ ॥

**समासार्थः—**यदि सांख्यमत से घण्टा आदि द्रव्यों में रूप, रस आदि गुण तथा उनके साथ शब्द गुण ये सब मिलकर रहते हैं और उस गुणसमुदाय में जो जैसा है उसका रूपादिकों के समान वैसा ज्ञान होता है—यह माना जाय तो एक ही घण्टादिकों में जो ज्ञाना प्रकार के भिन्न-भिन्न प्रकार से निरूपधर्मवाले प्रगट होनेवाले शब्द सुनाई पड़ते हैं तथा समानरूप तथा समानधर्मवाले जो तोत्र तथा मन्द आदि भिन्न-भिन्न शब्द सुनाई पड़ते हैं इस प्रकार के दोनों विभाग ( भेद ) न बन सकेंगे । क्योंकि ऐसे दोनों विभाग होना ज्ञाना भिन्न-भिन्न शब्द मानने से हो सकता है, न कि एक स्थिर निश्च शब्द का अभिव्यक्ति मानने से हो सकते हैं, जिससे यह सिद्ध होता है कि घण्टादि प्रत्येक द्रव्यों में रूपादि गुणों के साथ वर्तमान शब्द व्यञ्जक से प्रगट होता है, यह सिद्ध नहीं हो सकता । अर्थात् ‘बीणा, वेणु ( बाँसुरी ), शंखादि द्रव्य रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तथा शब्द गुण का समुदायरूप ही है । उस समुदाय के रहते ही शब्द भी उन शंखादि से प्रगट होता है’ ऐसा सांख्यों का कथना है । उस सांख्य की अभिमत रूपादि समुदाय में इसके विभागों की सिद्धि होने के कारण शब्द प्रगट नहीं होता है यह नैयायिकमत से इस सिद्धांतसूत्र का अर्थ है । इस ‘विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च’ इस पद में ‘विभक्तिश्च विभक्त्यन्तरं च’ ऐसा विग्रह होता है । जिससे यदि सांख्य के मत के अनुसार शब्द की प्रगटता मानी जाय तो विभक्ति वरज, मध्यम, गांधार आदि शब्द के भेद तथा ‘विभक्त्यन्तरं’ उक्त भेदों के अन्तर्गत मन्द, तोत्र इत्यादि भेद भी न बन सकेंगे । इस कारण रूपादि समुदाय में शब्द प्रगट होता है यह नहीं हो सकता, किन्तु आकाश का गुण शब्द उत्पन्न होता है यही मानना संगत है ॥ ३९ ॥

( ३९ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में चकार का कार्य न शब्द को सन्तानों के होने से भी । जिनको व्यस्य कर चुके हैं । यदि सांख्यमत के अनुसार प्रत्येक घण्टा,

विष्टस्तस्य तथाजातीयस्यैव प्रहणेन भवितव्यं शब्दे रूपादिवत् । तत्र योऽयं विभाग एकद्रव्ये नानारूपा भिन्नश्रुतयो विधर्माणः शब्दा अभिव्यज्यमानाः श्रूयन्ते यच्च विभागान्तरं सरूपाः समानश्रुतयः सधर्माणः शब्दास्तीव्रमन्द-धर्मतया भिन्नाः श्रूयन्ते तदुभयं नोपपद्यते, नानाभूतानामुत्पद्यमानानामयं धर्मो नैकस्य व्यज्यमानस्येति । अस्ति चायं विभागो विभागान्तरं च, तेन विभागोपपत्तेर्मन्यामहे न प्रतिद्रव्यं रूपादिभिः सह शब्दः सन्निविष्टो व्यज्यत इति ॥ ३६ ॥

इति सप्तविंशत्या सूत्रैः शब्दानित्यत्वप्रकरणम् ।

द्विविधश्चायं शब्दो वर्णात्मको ध्वनिमात्रश्च । तत्र वर्णात्मने तावत्—

विकारादेशोपदेशात्संशयः ॥ ४० ॥

शंस आदि द्रव्यों में रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तथा शब्द भी ऐसे संपूर्ण गुण मिल कर रहते हैं और उस समान ( समुदाय ) में जो जिस जाति के रूपादि गुण वर्तमान रहते हैं उस जाति के ही रूपादि गुणों का जैसे ग्रहण होता है वैसे ही शब्द का भी ग्रहण होना पड़ेगा । उस शब्द में जो यह विभाग ( भेद ) होता है कि एक वृष्ठादि द्रव्य में नाना प्रकार के भिन्न भिन्न प्रकार से सुनाने वाले वृष्ट्यादि रूप विरुद्धधर्म वाले वर्तमान शब्द प्रगट होते हुए सुनाई देते हैं । यह दूसरा विभाग ( वृष्टन के तार, मन्द आदि रूप भेद होता है कि ) समान स्वरूप वाले तथा समान ही सुनाई देनेवाले एवं समानधर्म वाले शब्द ताव तथा मन्द धर्म वाले भिन्न-भिन्न शब्द सुनाई देते हैं—यह दोनों भेद नहीं बन सकेंगे । क्योंकि जो उत्पन्न होने वाले अनेक होते हैं उन्हीं का उपयुक्त दोनों प्रकार का भेद होना धर्म हो सकता है, न कि प्रगट होने वाले नित्य एक पदार्थ का । यह उपयुक्त दोनों प्रकार से विभाग ( प्रथम भेद ) तथा विभागान्तर ( दूसरा भेद ) तो होता ही है । अतः दोनों प्रकार के विभागों ( भेदों ) के सिद्ध होने से हम यह समझते हैं कि वृष्ठा, शंस आदि प्रत्येक द्रव्यों में रूप, रस आदि गुणों के साथ शब्द भी रहता है जो, संयोगादि रूप व्यंजकों से व्यक्त ( प्रगट ) होता है, यह सांख्यमत नहीं हो सकता ॥ ३९ ॥

( ३ ) शब्दपरिणाम प्रकरण

( इस प्रकार रूपादि गुणों के साथ वर्तमान ही शब्द प्रगट होता है इस सांख्यमत का खण्डन करने वाली वही सांख्यवादी अकारादि वर्णों में व्याकरण के अनुसार प्रकृति ( कारण ) तथा विकार ( कार्य ) भाव के अवगति होने से सृत्तिका, सुवर्ण आदि के समान परिणामी होते हुए नित्यवर्ण होते हैं, ऐसी यदि शंका करें, इस कारण इस शंका के समाधानार्थ शब्द के परिणामी होने की परीक्षा का आरंभ करते हुए भाष्यकार अग्रिम सूत्र का अवतरण देते हैं कि )—यह पूर्वोक्त शब्द गुण अकारादि वर्णरूप तथा शंसादि ध्वनिरूप ऐसा दो प्रकार का है । उन दोनों में से वर्णरूप शब्द में प्रथम—

पदुपवार्थ—विकारादेशोपदेशात् = व्याकरणशास्त्र में एक वर्ण दूसरे वर्ण का विकार है तथा एक वर्ण के स्थान में दूसरे वर्ण का आदेश होता है, ऐसे दोनों प्रकार का उपदेश होने के कारण, संशयः = वर्णरूप शब्द विकार है या आदेश ऐसा मंद्बुद्ध होता है । ४० ॥

भावार्थ—‘इको यणच’ इक् प्रत्याहार के वर्णों के यण प्रत्याहार के वर्ण होते हैं ऐसा धाकण या अनुशासन है, जिसकी व्याख्या करने वाली में विकटमत होने के कारण संशय होता



दध्यत्रेति केचिद् इकार इत्वं हित्वा यत्यमापद्यत इति विकारं मन्यन्ते । केचिद्विकारस्य प्रयोगे विषयकृते यद्विकारः स्थानं जहाति तत्र यकारस्य प्रयोगं प्रवृत्ते । संहितायां विषये इकारो न प्रयुज्यते तस्य स्थाने यकारः प्रयुज्यते स आदेश इति । उभयमिदमुपदिश्यते । तत्र न ज्ञायते किं तत्त्वमिति ?

आदेशोपदेशस्तत्त्वम्—

यिकारोपदेशे ह्यन्वयस्याग्रहणाद्विकाराननुमानम् । सत्यन्वये किञ्चिन्निवर्तने, किञ्चिदुपजायत इति शक्यते विकारोऽनुमातुम् । न चान्वयो गृह्यते तस्माद्विकारो नास्तीति ।

है कि—क्या इकार अपने अपना को छोड़कर यकाररूप को प्राप्त होता है—जैसे 'दधि', 'अत्र' ऐसे दो पदों की संधि करने से 'दध्यत्र' ऐसा रूप होता है । इसमें कुछ वैयाकरणों का मत है कि इकार का यकार विकार है । कुछ वैयाकरणों का कहना है कि इकार यकार को लिए अपना स्थान छोड़ देता है अतः इकार के स्थान में यकार का आना वह आदेश कहाता है । अतः ऐसे दो प्रकार के विशदमत होने के कारण संशय होता है कि क्या वणों का प्रकृति ( कारण ) तथा विकृति ( कार्य ) भाव है यह आदेश है । इसकी परीक्षा ( विचार ) बिना वास्तविक एकपक्ष का ज्ञान नहीं हो सकता ॥ ४० ॥

( ४० वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—'दधि अत्र' ऐसे दो पदों की संधि ( मेलन ) करने से 'दध्यत्र' ऐसा पद होता है, जिससे 'दधि' इस पद के इकार रूप को छोड़कर 'इको यणचि' इस सूत्र से यकाररूपत्व को प्राप्त होता है, इस कारण यह यकार इकार वर्ण का विकार ( कार्य ) है ऐसा कुछ वैयाकरण विद्वान् मानते हैं, और कुछ वैयाकरणों का ऐसा कहना है कि कार्यरूप से अभिमत यकार के प्रयोग के लिये जो इकार अपना स्थान छोड़ देता है और उसके स्थान में यकार का प्रयोग किया जाता है । अर्थात् 'दधि', 'अत्र' इन दोनों पदों की संधि करने के समय इकार का प्रयोग ( उच्चारण ) नहीं किया जाता, किन्तु उस इकार के स्थान में यकार का प्रयोग किया जाता है—यह आदेश होता है । ऐसे दोनों विकार तथा आदेश वैयाकरणों ने माने हैं, उसमें यह नहीं प्रतीत होता है कि विकार वास्तविक है अथवा आदेशपक्ष युक्त है ? ( इस संदेह पर भाष्यकार अपना स्वतंत्र मत दिखाते हैं कि )—इकार-स्थान में यकार का प्रयोग होना यह द्वितीय आदेशपक्ष ही व्याकरण में वास्तविक पक्ष है । क्योंकि प्रथमपक्ष में अन्वय का ज्ञान न होने के कारण इकार का यकार विकार है, यह अनुमानप्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकता । ( यहाँ पर बौद्धमत के समान पूर्ववर्ण का बिना अन्वय ( पूर्व इकाररूप ) के निवृत्त होने पर उत्तर ( यकार ) रूप का प्रगट होना सांख्यमत में नहीं माना जाता है किन्तु स्थिर रहने वाले धर्मों के पूर्व-पूर्व धर्मों का विरस्कार होकर दूसरे धर्म का प्रगट होना है यही सांख्यमत में विकार कहा जाता है । प्रस्तुत में इकार रूप धर्म का धर्मों को प्राप्त नहीं होता जो इकाररूप धर्म के निवृत्त होने पर अनुगत अकाररूप से परिणाम का प्राप्त हो ) । ( आगे अन्वय कैसे नहीं है यह सिद्ध करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि—कारण में रहने वाले किसी धर्म का अन्वय ( सम्बन्ध ) कार्य में हो तो कुछ धर्म निवृत्त हो जाता है और कुछ धर्म उत्पन्न होता है, इससे इकार का यकार विकार ( कार्य ) है ऐसा अनुमान किया जा सकता है । किन्तु पूर्वोक्त ऐसे अन्वय का ग्रहण नहीं होना । इस कारण यकार इकार का विकार नहीं है । अर्थात् सुवर्ण जाति के अध्वन किसी एक स्वरूप को

भिनङ्करणयोश्च वर्णयोरप्रयोगे प्रयोगोपपत्तिः । चिबृतकरण इकारः, ईषत्स्पृष्ट-  
करणो यकारः, ताविमौ पृथक्करणाख्येन प्रयत्नेनोच्चारणीयौ तयोरकस्या-  
प्रयोगेऽन्यतरस्थ प्रयोग लपपन्न इति ।

अधिकारे चाविशेषः । यत्रेमाविकारयकारौ न विकारभूतौ यतते यच्छ्रुति  
प्रायस्त इति, इति, इकार, इदमिति च, यत्र च विकारभूतौ इष्ठा व्याहरति  
उभयत्र प्रयोक्तुरविशेषो यत्रः श्रोतुश्च श्रुतिरित्यदेशोपपत्तिः ।

प्रयुज्यमानाग्रहणाच्च । न खलु इकारः प्रयुज्यमानो यकारताभापद्यमानो  
गृह्यते, किं तर्हि ? इकारस्य प्रयोगे यकारः प्रयुज्यते, तस्माद्विकार इति ।

छोडकर दूसरे किसी रूप में 'रचक' (जन्तार) तथा 'वर्धमान' भाभूषणविशेषपरिणाम को प्राप्त होने दें ।  
इन संपूर्ण के परिणामरूप अलङ्काररूप कार्यों में सुवर्ण के अवयवों का संबन्ध है, प्रस्तुत में यकाररूप  
परिणाम (कार्य) में इकार अथवा उसके उत्पन्न करने वाले किसी अवयव का सम्बन्ध नहीं देखने में  
आता । इस कारण इकार का यकार विकार है—यह नहीं हो सकता । किन्तु यकार इकार के  
स्थान में आदेश से व्याप्य है ऐसा हमें निश्चय होता है । ( वर्णों में विकार नहीं होता, इस विषय  
में वह दूसरी युक्ति देते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—व्याकरण में कविन 'भिन-भिन विवृ-  
संवृत' इत्यादि करणवाले दो वर्णों के प्रयोग न होने में प्रयोग का होना' यह भी आदेश ही की  
निष्ठा करना है । प्रस्तुत में 'इ' वह वर्ण 'विबृत' नामक करण वाला है और 'य'  
यह वर्ण तो 'ईषत्स्पृष्ट' नामक करण वाला है । उन दोनों 'इ' तथा 'य' वर्णों का  
उच्चारण उपर्युक्त दोनों भिन्न-भिन्न करणों से किया जा सकता है । इन दोनों 'इ' तथा 'य' के  
भाव में प्रयोग न हो सकने के कारण 'इ' के स्थान में 'य' कार का आदेश हो हो सकता है । अर्थात्  
यदि यकार इकार का विकार हो तो यकार को उच्चारण करने के लिये इकार को लेकर उसके  
उच्चारण के कारण विवृतकरण का ही ग्रहण करेंगे । किन्तु इसकी अपेक्षा न कर यकार को प्रयोग  
करने के लिए 'ईषत्स्पृष्ट' नामक करण का ही ग्रहण करते हैं । इस कारण इकार का विकार यकार  
नहीं है ऐसा ही संगत प्रतीत होता है । ( तीसरी युक्ति भी विकारपक्ष के खण्डनार्थ भाष्यकार  
ऐसी दिखाने हैं कि )—आदेश तथा विकार दोनों पक्षों में उच्चारण में कोई विशेषता नहीं है—  
अर्थात् जिस पद में जेने 'यजते यच्छ्रुति प्रायस्ते' इत्यादि तथा 'इकारः' 'इष्ट' इत्यादि में ये  
दोनों इकार तथा यकार परस्पर में प्रकृति तथा विकाररूप नहीं हैं, एवं जिन प्रयोगों में विकाररूप  
होना है—जैसे 'हृष्टा' इस पद के प्रयोग में 'यज' धातु के यकार का इकार विकार हो गया है  
तथा 'यधि व्याहर' ऐसे दोनों पदों का 'इको यणचि' इस सूत्र से नहीं सधि दो पदों का जुड़ है  
सम में इकार का यकार विकार हुआ है । ऐसे प्रथम आदेशपक्ष और दूसरे विकार के पक्ष में भी  
उक्त पदों का उच्चारण करने में इन शब्दों को कहने का यत्न समान ही होता है तथा उक्त शब्दों  
को सुननेवाले को उक्त शब्दों का श्रवण भी समान ही होता है । इस कारण भी आदेशपक्ष ही हो  
सकता है । ( तथा चतुर्थ युक्ति आदेशपक्ष में भाष्यकार और दिखाते हैं कि )—प्रयोग किये  
जानेवाले वर्ण का ग्रहण भी नहीं होगा, इस कारण भी आदेशपक्ष ही युक्त है । क्योंकि मात्र से  
उच्चारण किया जानेवाला 'इ' यह वर्ण 'य' वर्ण की स्वरूपता को प्राप्त हुआ जाना भी नहीं जाता ।  
( प्रथ ) तो किसका ज्ञान होता है ? ( उत्तर )—'इ' का प्रयोग न कर 'य' वर्ण का प्रयोग

अविकारे च न शब्दान्वाख्यानलोपः । न विक्रियन्ने वर्णा इति । न चैत-  
स्मिन्पक्षे शब्दान्वाख्यानस्यासम्भवे येन वर्णविकारं प्रतिपद्येमहीति ।

न खलु वर्णस्य वर्णान्तरं कार्यं, न हि इकाराद्यकार उत्पद्यन्ते यकाराद्वा  
इकारः । पृथक्स्थानप्रयत्नोत्पाद्या हीमे वर्णास्तेषामन्योऽन्यस्य स्थाने प्रयुज्यत  
इति युक्तम् । एतावच्चैतत्परिणामो विकारः स्यान् कार्यकारणभावेन वा उभयं च  
नास्ति तस्मान्न सन्ति वर्णविकाराः ।

वर्णसमुदायविकारानुपपत्तिवच्च वर्णविकारानुपपत्तिः । 'अस्तेर्भूः' 'ब्रूवो वचि'  
रिति यथा वर्णसमुदायस्य घातुलक्षणस्य कचिद्विषये वर्णान्तरसमुदायो न

(उत्पद्यते) किया जाना है, इस कारण इकार का यकार विकार नहीं है । (अर्थात् जिस प्रकार समय में एकमे को अपक्षा करनेवाला दूध दही हो जाता है ऐसा देखने में आता है । उस कार 'हू' यह वर्ण 'य' वर्ण होना हुआ सीखता नहीं है, अतः विकारपक्ष असंगत है ।) (यदि विकार न हो तो 'इक् के स्थान में यण् होता है' इस व्याकरण के सूत्र की व्याख्या कैसे होगी ? इस शका के समाधानार्थ आगे भाष्यकार कहने हैं कि) — आदेशपक्ष मानकर विकारपक्ष न माना जाय तो भी उक्त व्याकरणसूत्र की व्याख्या असंगत न होगी । क्योंकि वर्णों का विकार नहीं होता — ऐसे इस पक्ष में भी 'इक् के स्थान में यण् होता है' इत्यादि सूत्र की व्याख्या होना असंगत नहीं होने, इस कारण इस वर्णों का विकार नहीं मानने । (अर्थात् संधि करने के समय 'हप्' के प्रयोग की प्राप्ति होने पर 'यण' का प्रयोग करना ऐसा उक्त व्याकरणसूत्र कहता है नकि इकार का यकार विकार है — ऐसा कहता है) यदि इस पर पूर्वपक्षा कह कि 'इकार का यकार विकार न हो तब भी इकार का परिणामरूप दूसरा अर्थ (य) तो हो हो जायगा, जिससे वर्ण निरूप हो जायगे' । (इसका समाधान भाष्यकार आगे ऐसा करते हैं कि, — 'एक वर्ण का दूसरा वर्ण कार्य नहीं होता, क्योंकि इकार वर्ण से यकार वर्ण उत्पन्न नहीं होता अथवा यकार से इकार उत्पन्न नहीं होता । कारण यह कि ये इकार यकार आदि वर्ण कण्ठजाल आदि भिन्न-भिन्न स्थान तथा विभूत-संभूत आदि भिन्न-भिन्न प्रयत्नों से उच्चारण होने के कारण उत्पन्न होते हैं । इस कारण उन वर्णों में से एक यकारादि वर्ण दूसरे इकारादि वर्णों के स्थान में प्रयोग किये जाते हैं ऐसा हो मानना युक्त है । वर्णों का परस्पर प्रकृति विकारभाव मानने से तो यह होगा कि दूध के दधिरूप परिणाम के समान इकार का यकार परिणाम है अथवा इकार तथा यकार का कार्य तथा कारणभाव है किन्तु दोनों ही वर्णों में नहीं है । इस कारण वर्णों का विकार नहीं होता । (अर्थात् इकार की अपेक्षा न रखते हुए यकार उत्पन्न होता है । अतः इकार तथा यकार का कार्यकारणभाव नहीं हो सकता । उसके न होने से परिणामादि कभी नहीं हो सकने ।) 'इक् के स्थान में यण् होता है' यह व्याकरण का सूत्र आदेश का ही उपदेश करना है नकि विकार का उपदेश । (इससे दूसरा साधक देते हुए भाष्यकार आगे कहने हैं कि) — जिस प्रकार वर्णों के समुदाय का विकार नहीं हो सकेत उसी प्रकार वर्णों का विकार नहीं हो सकता । क्योंकि 'अस्तेर्भूः', 'ब्रूवो वचिः' इत्यादि सूत्रों में 'अस्ति' तथा 'ब्रूव' इन वर्णों के घातुरूप समुदाय का किसी विषय में दूसरे 'भू-वचि' इत्यादि रूप दूसरे वर्णों का समुदाय न परिणाम है न कार्य है, किन्तु केवल एक दूसरे 'अस्ति ब्रूव' इन शब्दों के स्थान में दूसरे 'भू' तथा 'वच्' इन शब्दों का प्रयोग किया जाता है । इसी प्रकार 'य' इस वर्ण का 'हू' इस वर्ण के स्थान में प्रयोग किया जाना है । (अर्थात् जो यह संधि करने के समय

परिणामो न कार्यं शब्दान्तरस्य स्थाने शब्दान्तरं प्रयुज्यते तथा वर्णस्य वर्णान्तरमिति ॥ ४० ॥

इतश्च न सन्ति विकाराः—

**प्रकृतिविवृद्धौ विकारविवृद्धेः ॥ ४१ ॥**

प्रकृत्यनुविधानं विकारेषु दृष्टं, यकारे ह्रस्वदीर्घानुविधानं नास्ति येन विकारत्वमनुमीयत इति ॥ ४१ ॥

**न्यूनसमाधिकोपलब्धेर्विकाराणामहेतुः ॥ ४२ ॥**

‘हृक्’ प्रत्याहार के वर्णों के स्थान में ‘यण्’ प्रत्याहार के वर्णों के होने का व्याकरण में उपदेश किया जाता है, वह ‘यण्’ उस हृक् वर्ण का विकार नहीं है, ‘अस्ति’ के स्थान में प्रयोग किये ‘यू’ के समान इकार वर्ण से यकार के मिलने से ऐसा अनुमान से सिद्ध हो सकता है। जिससे महापरिमाणवाले नूळ (रई) के पिण्ड (सुण्डों) से उत्पन्न हुआ उससे द्यूळ (मोटा) यह का पिण्ड होता है और छोटे तूलादिकों से उत्पन्न हुआ और छोटा उत्पन्न होता है—यह देखने में आता है उसी प्रकार यहाँ भी दोर्ध्व इकार के विकाररूप यकार की ह्रस्व ‘हृ’कार के विकाररूप यकार में कोई विशेषता होने लगेगी। किन्तु दोनों में कोई विशेषता नहीं होती, इस कारण वर्णों में परस्पर प्रकृति (कारण) तथा विकार (कार्य) भाव नहीं हो सकता—यह सिद्ध होता है ॥ ४० ॥

(विकारपक्ष के खण्डन में हेतु दिखाने वाले सिद्धांतसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि) —इस कारण भी वर्णों के विकार नहीं होते

**पदपदार्थ—**प्रकृतिविवृद्धौ = प्रकृति (कारण) का वृद्धि होने पर, विकारवृद्धेः = विकार (कार्य) की वृद्धि होने से ॥ ४१ ॥

**भावार्थ—**कार्य में कारण का अनुसरण दिखाई देता है अर्थात् कार्य कारण के अनुकूल होता है, प्रस्तुत में यकाररूप कार्य में ह्रस्व तथा दीर्घ ऐसे इकाररूप कारण का अनुसरण करना नहीं दिखाए पड़ता, अर्थात् यकार अपने कारण इकार के अनुसार ह्रस्व-दीर्घ नहीं होता। जिससे यकार इकार वर्ण का विकार है—ऐसा हम अनुमान से सिद्ध कर सकें ॥ ४१ ॥

(४१ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि) —विकारों (कार्यों) में प्रकृति (कारण) के अनुसार होना देखने में आता है। प्रस्तुत में यकाररूप विकार अपने इकाररूप प्रकृति (कारण) के ह्रस्व, दीर्घ, प्लुत आदि भेदों के अनुसार ह्रस्व आदि भेदवाला नहीं होता, जिससे यकार इकार का विकार है—यह अनुमानप्रमाण से सिद्ध किया जाय। अतः वर्णों का विकारपक्ष असंगत है ॥ ४१ ॥

हम आदेशपक्ष के सिद्धांत पर पूर्वपक्ष के मत से आक्षेप दिखाते हुए सूत्रकार कहते हैं—

**पदपदार्थ—**न्यूनसमाधिकोपलब्धेः = कारण से न्यून (कम) सम (समान) तथा अधिक का प्राप्ति होने के कारण, विकाराणां = कार्यों के, अहेतुः = विकार होने में प्रकृति की वृद्धि होने पर विकार की वृद्धि होना वह हेतु नहीं हो सकता ॥ ४२ ॥

**भावार्थ—**गृष्टिका आदि द्रव्यों के न्यून, समान तथा अधिक परिमाणवाले विकार (कार्य) गृहीत होते हैं। उसी प्रकार यदि इकार का यकाररूप विकार न्यून (कम) हो जायगा। अतः सिद्धांत का प्रकृति की वृद्धि से विकार की वृद्धि होना, यह विकारपक्ष का निषेध नहीं कर सकता ॥ ४२ ॥



द्रव्यविकारा न्यूनाः समा अधिकाश्च गृह्यन्ते । तद्वदयं विकारो न्यूनः स्यादिति ।

द्विविधस्यापि हेतोरभावादसाधनं दृष्टान्तः । अत्र नोदाहरणसाधर्म्याद्धेतुरस्ति न वैधर्म्यात् । अनुपसंङ्गतश्च हेतुना दृष्टान्तो न साधक इति ।

प्रतिदृष्टान्ते चानियमः प्रसज्येत । यथाऽनङ्गुहः स्थानेऽश्वे बोधुं नियुक्तो न तद्विकारो भवति, एवमिवर्णस्य स्थाने यकारः प्रयुक्तो न विकार इति, न

( ४२ वें भाष्यपत्र की व्याख्या भाष्यकार करते हैं कि )—वृत्तिका आदि द्रव्यों के विकार ( कार्य ) न्यून, समान तथा अधिक परिमाण के भी गृहीत होते हैं, उसी प्रकार यह यकाररूप इकार का विकार भी न्यून हो जायगा । ( अर्थात् छोटे बट के बाँज से उत्पन्न हुआ बट का वृक्ष बड़ा होता है अथवा उससे बहुत बड़े नारियल के बीज से उत्पन्न हुआ नारियण का वृक्ष उसकी अपेक्षा से छोटा होता है । नारियल के बीजों से ही जो परस्पर में समान हैं उत्पन्न हुआ समान ही होता है ) ।

उक्त पूर्वपक्षी का समाधान सूत्रकार ऐसा करने हैं कि—

पदपदार्थ—द्विविधस्य अपि = दृष्टान्त के समान तथा विरुद्ध धर्मवाले दोनों प्रकार के भी, हेतो = साधकलिङ्ग के, अभावात् = न होने के कारण, असाधनं = साधन नहीं है, दृष्टान्तः = पूर्वपक्षी का दृष्टान्त ॥ ४३ ॥

भावार्थ—द्रव्यों के न्यून, सम तथा अधिक विकार ( कार्य ) की उपलब्धि से यह विकार हो सकता है ऐसे पूर्वपक्षी का दिया हुआ हेतु उदाहरण के साधर्म्य से अथवा उदाहरण के वैधर्म्य से नहीं है । अतः उस हेतु से उपसंहार न किया हुआ वृक्ष-बाँजदिकों का दृष्टान्त पूर्वपक्षी के वर्णविकाररूप साध्य की सिद्धि नहीं कर सकता तथा विरुद्ध दृष्टान्त में अन्तिम दोष भी आ जायगा कि—जैसे वृष ( बैल ) के स्थान में गाड़ी चलाने के लिये लगाया हुआ अश्व ( घोड़ा ) वृष का विकार नहीं होता, इसी प्रकार इकार के स्थान में प्रयोग किया हुआ यकार भी इकार का विकार नहीं हो सकता । इस विषय में कोई नियम का कारण नहीं है कि वृक्ष-बाँजरूप दृष्टान्त वर्णविकार की सिद्ध करेगा और वह वृष के स्थान में अश्व का जीतनारूप आदेशपक्ष का साधक वर्णविकार के विरुद्ध दृष्टान्त का ग्रहण नहीं किया जायगा । अतः वर्णविकारपक्ष असंगत है । ( अर्थात् न्यून, सम तथा अधिक विकारों की उपलब्धि होना रूप हेतु वर्णों के विकार की सिद्धि नहीं कर सकता, क्योंकि दृष्टान्त के समानधर्म से तथा दृष्टान्त के विरुद्धधर्म से ऐसे दोनों प्रकार के उक्त हेतु के न होने के कारण तथा वर्णविकार के विरुद्ध दृष्टान्त का भी उपर्युक्त प्रकार से समझ भी है । यह पूर्वपक्षी के मत के परिहार का भाव्य है ) ।

( ४२ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्य. करते हैं कि )—इस विषय ( न्यून, सम तथा अधिक विकारों की उपलब्धि में न तो उदाहरण के समानधर्म को लेकर यह हेतु हो सकता है, न कि विरुद्धधर्म को लेकर । ऐसे हेतु से प्रस्तुत विषय में उपनय अवयव के द्वारा उपसंहार न किया हुआ दृष्टान्त वर्णविकाररूप साध्य की सिद्धि नहीं कर सकता तथा विरुद्ध दृष्टान्त को लेकर नियम भी नहीं हो सकेगा । क्योंकि जिस प्रकार वृष के स्थान में गाड़ी चलाने के लिये जोत

चात्र नियमहेतुरस्ति दृष्टान्तः साधको न प्रतिदृष्टान्त इति ॥ ४२ ॥

द्रव्यविकारोदाहरणं च—

नातुल्यप्रकृतीनां विकारविकल्पात् ॥ ४३ ॥

अतुल्यानां द्रव्याणां प्रकृतिभावोऽत्रकल्पने विकाराश्च प्रकृतीरनुविधीयन्ते ।  
न त्विवर्णमनुविधीयते यकारः तस्मादनुदाहरणं द्रव्यविकार इति ॥ ४३ ॥

द्रव्यविकारे वैषम्यवद् वर्णविकारविकल्पः ॥ ४४ ॥

पुनः अथ वृष का विकार नहीं होता, उसी प्रकार 'हू' इस वर्ण के स्थान में प्रयोग किया हुआ 'य' यह वर्ण भी इकार का विकार नहीं है । इस विषय में नियम का तो साधक हेतु है नहीं कि वृक्ष-वाजादि उपर्युक्त दृष्टान्त से विकारों में न्यूनता, समता आदि मानकर वर्णों का विकार माना जाय और वृष के स्थान में जोते हुए अथ का बिना दृष्टान्त लेकर आदेशपक्ष न माना जाय अतः वर्ण-विकारपक्ष ही युक्त है यह पूर्वपक्षों का मत सगत नहीं है । ४२ ।

( यदि 'न्यून' सम तथा अधिक उपलब्धि होनाक्य हेतु वर्णविकार का साधक नहीं है, किन्तु सिद्धांतों के दिए 'प्रकृति को वृद्धि से विकार का वृद्धिरूप हेतु में व्यभिचार पूर्वपक्षों के उक्त हेतु से दिखाया जाता है' ऐसा पूर्वपक्षों कहे तो उसके परिहार करनेवाले सिद्धांतसूत्र के अवतरण में भाष्यकार ऐसा कहते हैं कि )—वृक्षवाजादिकों के द्रव्यविकार के जो उदाहरण पूर्वपक्षों में दिये थे—

पदपदार्थ—न = वह उदाहरण नहीं हो सकता, अतुल्यप्रकृतीनां = समान न होनेवाले प्रकृति ( कारणों ) का, विकारविकल्पात् = कार्यो में विकल्प होने से । ४३ ।

भावार्थ—असमान द्रव्यों में प्रकृति ( कारण ) स्वरूपता हो सकती है और विकार ( कार्य ), प्रकृति ( कारण ) के अनुसार होते हैं । किन्तु प्रस्तुत में यकार इकार के अनुसार ह्रस्व, दीर्घादि रूप नहीं होगा । इस कारण पूर्वपक्षों का दिया द्रव्यविकार वर्ण-विकारपक्ष का उदाहरण नहीं हो सकता; अर्थात् समान न होने पर भी । प्रकृति ( कारण ) के विकार ( कार्य ) अनेक प्रकार के होते हैं और विकार ( कार्य ) कारण के विशेषों के अनुसार होते हैं । जिस प्रकार बटवृक्ष का बीज बटवृक्ष की प्रकृति ( कारण ) और बट के बीज से बटवृक्ष ही उत्पन्न होता है न कि नारिकेल ( नारियल ) वृक्ष । यही प्रकृति ( कारण ) के अनुसार होना सिद्धांतों ने कहा था न कि कारण के वृद्धि तथा ह्रास से विकृति ( कार्य ) की वृद्धि तथा ह्रास होने हैं—ऐसा कहा था । ४३ ।

( ४३ में सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जो परस्पर समान नहीं है, ऐसे द्रव्यों में प्रकृति ( कारण ) रूप होना हो सकता है और विकार ( कार्य ) प्रकृति के अनुसार होते हैं । किन्तु प्रस्तुत में 'य' यह वर्ण 'हू' इस वर्ण के ह्रस्व, दीर्घ आदि भेदों के अनुसार नहीं होता । इस कारण द्रव्यों का विकार वर्णविकारपक्ष में उदाहरण नहीं हो सकता, क्योंकि इकाररूप प्रकृति के ह्रस्व, दीर्घ होने के समान यकार ह्रस्व, दीर्घ नहीं होता । ) । ४३ ।

उक्त सिद्धांतों का हेतु व्यसिद्ध है इस आशय से पूर्वपक्षों का सूत्र दिखाते हैं—

पदपदार्थ—द्रव्यविकारे = द्रव्यों के विकार में, वैषम्यवत् = विषमता के समान, वर्णविकार-विकल्पः = वर्णों के विकारों में विकल्प हो सकता है । ४४ ।

भावार्थ—जैसे द्रव्यरूप से समान कारण के अनेक प्रकार के विषम कार्य होते हैं, इसी प्रकार वर्णरूप से समान प्रकृति के भी अनेक प्रकार के विषम विकार हो सकते हैं । ( अर्थात् विकार

यथा द्रव्यभावेन तुल्यायाः प्रकृतेर्विकारवैषम्यम्, एवं वर्णभावेन तुल्यायाः प्रकृतेर्विकारविकल्प इति ॥ ४४ ॥

### न विकारधर्मानुपपत्तेः ॥ ४५ ॥

अयं विकारधर्मो द्रव्यसामान्ये यदात्मकं द्रव्यं मृदा सुवर्णं वा तस्यात्मनोऽन्वये पूर्वं व्युहो निवर्तते व्युहान्तरं चोपजायते तं विकारमाचक्षते न वर्णसामान्ये कश्चिच्छब्दात्माऽन्वयी य इत्वं जहाति यत्वं चोपच्यते । तत्र यथा सनि द्रव्यभावे विकारवैषम्ये नाऽनहुहोऽश्चो विकारो विकारधर्मानुपपत्तेः, एवमिवर्णस्य न यकारो विकारो विकारधर्मानुपपत्तेरिति ॥ ४५ ॥

प्रकृति के धर्मों के अनुसार नहीं होते, क्योंकि द्रव्यता समान होने पर भी प्रकृति (कारणों) के कारणों में विषमता देखती है । इसी प्रकार वर्णता समान होने पर भी विकार से विषमता हो सकती है—यह पूर्वपक्ष के दूषण का आशय है ॥ ४४ ॥

( ४४ वें सूत्र की पूर्वपक्षों के आशय से व्याख्या करते हुए माध्यकार कहते हैं कि ) जिस प्रकार द्रव्यरूप से समान प्रकृति के विकारों में विषमता देखती है, इसी प्रकार वर्णरूप से समान कारणों के विकार ( कारणों ) में विषमता हो सकती है । ४४ ।

उक्त पूर्वपक्षों का समाधान करते हुए सूत्रकार कहते हैं—

पक्षपदार्थ—न = ऐसा नहीं हो सकता, विकारधर्मानुपपत्तेः = विकार के धर्मों के न हो सकने से । ४५ ।

साधार्थ—द्रव्यों में जैसे मृत्तिका अथवा सुवर्णरूप कारणद्रव्य है, उसके अलंकारादि विकारों ( कारणों ) में मृत्तिका या सुवर्ण का संबंध रहने पूर्व अवयवी ( सुवर्ण ) का रूप हटकर दूसरा अलंकाररूप अवयवी उत्पन्न होता है उसे विकार कहते हैं । किन्तु प्रस्तुत में वर्णों में कोई शब्द स्वरूप ऐसा नहीं है जो शकारता को छोड़कर यकारता को प्राप्त होता हो । उसमें जिस प्रकार द्रव्य-स्वरूपता रहने कार्य के वैषम्य में रूप तथा अर्थ विकार नहीं होता, विकारधर्म के न होने से ऐसा इच्छा मिलता है ॥ ४५ ॥

( ४५ वें सूत्र की सिद्धांतिमत से माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—साधारणरूप से द्रव्यों के विकारों का यह धर्म है कि—मृत्तिका अथवा सुवर्णरूप जो द्रव्य होता है उसका अपना मृत्तिका अथवा सुवर्ण का सम्बन्ध रहने हुए उसका पूर्व अवयवित्व हटकर दूसरे घट, अलंकाररूप अवयवों के स्वरूप उत्पन्न होते हैं, उसी को हम सिद्धांती विकार कहते हैं किन्तु प्रस्तुत में साधारणरूप से वर्णों में कोई शब्द स्वरूप सम्बन्ध नहीं रखता जो 'इ' के स्वरूप को छोड़कर 'य' के स्वरूप को प्राप्त होता है । उसमें जिस प्रकार द्रव्यस्वरूपता रहते कार्य का विषमता होने पर भी रूप के स्थान में गाढ़ा में जोता हुआ अर्थ और रूप का प्रकृति-विकार भाव नहीं होता, क्योंकि उसमें विकारधर्म नहीं होता । इसी प्रकार वर्णों का यवर्ण विकार नहीं है । क्योंकि उपर्युक्त प्रकार से विकार के धर्म नहीं हो सकते ( अर्थात् यदि रूप तथा अर्थ में विकारधर्म हो तो रूप के स्थान पर रस में अर्थ को जोतने पर 'यह रूप है' इस प्रकार रूप तथा अर्थ में ( अभेद ) एकता जान होने लगेगी कि 'यह घोड़ा हा बैल है' अतः वर्णों का विकार मानना असंगत है । ४५ ॥

इतश्च न सन्ति वर्णविकाराः—

विकारप्राप्तानामपुनरापत्तेः ॥ ४६ ॥

अनुपपन्ना पुनरापत्तिः । कथम् ? पुनरापत्तेरनुमानादिति । इकारो यकारत्वमापन्नः पुनरिकारो भवति, न पुनरिकारस्य स्थाने यकारस्य प्रयोगोऽप्रयोगश्चेत्यनुमानं नास्ति ॥ ४६ ॥

अननुमानादिति न । इदं अनुमानम्—

सुवर्णादीनां पुनरापत्तेरहेतुः । ४७ ॥

( सिद्धान्तपक्ष से आदेशपक्ष नहीं हो सकता है, वर्णविकार नहीं हो सकता, इस आशय के सूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )— इस आगे सूत्र में कहे जानेवाले हेतु से भी वर्णों के विकार नहीं हो सकते—

पदपदार्थ—विकारप्राप्तानां = विकाररूप को प्राप्त हुए वर्णों के, अपुनरापत्तेः = पुनः अपने स्वरूप में न आने के कारण ॥ ४६ ॥

भावार्थ—विकाररूप को प्राप्त हुए वर्णों को पुनः अपना स्वरूप प्राप्त होता है, ऐसा मानने में कोई अनुमानप्रमाण नहीं है । इकार यकार होकर पुनः इकार होता है, न कि पुनः इकार के स्थान में यकार का प्रयोग ऐसा प्रयोग नहीं होता । इस विषय में कोई अनुमानप्रमाण नहीं है, ऐसा नहीं ( अर्थात् विकारपक्ष में दूध का विकाररूप दही पुनः दूध होता हुआ नहीं देखने में आता है ) इस कारण विकारपक्ष असंगत है ॥ ४६ ॥

( ४६ वें सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—विकाररूप हुए वर्णों का पुनः अपना स्वरूप प्राप्त करना अयुक्त है ( प्रश्न ) कैसे ? ( उत्तर ) पुनः विकारस्वरूपता को प्राप्त वर्णों को पुनः अपना स्वरूप प्राप्त होता है, इसमें कोई अनुमानप्रमाण नहीं है । इकार यकार स्वरूप को प्राप्तकर पुनः इकार होता है, न कि पुनः इकार के स्थान में यकार का प्रयोग तथा प्रयोग न होना, इस विषय में अनुमानप्रमाण नहीं है—ऐसा नहीं है । ( अर्थात् यदि इवर्ण का यवर्ण विकार हो तो जिस प्रकार दही पुनः दूध नहीं होता यवर्ण को इवर्ण की प्राप्ति न होगी । किन्तु यवर्ण पुनः इकार होता है जैसे—‘ध्यायति’ संप्रसारण में ‘धीः’ ऐसा सिद्ध होता है और उसके समास में ‘ध्यासिः’ जिसका व्याकरण में ‘धी’ - प्राप्ति ऐसा अर्थ होता है । अतः वर्ण का विकारपक्ष असंगत है ॥ ४६ ॥

( पुनः पूर्वपक्षी के मत से सूत्र में विकाररूपों को पुनः अपना प्रकृतिरूप नहीं होता )—इस सिद्धांत के हेतु में आपत्ति करने हुए सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—सुवर्णादीनां = सुवर्ण धृतिका आदि द्रव्यों के, पुनः = फिर, आपत्तेः = अपना स्वरूप प्राप्त होने से, अहेतुः = ‘पुनः अपना स्वरूप प्राप्त नहीं होता’ यह हेतु साधक नहीं हो सकता । ४७ ॥

भावार्थ—जिस प्रकार सुवर्ण कुण्डलरूप को छोड़कर रुचक ( यन्त्र ) रूपता को प्राप्त होता है और पुनः रुचकरूप को छोड़कर कुण्डलरूप सा हो जाता है, इसी प्रकार इवर्ण मां यवर्ण रूप को प्राप्त होकर पुनः इवर्ण हो जाता है । इस कारण विकाररूप को प्राप्त हुए पदार्थों में पुनः अपना स्वरूप प्राप्त होता है ऐसा दिखार्थ देने के कारण ‘पुनः अपना स्वरूप प्राप्त न होना’ यह सिद्धान्ती का हेतु अभिचारी दुर्बल है । ४७ ॥



सुवर्णं कुण्डलत्वं हित्वा रुचकत्वमापद्यते रुचकत्वं हित्वा पुनः कुण्डल-  
त्वमापद्यते, एवमिकारोऽपि धकारत्वमापन्नः पुनरिकारो भवतीति ॥ ४७ ॥

व्यभिचारादननुमानम् यथा पयो दधिभावमापन्नं पुनः पयो भवति किम् ?  
एवं वर्णानां न पुनरापत्तिः अथ सुवर्णवत् पुनरापत्तिरिति ? सुवर्णोदाहरणो-  
पपत्तिश्च—

न तद्विकाराणां सुवर्णभावाव्यतिरेकात् ॥ ४८ ॥

अवस्थितं सुवर्णं हीयमानेन उपजायमानेन च धर्मेण धर्मि भवति, नैव  
कश्चिच्छब्दात्मा हीयमानेनेत्वेनोपजायमानेन यत्वेन धर्मी गृह्यते, तस्मात्सु-  
वर्णोदाहरणं नोपपद्यत इति ।

१ ४७ वें सूत्र की माध्यकार ऐसी व्याख्या करते हैं कि )—विकाररूप को प्राप्त हुए पदार्थों को पुनः अपना रूप प्राप्त होना है, इसमें अनुमानप्रमाण नहीं है—यह सिद्धांती का कहना युक्त नहीं है । क्योंकि यह अनुमान है । जिस प्रकार सुवर्ण कुण्डलरूपता को त्यागकर, रुचक ( गले का यन्त्र ) रूपता को प्राप्त होता है और पुनः उस रुचकरूप को छोड़कर पुनः कुण्डलरूपता को भी प्राप्त हो जाता है । इसी प्रकार स्वर्ण भी स्वर्ण होकर पुनः स्वर्ण हो जाता है—ऐसा अनुमान प्रमाण है । इस कारण सिद्धांती का विकाररूपों को पुनः अपना प्रकृतिरूप ही प्राप्त होता है—यह कहना संगत नहीं है ॥ ४७ ॥

( उक्त पूर्वपक्षीमत के खण्डन करनेवाले सिद्धांतसूत्र का अवतरण देते हुए माध्यकार पूर्वपक्षों को हलु का साधनपक्ष में दूषण देते हुए कहते हैं कि )—व्यभिचार होने के कारण अनुमानप्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि जिस प्रकार दूध दही होने के पश्चात् दूध नहीं होता, क्या ऐसे ही धकारादि वर्ण पुनः इकारादि नहीं होते—अथवा उपर्युक्त सुवर्णादिकों के समान पुनः कार्यरूप छोड़कर कारणरूप हो जाते हैं ? अतः व्यभिचारदोष के कारण पूर्वपक्षों का कथन असंगत है और सुवर्ण का उदाहरण भी नहीं सकता—

पदपदार्थ—न = नहीं, तद्विकाराणां = सुवर्ण के कुण्डलादि विकारों में, सुवर्णभावाव्यतिरेकात् = सुवर्णरूपता का अभाव न होने से ॥ ४८ ॥

भाषार्थ—एक कुण्डलादि विकार को छोड़ने में तथा दूसरे रुचकादि रूप को लेने में भी सुवर्ण धर्मरूप से कुण्डल तथा रुचक दोनों में वर्तमान रहता है, किन्तु प्रस्तुत में कोई ऐसा शब्द स्वल्पपक्षी नहीं है जो निवृत्त होनेवाले इकार तथा उत्पन्न होनेवाले वकार दोनों में रहता हो । अतः नुवर्ण का उदाहरण पूर्वपक्षी का नहीं हो सकता । ४८ ॥

( ४८ वें सूत्र की माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—वर्तमान में रहनेवाला सुवर्ण नष्ट होनेवाले कुण्डलादि विकारों में तथा उत्पन्न होनेवाले रुचकादि विकारों में भी धर्मरूप से रहता है । इस प्रकार कोई शब्दस्वरूप धर्मी नहीं है, जो निवृत्त होनेवाले स्वर्ण तथा उत्पन्न होनेवाले वर्ण में भी धर्मी हो—ऐसा जाना बाय । इस कारण सुवर्ण का उदाहरण नहीं हो सकता । ( अर्थात् सुवर्णव्यति के जो अवयव रुचक अलंकाररूपता को प्राप्त हुए हैं वे ही पूर्व अपने स्वरूप को त्यागकर वर्तमान अलंकाररूप होकर पुनः रुचक अलंकाररूप होते हैं । ) क्योंकि उनके सुवर्णरूप अवयवों की प्रत्यभिज्ञा ( पहिचान ) होती है । किन्तु प्रस्तुत में यकार में अनुगत इकार अथवा इकार तथा वकार दोनों में वर्तमान कोई शब्दरूप धर्मी नहीं दिखाई देता, जो इरूप को छोड़कर यरूपता को प्राप्त हो । वर्णतः

वर्णत्वाव्यतिरेकाद्वर्णविकाराणामप्रतिषेधः । वर्णविकारा अपि वर्णत्वं न व्यभिचरन्ति यथा सुवर्णविकारः सुवर्णत्वमिति ।

सामान्यवतो धर्मयोगो न सामान्यस्य । कुण्डलरुचकौ सुवर्णस्य धर्मौ न सुवर्णत्वस्य, एवमिकारयकारौ कस्य वर्णात्मनो धर्मा वर्णत्वं सामान्यं न तस्येवौ धर्मौ भवितुमर्हतः । न च निवर्तमानो धर्म उपजायमानस्य प्रकृतिस्तत्र निवर्तमान इकारो न यकारस्योपजायमानस्य प्रकृतिरिति । ४२ ॥

धर्म इकार तथा यकार दोनों में अनुगत ( सम्बन्ध ) होने पर भी वह धर्मों नहीं है किन्तु धर्म ही है । क्योंकि वर्णत्व को धर्मों माना जाय तो 'इक' के स्थान में यण् होता है वह नियम न होगा, क्योंकि वर्णत्व तो अकारादि एवात्तो वर्णों में रहता है और निवृत्त होनेवाला इकार भी यकार का धर्म नहीं हो सकता, क्योंकि धर्म तथा धर्मों दोनों समान ही काल में होते हैं । वह सिद्धान्ती का आशय है ।

वर्णविकारवादो पूर्वपक्षी के मत से पुनः सूत्रकार आक्षेप दिखाते हैं -

पक्षपदार्थ—वर्णत्वाव्यतिरेकात् = वर्णत्वधर्म का संपूर्ण वर्णों में अभाव न होने से, वर्णविकाराणां = वर्णों के विकारों का, अप्रतिषेधः = निषेध नहीं हो सकता ॥

भाषार्थ—जिस प्रकार सुवर्ण के विकार ( कार्य ) रुचकादि अलंकारों में सुवर्ण का अभाव नहीं है उसी प्रकार वर्णों के विकारों में भी वर्णत्व का अभाव नहीं है, अतः वर्णविकारपक्ष संगत है ॥

( सामान्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इकारादि वर्णों के यकारादि विकार भी वर्णत्वधर्म को नहीं छोड़ते । जिस प्रकार सुवर्ण प्रकृति के अलंकाररूप विकार ( कार्य ), स्वरणत्वधर्म को नहीं छोड़ते ।

उक्त आक्षेप का परिहार करते हुए सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार कहते हैं

पक्षपदार्थ—सामान्यवतः = समानधर्म के आधारधर्मों में, धर्मयोगः = धर्म का संबंध होता है, न = नहीं होना, सामान्यस्य = समान धर्म में ॥

भाषार्थ—जिस प्रकार रुचक, कुण्डल आदि सुवर्णरूपधर्मों के धर्म हैं न कि सुवर्णस्वरूप धर्म के, इसी प्रकार इकार और यकार किस वर्णस्वरूप के धर्म हैं ? वर्णत्व में वर्णों का समान धर्म है, उसके ये इकार और यकार धर्म नहीं हो सकते । इकाररूप निवृत्त होनेवाला धर्म उत्पन्न होनेवाले यकार की प्रकृति ( कारण ) नहीं है । जिससे यह सिद्ध होता है कि इकार तथा यकार का प्रकृति-विकारभाव नहीं है, अतः वर्णों का विकारपक्ष मानना असंगत है ॥

साध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—कुण्डल तथा रुचक अलंकार सुवर्णरूप अवयवों के धर्म हैं, न कि सुवर्णत्वधर्म के । इस प्रकार इकार और यकार ये दोनों किस वर्णस्वरूप के धर्म हैं ? वर्णत्व तो वर्णों का समानधर्म है, उसके ये इकार तथा यकार दोनों धर्म नहीं हो सकते । निवृत्त होनेवाला धर्म उत्पन्न होनेवाले की प्रकृति ( कारण ) नहीं होगा । जिससे यह सिद्ध होता है कि निवृत्त होनेवाला इकार उत्पन्न होनेवाले यकार की प्रकृति ( कारण ) नहीं है । इस कारण पूर्वपक्षा का विकारपक्ष असंगत है । ४८ ।

इतश्च वर्णविकारानुपपत्तिः—

नित्यत्वेऽविकारादनित्यत्वे चानवस्थानात् ॥ ४९ ॥

नित्या वर्णौ इत्येतस्मिन्पक्षे इकारयकारौ वर्णौ इत्युभयोर्नित्यत्वाद्विकारानुपपत्तिः । नित्यत्वेऽविनाशित्वान् कः कस्य विकार इति । अथानित्य वर्णौ इति पक्षः ? एवमप्यनवस्थानं वर्णानाम् । किमिदमनवस्थानं वर्णानाम् ? उत्पद्य निरोधः । उत्पद्य निरुद्ध इकारे यकार उत्पद्यते, यकारे चोत्पद्य निरुद्धे इकार उत्पद्यत इति कः कस्य विकारः ? तदेतदवगृह्य सन्धाने सन्धाय चाग्रमेव वेदितव्यमिति ॥ ४९ ॥

नित्यपक्षे तु तावत्समाधिः—

( वर्णविकारपक्ष अयुक्त है इस आशय से सिद्धांती के दूसरे हेतु देनेवाले सिद्धांतसूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) इस सूत्र में कहे जानेवाले हेतु से भी वर्णों का विकारपक्ष नहीं बन सकता—

**पदपदार्थ**—नित्यत्वे = वर्णों के नित्य होने पर, अविकारात् = उनका विकार न होने के कारण, अनित्यत्वे = वर्णों के अनित्य होने पर, च = और, अनवस्थानात् = स्थित न होने के कारण ॥ ४९ ।

**भावार्थ**—यदि मीमांसकमत में वर्णों को निरय माना जाय तो इस पक्ष में इकार तथा यकार नित्य होने के कारण उनका विकार नहीं हो सकता क्योंकि नाश न होने से कौन किसका विकार होगा जायगा और यदि नैयायिकों के मत से वर्णों को अनित्य माना जाय तो वर्णों की स्थिति नहीं हो सकती, तो इस पक्ष में भी जब इकार नष्ट होने के पश्चात् यकार उत्पन्न हुआ तो किसका, किसकी विकार कहा जायगा, अतः वर्णों का विकार मानना सर्वथा असंगत है ॥ ४९ ॥

( ४० वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—वर्ण नित्य है इस पक्ष में इकार और यकार के वर्ण होने से नित्य होने के कारण विकार नहीं हो सकता । क्योंकि नित्य होने के कारण प्राशङ्कित होने से कौन वर्ण किस वर्ण का विकार होगा । इस कारण वर्णों के नित्यपक्ष में वर्णविकारयुक्त नहीं है । यदि वर्ण अनित्य होते हैं ऐसा पक्ष लिया जाय तो भी वर्ण अनित्य होने से स्थित नहीं हो सकते ( प्रश्न पूर्वपक्षी का )—‘यह वर्णों का अनवस्था’ ( स्थित न होना ) क्या है ? ( उत्तर सिद्धांती का )—उत्पन्न होकर नष्ट हो जाना । क्योंकि इकार उत्पन्न होकर नष्ट हो जाने के पश्चात् यकार उत्पन्न होता है और यकार उत्पन्न होकर नष्ट होने के पश्चात् इकार उत्पन्न हो जाना है । तब कौन वर्ण किस वर्ण का विकार कहा जायगा ? वह यह दोनों प्रकार अवग्रह ( पदच्छेद ) पूर्वक दो पदों को संघिकरना तथा सन्धिपूर्वक पदच्छेद करने में क्रम से होते हैं । अर्थात् यहाँ पर ‘द्वि-अत्र’ ऐसे प्रयोग में ध्व इकार की उत्पत्ति होकर नाश होता है—यह भाष्यकार ने नूचित किया है, क्योंकि ‘द्वि-अत्र’ ऐसा पदच्छेद कर पहिले उच्चारण कर पश्चात् संधि कर ‘द्वि-अत्र’ ऐसा उच्चारण किया जाता है । अथवा ‘द्वि-अत्र’ ऐसी संधि दो पदों की करने के पश्चात् ‘द्वि-अत्र’ ऐसा पदच्छेद कर उच्चारण किया जाता है । यही इकार का उत्पन्न होकर नाश होना है—यह सिद्धांती का आशय है ॥ ४९ ॥

( सिद्धांती के पूर्वोक्त प्रकार से वर्णों के निरय तथा अनित्य दोनों पक्षों में वर्णविकार नहीं हो सकता । इस कथन पर शब्द के नित्यतापक्ष में समाधान देनेवाले पूर्वपक्षी के सूत्र का अवतरण भाष्यकार ऐसा

नित्यानामनीन्द्रियत्वाच्चद्वर्मविकल्पाच्च वर्णविकाराणामप्रतिषेधः ॥५०॥

नित्या वर्णा न विक्रियन्त इति श्रितिषेधः । यथा नित्यत्वे सति किञ्चिदनीन्द्रियं किञ्चिदिन्द्रियमाह्वय इन्द्रियमाह्वाश्च वर्णाः, एव नित्यत्वे सति किञ्चिन्न विक्रियते वर्णान्तु विक्रियन्त इति ।

विरोधादहेतुस्तद्वर्मविकल्पः । नित्यं नोपजायते नापैति अनुपजनापायधर्मकं नित्यम्, अनित्यं पुनरुपजनापाययुक्तं, न चान्तरेणोपजनापायो विकारः देन है कि) — शब्द को नित्य माननेवाले के पक्ष में वर्णविकार न माननेवाले सिद्धांतों के पूर्वपक्षों के विषय पर यह समाधान है—

पदपदार्थ—नित्यानां = नित्य पदार्थों के, अनीन्द्रियत्वाच्च = इन्द्रियों से गृहीत न होने के कारण, तद्वर्मविकल्पाच्च = और उनके धर्मों ( नित्यों के धर्मों ) का विकल्प ( नाना भेद ) होने के कारण भी, अप्रतिषेधः = वर्णों का विकार नहीं होता यह निषेध नहीं हो सकता । ५०

भावार्थ—वर्ण नित्य होने के कारण उनका विकार नहीं हो सकता ऐसा सिद्धांतमत से ( ५० के सूत्र में, कहा हुआ वर्णविकार का निषेध नहीं हो सकता । क्योंकि जिस प्रकार नित्यपदार्थ ( परमाणु ) आदि कुछ इन्द्रियों से गृहीत न होने के कारण अनीन्द्रिय होते हैं तथा कुछ जैसे घटवृक्ष आदिरूप नित्यपदार्थ चक्षुरादि इन्द्रियों से गृहीत होते हैं वैसे ही वर्ण भी ओष्ठइन्द्रिय से गृहीत होते हैं । इसी प्रकार नित्य होने पर कुछ नित्यपदार्थों ( भाकाशादि ) का विकार न होता हो तो भी वर्णविकल्प शब्दों का विकार होता है ऐसा क्यों न माना जाय । अतः शब्द के नित्य होने के पक्ष में विकार नहीं हो सकता—यह सिद्धांती का कथन असंगत है ॥ ५० ॥

( ५० के सूत्र की व्याख्या पूर्वपक्षों के मत से भाष्यकार करते हैं कि )—‘नित्यवर्णों का विकार नहीं होता’ ऐसा सिद्धांती का निषेध अयुक्त है । क्योंकि जिस प्रकार नित्य होने पर भी कुछ भाकाशादि पदार्थों का इन्द्रियों से ग्रहण नहीं होता है अतः वे अनीन्द्रिय होते हैं, तथा ‘घटवृक्ष,’ ‘शरीर’ आदि नित्य आदिरूप पदार्थों का ( जिस इन्द्रिय से जिसका ग्रहण होता है उसमें वर्तमान ज्ञान का भी उस इन्द्रिय से ग्रहण होता है ) इस नियम से चक्षु तथा त्वचा इन्द्रिय से ग्रहण हो सकते हैं उनका इन्द्रिय से ग्रहण होता है । अतः अनीन्द्रिय नहीं है प्रस्तुत में वर्णों का ओष्ठेन्द्रिय से ग्रहण होता है । अतः इस प्रकार ‘कुछ पदार्थों का नित्य होने पर भी विकार होता है, कुछ नित्यपदार्थों का विकार नहीं होता’ । ऐसा मानना संगत होने के कारण नित्य होने पर वर्णों का विकार हो सकता है । अतः वर्णविकार का पक्षयुक्त है । ( यह नित्यपक्ष में वर्णविकार माननेवाले पूर्वपक्षों का समाधान विकल्पसमानामक जति ( असत्य उत्तर ) है, ऐसा कहते हुए भाष्यकार सिद्धांतोमत से स्वन्यरूप से उत्तर करते हैं कि )—नित्यों में अनीन्द्रियता तथा इन्द्रियमाह्वय ऐसे दो प्रकार के नित्यपदार्थों के धर्मों का विकल्प करना विरोध होने से वर्णविकार की स्थापना नहीं कर सकता । क्योंकि नित्य का भी पदार्थ न उत्पन्न होता है न नष्ट होता है । अपात उपपत्ति ( उत्पत्ति ) तथा अपाय ( विनाश ) इन दोनों धर्मों से जो रहित होता है उसे नित्य और उत्पत्ति तथा नाशरूप दोनों धर्मों से युक्त होता है वह अनित्य पदार्थ होता है और बिना उत्पत्ति तथा नाश इन दोनों धर्मों का विकार हो नहीं सकता । तो यदि वर्णों का विकार हो तो, उनमें नित्यता नहीं हो सकती और यदि वे वर्ण नित्य हैं तो वे विकारधर्मवाले नहीं हो सकते । अतः पूर्वपक्षों का ‘धर्मविकल्प’ रूप हेतु वर्णविकाररूप साध्य का साधक न होकर उसके विपरीत वर्णविकार के अभाव का साधक होने के



सम्भवति । तद्यदि वर्णा विक्रियन्ते ? नित्यत्वमेषां निवर्तते । अथ नित्याः ? विकारधर्मत्वमेषां निवर्तते । सोऽयं विरुद्धो हेत्वाभासो धर्मविकल्प इति ॥५०॥

अनित्यपक्षे समाधिः—

अनवस्थायित्वे च वर्णोपलब्धिबन्तद्विकारोपपत्तिः ॥ ५१ ॥

यथाऽनवस्थायिनां वर्णानां श्रवणं भवत्येवमेषां विकारो भवतीति ।

असम्बन्धादसमर्था अर्थप्रतिपादिका वर्णोपलब्धिर्न विकारेण सम्बन्धादसमर्था या गृह्यमाणा वर्णविकारमर्थमनुमापयेदिति । तत्र यादृगिदं यथा गन्धगुणा पृथिव्येव शब्दसुखादिगुणापीति, तादृमेतद्भवतीति । न च वर्णोपलब्धिर्वर्णनिवृत्तौ वर्णान्तरप्रयोगस्य निवर्तिका । योऽयमिवर्णनिवृत्तौ यकारस्य

कारण विरुद्धनामक दुष्टहेतु है । जिससे वर्णविकार सिद्ध नहीं हो सकता । ( अर्थात् नित्यपदार्थों में इन्द्रियग्राह्य होना न होना, इन दोनों से कोई विरोध नहीं आता और वर्णों का प्रकृतिविकार ( कार्यकारण ) मान मानने से तो नित्यता का विरोध होता है । क्योंकि कार्य होना और नित्य होना—इनका परस्पर विरोध है ॥ ५० ॥

( इस प्रकार वर्णविकार न माननेवाले सिद्धांती के शब्द की अनित्यता मानने से उस वर्ण की स्थिति ( रहना ) न हो सकने के कारणरूप हेतु पर वर्णों के अनित्य माननेवाले वर्णविकार के पक्ष से समाधान समाधान करनेवाले पूर्वपक्षों के सूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि )—वर्णों की अनित्यता मानने के पक्ष में सिद्धांती का समाधान यह है

पदपदार्थ—अनवस्थायित्वे च = और वर्णों के स्थित न रहने पर भी, वर्णोपलब्धिबन्त = न रहनेवाले वर्णों के श्रोत्रेन्द्रिय से ज्ञान होने के समान, तद्विकारोपपत्तिः = वर्णों का विकार हो सकता है ॥ ५१ ॥

भाष्यार्थ—जिस प्रकार अनित्य होने से न रहनेवाले वर्णों का श्रोत्र इन्द्रिय से ग्रहण होता है उसी प्रकार अनित्य—अवर्तमान भी वर्णों का विकार हो सकता है । ( अर्थात् जिस प्रकार न रहनेवाले भी वर्णों का श्रोत्रेन्द्रिय से सम्बन्ध होकर वर्ण का ग्रहण होता है, इसी प्रकार न रहनेवाला भा इत्यादि वर्ण यकारादि विकार ( कार्य ) को भी कर सकेंगे यह जतिवादों पूर्वपक्षों का आशय है )

( भाष्यकार इस अतिशयपक्ष को भी यह साधर्म्य समा नामक जाति (असत् उत्तर) है । इस आशय से स्वतन्त्ररूप से स्पष्टन करने हुए आगे कहने हैं कि )—अर्थ को करनेवाली भी वर्णों की उपलब्धि सम्बन्ध न होने पर अर्थ के कहने में समर्थ नहीं होती । न कि विकार के सम्बन्ध से अर्थ के कहने में असमर्थ होती है, जो वह वर्ण की उपलब्धि गृहीत होकर उस वर्ण के विकाररूप अर्थ की अनुमान से मिथि कता सकेगा ( इस कारण पूर्वपक्षों का मत अशुक्त है ) तो इसमें यह आपत्ति आयगी कि जैसे यह कहना है कि—जिस प्रकार पृथ्वी गन्धगुण का आधार है, इसी प्रकार शब्द सुखादिगुणों का भी आधार होगा—वैसे ही यह भी पूर्वपक्षों का कहना है कि—‘वर्तमान न होने पर भी जैसे शब्द सुखादि देते हैं वैसे विकार भी जनका होगा’ । प्रस्तुत में यकार वर्णों की उपलब्धि ( प्राप्ति ) इकार वर्ण के निवृत्त होने पर दूसरे ( यकार ) वर्ण के प्रयोग करने का निवर्तक नहीं है । क्योंकि जो यह इकार के निवृत्त होने पर यकार का प्रयोग होता है—यह यदि यकार को

प्रयोगो यद्ययं वर्णोपलब्ध्या निवर्त्तते तदा तत्रोपलब्धमान इवर्णो यत्त्वमापद्यते  
इति गृह्यते तस्माद्वर्णोपलब्धिवरहेतुर्वर्णविकारस्येति ॥ ५१ ॥

विकारधर्मित्वे नित्यत्वाभावात् कालान्तरे विकारोपपत्तेश्चाप्रतिषेधः ॥ ५२ ॥

तदर्थमिकल्पमार्ति न युक्तः प्रतिषेधः । न खलु विकारधर्मकं किञ्चिन्नित्य-  
मुपलब्धय इति वर्णोपलब्धिवरहेति न युक्तः प्रतिषेधः । अब्रमहे हि दधि अत्रेति  
प्रयुज्य चिरं स्थित्वा ततः संहितायां प्रयुक्ते दध्वत्रेति । चिरनिवृत्ते चायमिषर्णे  
यकारः प्रयुज्यमानः कस्य विकार इति प्रतीयते, कारणमावान् कार्याभाव इति  
अनुयागः प्रसज्यत इति ॥ ५२ ॥

प्राप्ति में निवृत्त होता है तो उस पद में मिलनेवाला इकार ही यकार हो जाता है । ऐसा प्रयु-  
क्ते लगना । इस कारण अब्रममान भी वर्ण को उपलब्ध होना वर्णों का विकार होता है । यह सिद्ध  
नहीं कर सकता । ( अर्थात् कुछ वर्णों तक रहनेवाले क्षणिक मो वर्णों से अपने विषय का ज्ञान जिस  
प्रकार हो सकता है । उसी प्रकार पदच्छेद के करने के कुछ काल के पश्चात् जब दोनों पदों की  
संधि का जाता है अथवा संधियुक्त पद कहकर उसके कुछ काल के पश्चात् जब दोनों पद पृथक् पृथक्  
पाए जाते हैं—उस समय अनिरप वर्णों की उतने काल तक स्थिति नहीं रहती । अतः उपलब्धि के  
कारण वर्णों के विकार को करना समान नहीं हो सकता । अतः सम्बन्ध न होने से वर्णों को उपलब्धि  
होना वर्णों का विकार होता है । यह कहने में असमर्थ होता है—यह भाष्यकार का स्वतन्त्र  
साधर्म्यमा नामक जातिवादों का उत्तर है ॥ ५१ ॥

( इस प्रकार जातिवादों का जो भाष्यकार ने स्वतन्त्ररूप से खण्डन किया है इस विषय में  
मूलकार की संमति दिखाते हैं )—

पदपदार्थ—विकारधर्मित्वे = वर्णों के विकार का धर्म ( भाष्य ) मानने पर, नित्यत्वाभावात् =  
नित्यता न हो सकने से, कालान्तरे = दूसरे समय में, विकारोपपत्तेः च = और विकार के हो सकने से  
मो, अप्रतिषेधः = तदर्थ के विकल्प से यह निषेध नहीं हो सकता ॥ ५२ ॥

भाष्यार्थ—पूर्वपक्षी का दिया हुआ निरर्थों के धर्मों का विकल्प वर्णविकार का खण्डन नहीं कर  
सकता, अर्थात् यह निषेध अशुक्त है । क्योंकि 'दधि अत्र' ऐसा पदच्छेद करने के कुछ काल के  
पश्चात् सन्धिपर 'दध्वत्र' ऐसा प्रयोग किया जाता है । बहुत पूर्वकाल में एत गया हुआ वह इकार के  
स्थान में यकार का प्रयोग किया जाता है, तो यह यकार किस वर्ण का विकार है यह जाना जाय,  
जिसके कारण इकार के न होने से कार्य यकार का अभाव हुआ ऐसे प्रश्न का आपत्ति होगी । अतः  
वर्तमानिकल्पस्य हेतु दुष्ट होने के कारण वर्णों का विकारवाद सिद्ध नहीं कर सकता ॥ ५२ ॥

( ५२ में सिद्धांत सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वपक्षी ने वर्णों के विकार की सिद्धि  
करने में जो नित्यपदार्थों के धर्मों का विकल्प होना यह हेतु लेकर सिद्धांतमत्त का निषेध किया था  
यह युक्त नहीं है क्योंकि वह दृष्ट है । क्योंकि विकार धर्मवाला कोई भी नित्य उपलब्ध नहीं होता ।  
इस कारण वर्णों को उपलब्धि के समान इस कारण पूर्वपक्षी का निषेधयुक्त नहीं है । इसी को  
कारण भाष्यकार स्पष्ट करते हैं कि )—अब्रमहे ( संधि न कर ) 'दधि अत्र' ऐसे दो पदों का प्रयोग  
करने के बहुत काल के पश्चात् दोनों पदों की संधि कर 'दध्वत्र' ऐसा प्रयोग किया जाता है । अतः  
प्रयुक्त पूर्वकाल में इकार की निवृत्ति होने पर संधि में प्रयोग किया हुआ वह यकार जिसका विकार  
है वह जाना जायगा । जिससे इकाररूप कारण के न होने से यकाररूप कार्य का अभाव है ऐसा

इतश्च वर्णविकारानुपपत्तिः—

**प्रकृत्यनियमात् ॥ ५३ ॥**

इकारस्थाने यकारः श्रूयते यकारस्थाने खल्विकारो विधीयते विध्यति इति । तद्यदि स्यात् प्रकृतिधिकारभावो वर्णानां, तस्य प्रकृतिनियमः स्यात् । दृष्टो विकारधर्मित्वे प्रकृतिनियम इति ॥ ५३ ॥

**अनियमे नियमान्नानियमः ॥ ५४ ॥**

निषेध का प्रश्न हो सकेगा । इस कारण यदि वर्ण विकारी है तो निषेध नहीं हो सकती तथा दूसरे समय में विकार हो भी सकता है । अतः पूर्वपक्षी का निषेध असंगत है ॥ ५२ ॥

(सिद्धान्ती के मत से वर्णविकार का साधन करनेवाले सूत्र का भाष्यकार अवतर्णन करते हैं कि) —  
इत आगे के सूत्र में कहे हुए शेष से भी वर्णों का विकार नहीं हो सकता—

**पदपदार्थ—**प्रकृत्यनियमात् = प्रकृति ( कारण ) का नियम न होने से, वर्णविकाराणाम् = वर्णों के विकारों का ॥ ५३ ॥

**भावार्थ—**‘दधि अन्न’ इस उदाहरण में इकार के स्थान में ‘दध्यन्न’ यकार सुनाई देता है और ‘व्यध’ धातु से बने हुए ‘विध्यति’ इस पद में यकार के स्थान में इकार सुनाई देता है । अतः यदि वर्णों का प्रकृतिविकार ( कारण कार्य ) माना हो तो उसके प्रकृति ( कारण ) का नियम होगा । क्योंकि सुवर्ण के बने हुए सम्पूर्ण अलंकाररूप कार्यों में सुवर्ण ही कारण होता है । ऐसा विकार ( अलंकारों ) के प्रकृति ( कारण ) का नियम होता है, अर्थात् दूध का दही विकार होता है, न कि दही का दूध कभी भी कार्य देखने में आता है । परन्तुन में जिस प्रकार ‘दध्यन्न’ इस उदाहरण में इकार का यकार विकार है यह देखने में आता है ऐसे ही ‘व्यध’ धातु से बने हुए ‘विध्यति’ इस पद के यकार का भी इकार विकार है ऐसा देखने में आता है । अतः वर्णों में प्रकृति ( कारण ) तथा विकृति ( कार्य ) का नियम होने का भाव नहीं हो सकता । ५३

( ५३ वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—‘दध्यन्न’ इस पद में इकार के स्थान में यकार सुनाई देता है, और ‘व्यध’ धातु से बने हुए ‘विध्यति’ इस पद में यकार के स्थान में इकार होने का व्याकरण में विधि दी हुई है । इस कारण वर्णों का यदि प्रकृति विकृतिभाव हो तो, उन विकार के प्रकृति ( कारण ) का नियम होने लगेगा । क्योंकि उपरोक्त प्रकार से दूध के विकार दही में प्रकृति का नियम देखा जाता है । ( इस कारण वर्णों का विकार मानने का पूर्वपक्षी का मत सर्वथा असंगत है ) ॥ ५३ ॥

( उक्त सिद्धान्ती के प्रकृति नियम के कारण वर्णविकार न होने के मत पर दृढ़ से असह्युक्त करनेवाले पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार आपत्ति दिखाते हैं )—

**पदपदार्थ—**अनियमे = उक्त प्रकृति के नियम नहीं होने में, नियमात् = नियम होने से, न = नहीं हो सकता, अनियमः = प्रकृति का नियम न होना ॥ ५४ ॥

**भावार्थ—**जो यह सिद्धान्ता ने वर्णों का विकार न होने में प्रकृति ( कारण ) का नियम नहीं होता ऐसा कहा है यह यदि अपने विषय में व्यवस्थित है तो यही प्रकृति का नियम हो जायगा अतः प्रकृति का नियम न होने के कारण सिद्धान्ती का ‘प्रकृति ( कारण ) का वर्णों के विकार में नियम नहीं होता’ यह कहना असंगत है ॥ ५४ ॥

योऽयं प्रकृतेरनियम उक्तः स नियतो यथाविषयं व्यवस्थितो नियतत्वान्नियम इति भवति, एवं सत्यनियमो नास्ति, तत्र यदुक्त प्रकृत्यनियमादित्येतदयुक्तमिति ॥ ५४ ॥

**नियमानियमविरोधादनियमे नियमाच्चाप्रतिषेधः ॥ ५५ ॥**

नियम इत्यत्रार्थाभ्यनुज्ञा, अनियम इति तस्य प्रतिषेधः । अनुज्ञातनियिद्ध-  
शेश्च व्याघातादनर्थान्तरत्वं न भवति । अनियमश्च नियतत्वान्नियमो न भव-  
तीति नात्रार्थस्य तथाभावः प्रतिषिध्यते । किं तर्हि ? तथाभूतस्यार्थस्य नियम-  
शब्देनाभिधीयमानस्य नियतत्वान्नियमशब्द एवोपपद्यते । सोऽयं नियमादनि-  
यमे प्रतिषेधो न भवतीति ॥ ५५ ॥

( ५४ वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )— 'जो यह सिद्धान्ती ने वर्णों के विकारों के कारण का नियम नहीं होगा' यह कहा है, वह यदि नियमित अर्थात् अपने विषय ( प्रकृति के अनियम ) में व्यवस्थायुक्त है तो नियमित होने के कारण वह नियम ही है ऐसा होता है । ऐसा होने के कारण वह अनियम नहीं रहा, अतः उसमें जो सिद्धान्ती ने ५३ वें सूत्र में 'वर्णों के विकारों ( कार्यों ) के प्रकृति ( कारण ) का नियम नहीं होता' यह कहा था, वह असंगत है । ५४ ॥

यह पूर्वपक्षी का कहना बान्छल है, इस आशय से सिद्धांती के मत से सूत्रकार कहते हैं—

**पदपदार्थ—**नियमानियमविरोधात्—नियम तथा अनियम का परस्पर विरोध होने के कारण, अनियमे = नियम न होने में, नियमात् च = नियम करने से या, अप्रतिषेधः = प्रकृति के अनियम का निषेध नहीं हो सकता ॥ ५५ ॥

**भावार्थ—**नियम है यह कहना किसी विषय का स्वीकार होता है और नियम नहीं है यह कहना उसका निषेध होता है । अतः स्वीकृत भावपदार्थ तथा उसका निषेध इन दोनों का परस्पर विरोध होने के कारण नियम तथा अनियम एक पदार्थ नहीं हो सकते । अनियम ( नियम न होना ) यह भी नियम न होने से ही नियम नहीं होता । इस कथन से अनियमरूप पदार्थका, अनियम होने का निषेध नहीं किया जाता, किन्तु नियम शब्द से कहे हुए पदार्थ के नियमित होने के कारण निधन शब्द ही वह हो सकता है । अतः यह नियमित होना लेकर अनियम का निषेध छलवादा का संगत नहीं हो सकता ॥ ५५ ॥

( ५५ वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—नियम है इस पद से किसी विषय को स्वीकार करने का बोध होता है और नियम नहीं है यह पद उसके निषेध को करता है । स्वीकार करना और निषेध करना इन दोनों का परस्पर विरोध होने के कारण नियम तथा अनियम ये दोनों एक नहीं हो सकते । अनियम भी अपने विषय का नियम करने से ही अनियम होता है, इस कहने में अनियम के अनियमरूप का निषेध नहीं किया जाता है । ( प्रश्न )—तो क्या किया जाता है ? उत्तर—नियम शब्द से कहे जानेवाले वैसे अर्थ को नियमित होने के कारण वह नियम शब्द ही होता है ( ऐसा कहा जाता है ) । अतः वह यह पूर्वपक्षी का अनियम को भी नियम मानकर वर्णों के प्रकृति का नियम के न होने का निषेध नहीं हो सकता । अर्थात् विरुद्ध होने से नियम तथा अनियम एक आशय में नहीं रहते—ऐसा सिद्धांती का आशय है न कि उन दोनों का आशय तथा आश्रित होना नहीं हो सकता—यह आशय है । अतः वर्णविकार प्रकृति का नियम न होने के कारण नहीं हो सकता—यह सिद्धान्त बृह है ॥ ५५ ॥



न चेयं वर्णविकारोपपत्तिः परिणामान् कार्यकारणभावाद्वा । किं तर्हि ?

गुणान्तरापत्त्युपमर्दहासवृद्धिलेशश्लेषेभ्यस्तु विकारोपपत्तेर्वर्णवि-  
काराः ॥ ५६ ॥

स्थान्यादेशभावादप्रयोगे प्रयोगो विकारशब्दार्थः । न भिद्यते गुणान्तरापत्तिः  
उदात्तस्थानुदात्तः इत्येवमादिः । उपमर्दो नाम एकरूपनिवृत्तौ रूपान्तरोपजनः ।  
ह्रामो दीर्घस्य ह्रस्वः । वृद्धिर्द्वयस्य दीर्घः, तयोर्वो प्लुतः । लेशो लाघवम्, स्त  
इत्यस्तेर्विकारः । श्लेष आ० ३८, प्रकृतेः प्रत्ययस्य वा । एत एव विशेषा विकारा

( इन प्रकार वर्णों के प्रकृति विकारभाव का कण्ठनकर सिद्धान्ती के आदेशपक्ष से व्यवहार में  
वर्णविकार मानने का समर्थन करते हुए भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र का अवलक्षण देने हैं कि )—यह  
वर्णों के विकारों का होना पूर्वोक्त प्रकार से न परिणाम मानकर हो सकता है, अथवा कार्य-कारणभाव  
को लेकर । ( प्रश्न )—तो किसको लेकर वर्णों के विकार का व्यवहार होता है ?—

पदपदार्थ—गुणान्तरापत्त्युपमर्दहासवृद्धिलेशश्लेषेभ्यस्तु = किन्तु इसके उदात्तादि गुणों का  
प्राप्ति, ( १ ) उपमर्द = एक रूप हटकर दूसरा रूप होना, ( २ ) हास = घटना जैसे शीर्ष का हट  
होना, ( ३ ) वृद्धि = घटना ( ह्रस्व का दीर्घ होना ), ( ४ ) लेश = छोटा होना जैसे अस्ति का  
अन्वकार 'स्तः' होना, ( ५ ) श्लेष ( आगम ) = प्राप्ति प्रकृति का प्रत्यय की, ( ६ ) इन कारणों  
से, विकारोपपत्तेः = विकार हो सकने से, वर्णविकाराः = वर्णों के विकार कहे जाते हैं ॥ ५६ ॥

भाष्यार्थ—यद्यपि पूर्वोक्त प्रकार से आदेशपक्ष ही युक्त है, तथापि कुछ शास्त्रकार तथा लौकिक  
पुरुष भी वर्णों का विकार मानते हैं, किन्तु वह वास्तविक नहीं है । क्योंकि उदात्त स्वर का अनुदात्त  
होना १, एक 'प्र' रूप के निष्पन्न होकर उसका 'ब' रूप होना रूप उपमर्द २, शीर्ष का ह्रस्व  
होना रूप हास ( घटना ) ३, एव ह्रस्व का दीर्घ होना रूप वृद्धि ४, तथा साक्षात् का अनिकलकर  
'स्तः' ऐसा प्रथमपुरुष द्विवचन का रूप होना, रूप लेश ( लुप्त होना ) ५, एवं प्रकृति या प्रत्यय  
का आगम ( प्राप्ति ) ६, ऐसे कारणों से वर्णों का विकार कहा जा सकता है । इसलिये वर्णविकार का  
व्यवहार होता है ॥ ५६ ॥

( ५६ वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—मूत्र में सामान्यरूप से विकार शब्द का  
यह अर्थ है कि एक स्थान में रहनेवाले के एक 'इ' के आदेशरूप से उस 'इ' का प्रयोग न कर  
एक दूसरे 'ब' का प्रयोग करना । यह विकार भिन्न-भिन्न रूप से होना है । जैसे उदात्त स्वर को  
अनुदात्त स्वर होना है इत्यादि दूसरे गुण का प्राप्ति सूत्र के गुणकरणपत्ति शब्द का अर्थ है १, तथा  
एक 'अस्ति' का रूप हटकर 'अस्तेभ्यः' इस व्याकरणसूत्र से दूसरा 'भू' रूप होना रूप उपमर्द २,  
'अधिप्राप्तिं कुलं' इत्यादिक में 'र्ण' के दीर्घ का ह्रस्व हो जाना हास ३, एवं 'नीहारः' इत्यादिक  
में 'नि' इस मय्व हकार का शीर्ष स्वर हो जाना रूप वृद्धि ४, तथा अन् बाहु के प्रथमपुरुष के  
द्विवचन के 'स्त' इस रूप में लुप्त होना रूप लेश ( ५ ), यह अस्ति का विकार है । 'भगवद्भिह' इत्यादिकों में आगमादिकों का सम्बन्ध होना अर्थात् प्रकृति अथवा प्रत्यय का आगमरूप श्लेष ( ६ ),  
ये उपर्युक्त सम्पूर्ण व्याकरणानुसार विशेष ही विकार हैं और यहां आदेश कहते हैं । ये उपर्युक्त  
गुणान्तरापत्ति आदि वर्णों में विकार हो सकने हैं तो ये ही वर्णविकार व्यवहार में कहे जाते हैं  
( अर्थात् पूर्वोक्त प्रकार से वास्तविक वर्णविकार न होने के कारण 'इ' का 'ब' होना यह वस्तुतः

इति एत एवादेशः, एत चेद्विकारा, उपपद्यन्ते तर्हि वर्णविकारा इति ॥ ५६ ॥

इत्यष्टादशभिः सूत्रैः शब्दपरिणामप्रकरणम् ।

ते विभक्त्यन्ताः पदम् ॥ ५७ ॥

यथादर्शनं विकृता वर्णा विभक्त्यन्ताः पदसञ्ज्ञा भवन्ति । विभक्तिद्वयी नामिकाख्यातिकी च, ब्राह्मणः पचतीत्युदाहरणम् । उपसर्गनिपातास्तर्हि न पदसञ्ज्ञा लक्षणान्तरं वाच्यम् इति ? शिष्यते च खलु नामिक्या विभक्तेरव्याहोपः तयोः पदसञ्ज्ञार्थमिति ॥ ५७ ॥

आदेश ही है, तथापि उसे सूत्रों के व्याकरणानुसार गुणान्तरापत्ति आदि से इ का यकार विकार है ऐसा वर्णविकार कहा जाय तो इसमें सिद्धांती को कोई आपत्ति नहीं है । ५६ ।

शब्दपरिणामप्रकरण समाप्त

( ५ ) शब्दशक्तिपरीक्षा प्रकरण

इस प्रकार इस प्रकरण में विस्तारपूर्वक वर्णों ( शब्द ) में अभिव्यक्ति को सिद्ध करने के पश्चात् शब्द के प्रमाण होने में उपयुक्त होने के कारण यह का निरूपण करते हुए सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—ते = वे वर्ण, विभक्त्यन्ताः = सुप् ( नाम ) तथा तिङ् ( धातु ) नाम की विभक्ति जिनके अंत में हो, पदम् = उसे पद कहते हैं ॥ ५७ ॥

भावार्थ—व्याकरणशास्त्र के अनुसार विकार को प्राप्त हुए जिनके अंत में सुप् सु भी नम् आदि कयवा तिङ्, ( तिप् तस्, क्षि आदि विभक्ति हों, उन वर्णों को पद कहते हैं । अर्थात् दो प्रकार की विभक्ति होती है । एक नाम ( प्रातिपदिक ) नाम से प्रसिद्ध नामिकी तथा दूसरी धातुसम्बन्ध रहनेवाली आख्यातिकी सञ्ज्ञा होती है । जैसे 'ब्राह्मण' यह नामिकी एवं 'पचति' यह आख्यातिकी सञ्ज्ञा होती है । अतः विभक्त्यन्त वर्ण पद होते हैं, यह सिद्ध होता है । ५७ ।

( ५७ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—प्रमाणों के अनुसार पूर्वोक्त गुणान्तरापत्ति आदिकों से आदेशरूप से विकार को प्राप्त वर्ण ( न कि प्रकृतिविकृतिरूप से क्योंकि वह पूर्वोक्त प्रकार से प्रमाण से बाधित है ) सुप्, तिङ् आदि विभक्ति जिनके अंत में हों, उन्हें पद कहते हैं जिसमें 'नामिकी' ( प्रातिपदिक संज्ञानामवाली ) एवं 'आख्यातिकी' धातुसम्बन्धवाली—ऐसी दो प्रकार की होती है । 'ब्राह्मणः', 'पचति' ये दोनों क्रम से जिनके उदाहरण हैं । यहाँ पर पूर्वपक्षी ऐसी संज्ञा करता है कि—'तब तो 'प्रादि' उपसर्ग तथा 'च' आदि निशानों का दूसरा लक्षण कहना होगा, क्योंकि उनके अंत में विभक्ति नहीं होती' । इस पूर्वपक्षी को शका का भाष्यकार समाधान देते हैं कि—'उपसर्ग तथा निपात इन दोनों में यह सञ्ज्ञा होने के लिये उनके अंत में रहनेवाली विभक्ति का 'अव्ययान्नलोपः' अव्ययों से विभक्ति का लोप होना है, ऐसा व्याकरण में अनुशासन ( उपदेश ) किया है 'यदि 'च', 'प्र' इनके प्रयोगकाल में उक्त अनुशासन के अनुसार विभक्ति नहीं रहती तो उसकी पदसंज्ञा भी नहीं होगी'—ऐसी पूर्वपक्षी आपत्ति दे तो इसके निरासार्थ भाष्यकार आगे कहते हैं कि—पद से ही अर्थ का ज्ञान होता है—यह अव्ययों को पद कहने का प्रयोजन है, क्योंकि 'नापदं प्रयुंजीत' बिना पद के शब्द का प्रयोग न करे ऐसा बिना संज्ञा के अर्थबोध होने का निषेध करनेवाला शास्त्र इस विषय में प्रमाण है । ५७ ।

पदेनार्थसम्प्रत्यय इति प्रयोजनम्, नामपदं चाधिकृत्य परीक्षा, गौरिति पदं खल्विदमुदाहरणम्—

तदर्थं व्यक्त्वाकृतिजातिसन्निधानुपचारात्संशयः ॥ ५८ ॥

अविनाभाववृत्तिः सन्निधिरिति । अविनाभावेन वर्तमानासु व्यक्त्वाकृतिजातिषु गौरिति प्रयुज्यते, तत्र न ज्ञायते किमन्यतमः पदार्थ इति सर्व ? इति ॥५८॥

शब्दस्य प्रयोगसामर्थ्यात् पदार्थावधारणं तस्मात्—

यावद्व्यक्त्यागपरिग्रहसङ्ख्यावृद्ध्यपचय-वर्णसमासानुबन्धानां

व्यक्त्यानुपचाराशक्तिः ॥ ५९ ॥

( इस प्रकार के नाम तथा धातु ऐसे दो प्रकार के पदों में से प्रथम नाम पदों को लेकर सूत्रकार परीक्षा करते हैं इस आशय से भाष्यकार अग्रिम सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हैं कि )—नामपद को उद्देश्यकर परीक्षा ( विचार ) की जाती है, जिसका 'गौः' यह पद उदाहरण है उसके अर्थ में

पदपदार्थ—व्यक्त्यकृतिजातिसन्निधौ = गौशरीररूप व्यक्ति, गौ का गल,बलादि आकार तथा गौओं में वर्तमान गोत्वजाति के समीप रहने पर, उपचारात् = व्यवहार होने के कारण, संशयः = गोपद का अर्थ व्यक्ति है, आकार है अथवा जाति—यह सन्देह होता है ॥ ५८ ॥

भावार्थ—जब व्यवहारकाल में यह 'गौः' है, यह 'घट' है ऐसा शब्द प्रयोग किया जाता है, तो उस गौ अथवा घट में व्याप्ति से वर्तमान गौ शरीर तथा घट स्वरूप व्यक्ति एवं उनके गल का केवल, पुच्छ तथा मोटे घेरेवाला इत्यादि आकार तथा सम्पूर्ण गौ तथा घट व्यक्तियों में वर्तमान गोत्व तथा घटत्व नाम की जातियों के वर्तमान होने का कारण यह गौ तथा घट का शरीररूप व्यक्ति अथवा उन दोनों का आकार अथवा उनमें वर्तमान गोत्व, घटत्वादि जाति ही गौ तथा घट का शब्द अर्थ है यह सार्थ ज्ञान नहीं होता । अतः पद का व्यक्ति, आकार अथवा जाति इन तीनों में से कौन अर्थ है यह संशय होता है ॥ ५८ ॥

( ५८ वें सूत्र को व्याख्या करते हुए भाष्यकार सूत्र के सन्निधि शब्द का अर्थ कहते हैं कि )—सूत्र में 'सन्निधि' इस पद का अर्थ है 'अविनाभाव' ( व्याप्यव्यापक ) वृत्तिरूप ( सम्बन्ध ) । 'पद' का और पदार्थों का क्या सम्बन्ध है ? ऐसी शिष्यों की जिज्ञासा के निरास के लिये भाष्यकार कहते हैं कि व्याप्य तथा व्यापकरूप सम्बन्ध में रहनेवाले पदार्थों की व्यक्ति ( स्वल्प ), आकार तथा जातियों में 'गौः' है इत्यादि शब्द का प्रयोग किया जाता है अतः इन तीनों में से गौ पद का अर्थ कोई एक ही पद का वाच्य अर्थ है अथवा तीनों सम्पूर्ण पद के अर्थ होते हैं ॥ ५८ ॥

( ऐसा संशय होने पर प्रथम केवल व्यक्ति ( पदार्थ के स्वरूप ) सत्ता, रूप में पद की शक्ति है ऐसा माननेवालों के मन के पूर्णपक्षी के सूत्र का अवतरण भाष्यकार ऐसा देते हैं कि )—'गौ' आदि शब्दों के सामर्थ्य से गौ आदि पदों के अर्थों का निश्चय किया जाता है इस कारण—

पदपदार्थ—यावद्व्यक्त्यागपरिग्रहसङ्ख्यावृद्ध्यपचयवर्णसमासानुबन्धानां = 'या' यह शब्द, समुदाय, त्याग, परिग्रह ( स्वीकार ), संख्या, वृद्धि ( बढ़ना ), अपचय ( घटना ), समास ( सम्बन्ध ), अनुबन्ध ( समान उत्पत्ति करना ), इनके व्यक्त्यानुपचारात् = व्यक्तियों में व्यवहार होने से, व्यक्ति = व्यक्ति ( गौ आदि शरीररूप ) ही गौ पद का अर्थ है । ५९ ॥

भावार्थ—गौ आदि व्यक्ति अनेक होने के कारण 'जो गौ वैठी है' इत्यादि व्यवहार में या

व्यक्तिः पदार्थः, कस्मान् ? याशब्दप्रभृतीनां व्यक्तावुपचारात् । उपचारः प्रयोगः ।

या गौस्तिष्ठति या गौर्निपण्णेति, नेद वाक्यं जातेरभिधायकमभेदान् । भेदान् द्रव्याभिधायकम् । गवां समूह इति भेदाद् द्रव्याभिधानम्, न जातेरभेदान् ।

चैद्याय गां ददातीति द्रव्यस्य त्यागो न जातेरमूर्त्तत्वात्, प्रतिक्रमानुकमानुपपत्तेश्च ।

परिग्रहः—स्वत्वेनाऽभिसम्बन्धः कौण्डिन्यस्य गौर्ब्राह्मणस्य गौरिति, द्रव्याभिधाने द्रव्यभेदान् सम्बन्धभेद इति उपपन्नम्, अभिज्ञा तु जातिरिति ।

शब्दों के प्रयोग होने से, १, तथा गौओं के समूह को लेकर होने से २, एवं 'चैद्य को गौ देता है' इस व्यवहार में गौरूप व्यक्ति का दान ३, तथा परिग्रह ( स्वीकार करना ) में व्यक्तिओं का हो होने के कारण ४, 'दश गौ है' इत्यादि प्रयोग से संख्या वा व्यक्ति में हो रहने के कारण ५, 'गौ बद्ध गई है' आदि व्यवहार में उसके शरीर के अवयवों का बंधना रूप वृद्धि ६, ऐसे ही शरीर के अवयवों का घटनः अपचय ७, तथा 'श्वेत गौ है' इत्यादि प्रयोग से रूप नामक गुण का आश्रय गौ रूप व्यक्ति के होने ८, 'गौ सुख में है' आदि व्यवहार के कारण स्वरूप गुण का सम्बन्धरूप समाप्त ९, एवं 'गौ चञ्चु के को बियाती है' इत्यादि व्यवहार से बछड़ेरूप व्यक्ति को हो उत्पत्ति होने के कारणरूप अनुबन्ध १०, का भी व्यक्तिओं में व्यवहार सत्सार में होता है । अतः व्यक्ति ही गौ आदि स्वरूप गौपद का अर्थ है न कि आकार अपवाद जाति ऐसा व्यक्तिवादी पूर्वपक्षी का आशय है ॥ ५९ ॥

( ५९ में सूत्र को माध्यकार व्याख्या करने हैं कि )—'गौ आदि व्यक्ति रूप पदार्थ ही गौ आदि शब्दों का अर्थ है' । ( प्रश्न )—किस कारण ? ( उत्तर )—सूत्र में कहे हुए या शब्द से लेकर अनुबन्ध तक कहे हुए दस प्रयोग ( व्यवहार ) गौरूप व्यक्ति में उपचार से होते हैं । वहाँ उपचार शब्द का अर्थ है—शब्द का प्रयोग करना । ( १ ) क्योंकि 'जो गौ बैठी है, अर्थात् अच्छी तरह बैठी है' इत्यादि वाक्यों से गौओं में वर्तमान 'गौत्व' नामक जाति नहीं कही जाती, क्योंकि जाति तो एक ही है । अर्थात् जाति के एक होने से 'जो-जो' यह विशेषण अवर्थ हो जायगा और भेद को लेकर 'जो-जो गौ' ऐसा व्यक्ति में ही प्रयोग हो सकता है । ( २ ) 'गौओं का समूह' इस व्यवहार में भी व्यक्तिओं के भिन्न होने के कारण गौरूप द्रव्य ( व्यक्ति ) ही कही जाती है, जाति एक होने के कारण उसका संसृत्राय यह व्यवहार नहीं हो सकेगा । ( ३ ) 'चैद्याय गां ददातीति' इत्यादि वाक्यों में गौरूप व्यक्ति का ही त्यागरूप दान कहा जाता है, न कि गौस्वरूप जाति का, क्योंकि जाति तो मूर्तिवाली न होने के कारण अवयव-होन होने से उसका दान नहीं हो सकता तथा गौत्व जाति का वियोग तथा संयोग भी उक्त कारण से नहीं हो सकेगा । ( ४ ) अपना यथार्थ संबंध व्यक्ति से ही हो सकता है जाति से नहीं । इस कारण स्वत्वसम्बन्धरूप परिग्रह ( दान लेना ) भी व्यक्ति को ही कहता है न कि जाति आदि आकार की तथा 'कौण्डिन्य नामक ब्राह्मण की गौ है' 'यह एक ब्राह्मण की गौ है' इत्यादि शब्द प्रयोग में भी गौ व्यक्तियों के जनेक होने से सम्बन्ध है यह कष्टमकत है, क्योंकि कौण्डिन्य तथा ब्राह्मणकी जो गौ भिन्न-भिन्न हैं उनका कौण्डिन्यादिकों से भिन्न-भिन्न सम्बन्ध हो सकता है और ( गौत्व ) जाति के एक होने से भिन्न-भिन्न सम्बन्ध न हो सकेगा ।



सङ्ख्या, दश गावो विंशतिर्गाव इति मित्रं द्रव्यं सङ्ख्यायते, न जातिरभेदादिति ।

वृद्धिः कारणवतो द्रव्यस्यावयवोपचयः, अवर्द्धत गौरिति, निरवयवा तु जातिरिति, एतेनापचयो व्याख्यातः ।

वर्णः—शुक्ला गौः कपिला गौरिति, द्रव्यस्य गुणयोगो न सामान्यस्य ।

समासः—गोहितं गोसुखमिति द्रव्यस्य सुखादियोगो न जानेरिति ।

अनुबन्धः—सरूपप्रजननसन्तानो गौर्गा जनयतीति, तदुत्पत्तिधर्मत्वाद् द्रव्ये युक्तं न जातौ विपर्ययादिति द्रव्यं व्यक्तिरिति हि नार्थान्तरम् ॥ ५६ ॥

अस्य प्रतिषेधः—

न तदनवस्थानात् ॥ ६० ॥

( ५ ) 'दस गौ है', 'जोन गौ है', इत्यादि प्रयोग में मित्र-मित्र गौ व्यक्तियों को गणना भी जानी है गोत्व जाति के एक होने से उसकी दस-बीस यह संख्या नहीं हो सकती । ( ६ ) कारण ( अवयव ) वाला गो शरीर व्यक्तिरूप द्रव्य ही दाध-पैर आदि अवयवों के बढ़ने के कारण 'गौ मोटी हो गई है' ऐसा व्यवहार व्यक्ति में ही होना है, क्योंकि उसमें अवयव हो सकते हैं 'गोत्व' जानि तो अक्षरपरहित है अर्थात् जानि का तो दाध-पैर आदि अवयव है नहीं, अतः वृद्धि होना । ( ७ ) इससे अवयवों का हास ( घटना ) भी उक्त प्रकार से जो व्यक्ति में हो सकता है न कि जाति के । यह भी इसी दृष्टि से कहा गया । ( ८ ) यह भी तो है, यह कपिला गौ है, इत्यादि प्रयोग भी गौ व्यक्तिरूप द्रव्यों में ही श्वेन आदि रूप गुणों का सम्बन्ध बोध कराता है और जाति पदार्थ में गुण न रहने के कारण गोत्व जाति नहीं हो सकती, अतः यहाँ गौ वर्ण है । ( ९ ) 'गौ का हित है, वह सुखी है' इत्यादि प्रयोग में शुक्रादि गुणों का सम्बन्ध भी गौ आदि व्यक्तियों में ही होना है न कि एक होने के कारण जाति में, अतः सम्बन्धरूप समासरूप । ( १० ) गौ बछड़े को उत्पन्न करने ही ( बियाती है ) आदि प्रयोग में अपने स्वरूप के समान संतान को उत्पन्न करना रूप अनुबन्ध भी बहुवचनरूप व्यक्ति के उत्पत्तिधर्म के आधार होने के कारण व्यक्ति में ही हो सकता है, जानि तो इसके विपरीत नित्य होने से उसमें उक्त अनुबन्ध नहीं हो सकता । इससे निश्चय होता है कि गौ आदि व्यक्ति ही गो आदि पदों का अर्थ है । दूसरा गो का आकार अथवा गोत्व जानि इन दो में से कोई भी शब्द का अर्थ नहीं है । ५९ ।

( व्यक्ति, जाति तथा आकार तीनों ही गुण तथा प्रधानरूप से गौ आदि पदों का अर्थ होता है, ऐसे आगे कह जाने वाले सिद्धान्तों के संत से उपयुक्त केवल गौ व्यक्ति ही गौ शब्द का अर्थ है, ऐसे पूर्वपक्षों के मत का खण्डन करनेवाले सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—इस व्यक्तिवाद का निषेध इस प्रकार है—

पदपदार्थ—न = नहीं है, केवल व्यक्ति, पदार्थ, तदनवस्थानात् = उस व्यक्ति के स्थिर न होने के कारण ॥ ६० ॥

भाषार्थ—ऊपर ५९ में सूत्र में कोई हुए 'गौ' शब्द समूह आदि से जो युक्त होता है वही गौ शब्द का अर्थ है । 'जो गौ बैठी है' इत्यादि व्यवहारों में केवल गौ स्वरूप व्यक्ति ही उनमें वर्तमान गोत्व जाति तथा अर्थ को छोड़कर कही जाती है । किन्तु गोत्व जातिवाला गो व्यक्ति

न व्यक्तिः पदार्थः । कस्मान् ? अनवस्थानात् । या शब्दप्रभृतिभिर्गो विशेष्यते स गोशब्दार्थो या गोस्तिष्ठति या गौर्निपण्येति, न द्रव्यमात्रमवशिष्टं जात्या विनाऽभिधीयते । किं तर्हि ? जातिविशिष्टम् । तस्मान्न व्यक्तिः पदार्थः । एवं समूहादिषु द्रष्टव्यम् ॥ ६० ॥

यदि व्यक्तिः पदार्थः कथं तर्हि व्यक्ताद्युपचार इति ? निमित्तादतद्भावेऽपि तदुपचारः । दृश्यते खलु—

सहचरणस्थानतादर्थ्यवृत्तमानधारणसामीप्ययोगसाधनाधिपत्येभ्यो ब्राह्मणमञ्चकटराजमकुचन्दनगङ्गाशाटकाभ्युपेतद्भावेऽपि तदुपचारः ॥ ६१ ॥

'गौ' शब्द से नहीं कही जाती है, इस कारण केवल गोस्वरूप व्यक्ति ही 'गौ' इस शब्द का अर्थ नहीं हो सकता । ६० ॥

( ६० वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—गौ स्वरूप व्यक्ति हो केवल 'गौ' इस शब्द का अर्थ नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—व्यक्ति के स्थिर न होने के कारण । पूर्वसूत्र में 'या' शब्दसमूह आदिकों से जो युक्त हो वही 'गौ' शब्द का अर्थ है । जो गौ 'बैठी' है, खड़ी है, जो गौ घुस से अच्छी तरह बैठा है इत्यादि व्यवहार में केवल गौरूपद्रव्य व्यक्ति विना गोत्व जाति के नहीं कही जाती है, क्योंकि उन्हींसे अन्धादिकों के खड़े न होना आदि का बोध नहीं होता है वह हाँगा ( प्रश्न ) तब गौ शब्द से किसका ज्ञान होता है ? ( उत्तर )—गोत्व जाति से युक्त गौरूप व्यक्ति 'गौ' इस शब्द से कही जाती है, इस कारण 'गौ' इस शब्द का केवल गोस्वरूप व्यक्ति अर्थ नहीं है अर्थात् गौ शब्द की गोत्वजाति में शक्ति है व्यक्ति का व्याप्ति ज्ञान से लाभ होता है । इसी प्रकार 'गौओं का समूह' आदि में भी अन्धादि समूह का बोध न होने के कारण गोत्व जातियुक्त गौ व्यक्तियों के ही समुदाय का बोध होता है यह स्वयं जान लेना चाहिये ।

इस जातिविशिष्ट व्यक्ति में शब्द की शक्ति मानने वाले सिद्धान्तों के मत पर पुनः व्यक्तिवाद का कक्षेप दिखाकर व्यक्ति में शब्द के अर्थ के प्रयोग का बोज दिखलाते हुए अधिमसूत्र का भाष्यकार अन्तरण दिखाते हैं कि—यदि सिद्धान्तों के कथन के अनुसार गौ स्वरूप व्यक्ति 'गौ' इस शब्द का अर्थ नहीं है तो 'गौ बैठी है, खड़ी है' इत्यादि गौ व्यक्ति में व्यवहार कैसे होत है ? ऐसे केवल व्यक्तिवादों के प्रश्न का यह समाधान है कि—आगे के सूत्र में दिखाये जायेवाले 'साथ में रहना' इत्यादि कारण से गौ शब्द का जो व्यक्ति अर्थ न होने पर भी व्यक्ति में प्रयोग किया जाता है । क्योंकि यह देखने में आता है—

पदपदार्थ—सहचरणस्थानतादर्थ्यवृत्तमानधारणसामीप्ययोगसाधनाधिपत्येभ्यः = सहचरण ( साथ में रहना ), स्थान, तादर्थ्य ( उसके लिये होना ), वृत्त ( आचरण ), धारण ( तौल ), समाप होना, योग ( सम्बन्ध ), साधन ( कारण ) तथा आधिपत्य ( स्वामी होना ), इन निमित्तों से, ब्राह्मणमञ्चकटराजमकुचन्दनगङ्गाशाटकाभ्युपेतम् = ब्राह्मण, मञ्च ( कुर्सी ), कट ( खटार्ह ), राजा, सप्त, चन्दन, गङ्गा, शाटक ( साड़ी ), अत्र तथा मनुष्यों में कम से, अतद्भावे अपि = ब्राह्मणादिकों के यष्टि न होने पर भी, तदुपचारः = यष्टि, छड़ी का भोजन कराना इत्यादि प्रयोग में यष्टि ( छड़ी ) के

अतद्भावेऽपि तदुपचार इति—अनच्छन्दस्य नेन शब्देनाभिधानमिति ।

सहचरणात्—यष्टिकां भोजयेति, यष्टिकासहचरितां प्राक्षणोऽभिधीयत इति ।

स्थानात्—मञ्चाः क्रोशन्तीति मञ्चस्थाः पुरुषा अभिधीयन्ते ।

तादर्थ्यात्—करार्थेषु वीर्येषु व्यूह्यमानेषु कटं करोतीति भवति ।

वृत्ताद्—यमो राजा कुवेरो राजेति तद्वद्वर्त्तने इति ।

मानाद्—आढकेन मिताः मत्तवः आढकमत्तव इति ।

धारणात्—तुलायां धृतं चन्दनं तुलाचन्दनमिति ।

सामीप्याद्—गङ्गायां गावश्चरन्तीति देशोऽभिधीयते सन्निकृष्टः ।

योगात्—कृष्णेन रागेण युक्तं शाटकः कृष्ण इत्यभिधीयते ।

साथ रहने के कारण ( वस्तुतः साक्ष्य छोड़ न होने पर भी ) प्राक्षणदिकों में छोड़ी आदि का व्यवहार होता है । ६२ ॥

**आवार्थ—**यद्यपि गो आदि शब्दों का केवल व्यक्ति अर्थ नहीं है, तथापि साथ में रहना आदि कारणों से व्यक्ति के पदार्थ न होने पर भी उसमें व्यवहार किया जाता है, जो गौण है क्योंकि वस्तुतः केवल व्यक्ति पद का अर्थ नहीं है। जैसे 'छड़ी को भोजन कराओ', 'कुर्सी चिह्नाती है'। यमे व्यवहार में छोटी के साथ रहने से छोटी लिये वृद्ध प्राक्षण तथा कुर्सी पर बैठे हुए मनुष्य चिह्नात है। इस कारण वस्तुस्थिति वस्तुतः है इसादि सहचरण आदि निमित्तों को लेकर ही 'यष्टि' शब्द को प्राक्षण और 'मंच' शब्द का अर्थ कुर्सी पर बैठे हुए मनुष्य लिये आने है। अतः केवल व्यक्तियों में शब्द के अर्थ का व्यवहार गौण है न कि वास्तव में यह भिन्न होता है । ६१ ॥

( ६१ वें सूत्र की व्याख्या करने हुए भाष्यकार सूत्र के 'अनच्छावेऽपि तदुपचार' इस अतिम प्रतिष्ठावाक्य का अर्थ करने है कि )—ओ उस शब्द से नहीं कहा जाता, उसका उस शब्द से बहना ही तद्भाव न होने पर भी उसका व्यवहार होता है, इस वाक्य का अर्थ है : जिसमें ( १ ) सहचरण ( साथ में रहना ) से—'यष्टि ( छोड़ी ) को 'भोजय' ( भोजन कराओ )' । इस व्यवहार में छोड़ी लिया हुआ वृद्ध प्राक्षण गौणरूप अर्थ है। ( २ ) स्थान से—जैसे 'मंचाः' ( कुर्सी ) 'क्रोशन्ति' ( चिह्ना रही हैं ) । इस प्रयोग में मंच पर बैठे हुए मनुष्यों का गौणरूप अर्थ है। ( ३ ) तादर्थ्य ( उसके लिये होना ) से—जैसे चटार्थ तैयार करने के लिये वीरण ( चटार्थ को मोकों ) के जुनार होने रहने 'कट' चटार्थ तैयार करता है—यह चटार्थरूप पदार्थ गौण है। क्योंकि चटार्थ के तैयार होने के लिये उसकी सीकें जुनी जाती हैं। ( ४ ) वृत्त ( आचरण ) से—जैसे वह राजा साक्षात् यमस्वरूप है, वह राजा प्राक्षान् कुवेर है आदि प्रयोगों में राजा में यम के समान क्रूरता तथा धनसंपत्ति होना रूप वृत्त होने के कारण राजा यम है, कुवेर है आदि गौण अर्थ होता है। ( ५ ) मान ( माप )—जैसे जूँया माम की तोल से तोलने हुए सगुभों को 'आढकमत्त' अर्थात् सत्त ऐसा कहना गौण है। ( ६ ) धारणात् ( धारण करने ) से—जैसे तोल पर चढ़ाया हुआ चन्दन 'तुलाचन्दन' है ऐसा कहना गौणरूप अर्थ है। ( ७ ) समीप होना—जैसे 'गंगा में गौ चरती है' इसादि प्रयोग में गंगा के समीप का देश कहा जाता है। क्योंकि उसी पर गौ चरती है, न कि गंगारूप जल में। अतः देशरूप अर्थ गौण है न कि मुख्य। ( ८ ) योग ( सम्बन्ध ) से—जैसे 'काले रंग में रंगी हुई छड़ी काली है' इस व्यवहार में काली छोड़ी को 'केवल काला है' ऐसा कहना काले रंग के सम्बन्ध से गौण है

साधनात्—अन्नं प्राणा इति ।

आधिपत्यात् = अयं पुरुषः कुलम् अयं गोत्रमिति । तत्रायं सहचरणाद्योगाद् वा जातिशब्दो व्यक्तौ प्रयुज्यत इति ॥ ६१ ॥

यदि गौरित्यस्य पदस्य न व्यक्तित्वः, अस्तु तर्हि—

आकृतिस्तदपेक्षत्वात् सत्त्वव्यवस्थानसिद्धेः ॥ ६२ ॥

आकृतिः पदार्थः । कस्मान् ? तदपेक्षत्वात् सत्त्वव्यवस्थानसिद्धेः । सत्त्वावयवानां तदवयवानां च नियतो व्यूह आकृतिः तस्यां गृह्यमाणायां सत्त्वव्यव-

न किं मुख्यः । ( ९ ) साधन (निमित्त) से—जैसे 'प्राण अन्न है' इस प्रयोग में अन्न के कारण प्राणों की रक्षा होने से प्राणों को अन्न कहना निमित्तता को लेकर गौण प्रयोग होता है । ( १० ) आधिपत्य (स्वामी होने) से जैसे—'यह अनुप्य कुल है, यही गोत्र है' इत्यादि व्यवहार में गृहस्थी के मुख्य बृह के लिये यही कुल है तथा गोत्र है, ऐसा व्यवहार स्वामी होने से गौण होता है, क्योंकि वस्तुतः वह बृह पुरुष गोत्र अथवा कुल नहीं है । ऐसा होने के कारण गौ आदि अवयवक आशब्द उपर्युक्त साथ में रहना अथवा व्यक्ति में जानि का सम्बन्ध होने के कारण गौण प्रयोग होता है, वास्तविक नहीं । अतः केवल व्यक्ति पदार्थ है यह मत असंगत है । ६१ ॥

(यदि जातिविशिष्ट व्यक्ति पद का अर्थ माना जाय तो गौरव तथा केवलव्यक्ति के स्थिर न होने के कारण पदार्थ मानना भी असंगत है तब गौ के गलकवल, पुच्छ इत्यादि आकार ही को गौ शब्द का अर्थ मान लेंगे । इस आशय के केवल आकार को ही पद का अर्थ माननेवाले पूर्वपक्षी के मत के सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—यनि 'गौः' इस पद का गौरव्य व्यक्ति अर्थ नहीं है, तो—

पदपदार्थ—आकृतिः = पदार्थ का आकार ( पद का अर्थ हो ), तदपेक्षत्वात् = आकार की अपेक्षा करने के कारण, सत्त्वव्यवस्थानसिद्धेः = गौ आदि प्राणियों की स्थिति (स्वरूप) की सिद्धि होने से । ६२ ।

आवार्थ—गौ आदि प्राणियों ( जीवों ) के गलकवल आदि अवयव तथा उनके भी पुच्छ के अन्त में केश से भरा होता आदि अवयवों की विशेष रचना आकार कहानी है, जिसको लेकर ( जानने से ) 'यह गौ है, यह अश्व है' इत्यादि प्राणियों की व्यवस्था होती है । बिना इस आकार के ज्ञान के गौ आदि विशेष प्राणियों का ज्ञान नहीं होता और आकार के ग्रहण से होता है । इस कारण गौ आदि शब्द गौ आदि के आकार ही को कहता है । अतः गौ आदि का आधार ही गौ आदि शब्दों का अर्थ है न कि जाति अथवा व्यक्ति का । ६२ ।

( ६२ में सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करने हैं कि )—गौ आदि का गलकवल आदि आकार ही गौ आदि शब्दों का अर्थ है । ( ग्रन्थ )—क्यों ? ( उत्तर )—गौ आदि प्राणियों की उनके उपर्युक्त आकारों को लेकर व्यवस्था ( नियम ) होने के कारण । गौ आदि प्राणियों के गलकवल, केशमय पुच्छ आदि अवयव तथा उनके भी अवयवों के निमित्त विशेष रचना को आकार कहते हैं । उस आकार का ज्ञान होने से 'यह गौ है, यह अश्व है', आदि व्यवहार सिद्ध होता है, न कि गौ आदिकों के आकार के ज्ञान के बिना । अतः जिस गौ आदि के उपर्युक्त आकार के ज्ञान से



स्थानं सिध्यति अयं गौरयमश्च इति, नागृह्यमाणस्याम् । यस्य ग्रहणान् सत्त्वव्य-  
वस्थानं सिद्ध्यति तं शब्दोऽभिधानुमर्हति सोऽस्याधे इति ।

नैतदुपपद्यते यस्य ज्ञान्या योगस्तत्र जातिविशिष्टमभिधीयते गौरिति । न  
चावयवव्यूहस्य ज्ञान्या धाराः । कस्य तद्धि ? नियतावयवव्यूहस्य द्रव्यस्य ।  
द्रव्यस्य । तस्मान्नाकृतिः पदार्थः ॥ ६२ ॥

अस्तु तर्हि जातिः पदार्थः—

व्यक्त्याकृतिमुक्तेऽप्यप्रसङ्गात् प्रोक्षणादीनां मृद्गवके जातिः ॥ ६३ ॥

जातिः पदार्थः । कस्मान् ? व्यक्त्याकृतिमुक्तेऽपि मृद्गवके प्रोक्षणादीनामप्रस-  
ङ्गादिति । गां प्रोक्ष्य गामानय गां देहीति नैतानि मृद्गवके प्रयुज्यन्ते । कस्मात् ?  
जानेरभावात् । अस्ति हि तत्र व्यक्तिः, अस्त्याकृतिः, यदभावात्तत्रासम्प्रत्ययः स  
पदार्थ इति ॥ ६३ ॥

‘यह गौ है, वह अश्व है’ ऐसा सिद्ध होता है, उस आकार को ही ‘गौ’ आदि शब्द कह सकना  
है । वह आकार इस गौ आदि शब्द का अर्थ है न कि जाति अथवा व्यक्ति । ( इस आकृतिवादी के  
मन या व्यक्तिवादी के मत से स्वतन्त्र भाष्यकार खण्डन करते हैं कि ) यह आकृति को शब्द का  
अर्थ मानना नहीं हो सकता, क्योंकि जिस गौ आदि व्यक्ति में ‘गोस्व’ आदि जाति का सम्बन्ध है,  
वही यहाँ गोत्वज्ञानियुक्त गौरूप व्यक्ति पदार्थ ‘गौ है’ ऐसे प्रयोग में कहा जाता है । उपर्युक्त भी  
अवयवसमूह रूप गौ के आकार में गोत्वजाति का सम्बन्ध नहीं है अर्थात् गोत्वजाति गौ के आकार में  
विशेषण नहीं है । ( प्रश्न ) किसमें गोत्वजाति का सम्बन्ध है ? ( उत्तर )—निश्चित गलकव-  
त्पाठरूप अवयवों का रचनावाले गौ व्यक्ति रूप द्रव्य में । इस कारण गौ आदिकों के गलकवत्पाठरूप  
रूप आकार गौ आदि शब्द के अर्थ नहीं हैं—यह सिद्ध होता है ॥ ६२ ॥

यदि गौ का आकार तथा जो व्यक्ति गौ शब्द का अर्थ नहीं है, तो गौओं में वर्तमान ‘गोस्व’  
न मर जाति ही गौ शब्द का अर्थ मान लेंगे, इस अशय के कारण जाति को गौ आदि शब्दों का  
अर्थ माननेवाले पूर्वपक्षों के सूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि ) यदि आकार और व्यक्ति  
शब्दों का अर्थ नहीं हो सकता तो जाति ( अनुगत गोस्वविधर्म ) को गौ आदि पद का अर्थ मानें—

पदपदार्थः—न्यक्त्वाकृतिमुक्तेऽपि = मृत्तिका के गौ में गौरूप व्यक्ति तथा गौ के गलकवत्पाठरूप  
आकार में युक्त होने पर भी, अप्रसङ्गात् = गति न होने के कारण, प्रोक्षणादीनां = अवयवपूर्वक  
जब वर्तमान प्रोक्षणा आदि शास्त्रोक्त कर्मों के, मृद्गवके = मृत्तिका को गौ में व्यक्ति जाति के गोस्वादि-  
रूप अनुगत धर्म ही गौ शब्द का अर्थ है । ६३ ॥

भाष्यार्थः—मिट्टी को गौ के गौरूप व्यक्ति तथा गौ के गलकवत्पाठरूप आकारों में युक्त होने  
पर म ‘गौ का प्रोक्षण करो, गौ का दान करो’ इत्यादि शास्त्रोक्त विधि के न होने के कारण  
गोस्वजाति ही गौ शब्द का अर्थ है । अर्थात् गोस्वजाति मिट्टी को गौ में न रहने के कारण गोस्वजाति  
ही गौ शब्द का अर्थ है न कि व्यक्ति अथवा गौ का आकार । ६३ ।

६३ के सूत्र का पूर्वपक्षिमत से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि ) गौ आदि पद का गोस्व  
आदि जाति ही अर्थ है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर ) गोस्व व्यक्ति का स्वरूप तथा गौ का  
आकार मिट्टी को गौ में रहने पर भी मृत्तिका को गौ में शास्त्रोक्त प्रोक्षण, दान आदि कर्मों के न

नाकृतिव्यक्त्यपेक्षत्वाज्जात्यभिव्यक्तेः ॥ ६४ ॥

जातेरभिव्यक्तिराकृतिव्यक्ती अपेक्षते। नागृह्यमाणायामाकृतौ व्यक्तौ जाति-  
मात्रं शुद्धं गृह्यते, तस्मान्न जातिः पदार्थ इति ॥ ६४ ॥

न च पदार्थेन न भवितुं शक्य, कः खल्विदानीं पदार्थ इति ?—

व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः ॥ ६५ ॥

तुशब्दो विशेषणार्थः । किं विशिष्यते ? प्रधानाङ्गभावस्यानियमेन पदार्थत्व-

प्राप्त होने से 'गौ का प्रोक्षण करो, गौ का दान करो'—इस वाक्य में प्रोक्षण तथा दान के विधान करनेवाले व्यवहार मृत्तिका के गौ में नहीं किये जाते । ( प्रश्न )—क्यों मृत्तिका के गौ का प्रोक्षण, दान आदि नहीं होता ? ( उत्तर )—मृत्तिका के गौ में गोत्वजाति के न रहने से । उस मृत्तिका को गौ में गौ व्यक्ति का स्वरूप तथा मलकवत्तादि गौ का आकार भी है अतः जिस गोत्वजाति के न रहने के कारण को प्रोक्षण करो, दान करो आदि प्रयोग से मृत्तिका के गौ का दान नहीं होता अर्थात् मृत्तिका के गौ का लोभ प्रोक्षण तथा दान नहीं करते अतः 'गोत्व' आदि जाति ही गोपद का अर्थ है वह सिद्ध होता है ॥ ६४ ॥

इस जातिवादी के मत का आकृतिवाद के पक्ष से सिद्धान्ती खण्डन करते हैं

पदपदार्थ—न = नहीं, आकृतिव्यक्त्यपेक्षत्वात् = व्यक्ति तथा आकार को अपेक्षा करने में, जात्याभिव्यक्तिः = गोत्वादि जाति के प्रकट होने के कारण । ६४ ॥

अन्वयार्थ—पूर्वसूक्त जातिवादी के मत का आकृतिवादों के मत से निरास करते हुए सूचकार का यह कहना है कि—गोत्वादि जाति का होना व्यक्ति तथा गौ के आकार के ऊपर निर्भर है । अतः बिना व्यक्ति का रूप तथा उसके आकार के गोत्व जाति का होना असम्भव है । अतः गोत्वादि जातिपद का अर्थ नहीं हो सकता ॥ ६४ ॥

( ६४ में आकृतिवादी के मत से जातिवादी के मत का खण्डन करनेवाले सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि —गोत्वादि जाति का सिद्ध होना गौ के व्यक्तिरूप तथा उसके मलकवत्तादि आकार इन दोनों को आवश्यकता रखता है । क्योंकि बिना उपरोक्त गौ के आकार तथा गौ के स्वरूप के ज्ञान हुए केवल 'गोत्व' जाति का ज्ञान नहीं होता । इस कारण गोत्वादि जाति गौ आदि शब्दों का अर्थ नहीं हो सकता । अर्थात् पद के अर्थ में जाति मुख्य नहीं है किन्तु आकार ही प्रधान होता है, क्योंकि व्यक्ति स्वरूप आकार में विशेषण होता है कारण यह कि व्यक्ति से विशेषरूप को प्राप्त आकार ही उस व्यक्ति में जाति को निश्चय करता है अतः आकृति ही प्रधान होता है । इसी कारण पहले प्रथम वर्गवा खण्डन किया गया है । ६४ ॥

अतः केवल आकार, व्यक्ति तथा जाति में पद की अर्थनोपक शक्ति है, ऐसे तीनों मतों का खण्डन करने के पश्चात् व्यक्ति, आकृति एवं जाति तीनों को पद का अर्थ माननेवाले सिद्धान्ती के सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं )—अर्थात् व्यक्ति, आकार तथा जाति इन तीनों में से एक ही व्यक्ति, आकृति अथवा जाति को पद कहना है यह निश्चय नहीं है । ऐसा कहनेवाले अनियम को माननेवाले सिद्धान्ती के मत से सूचकर अवतरण देते हैं कि )—गौ आदि पदों का कोई अर्थ हो नहीं है ऐसा तो नहीं हो सकता तो अब कौन गौ आदि पदों का अर्थ है ? ऐसे प्रश्न पर—

पदपदार्थ—व्यक्त्याकृतिजातयस्तु = किन्तु व्यक्ति, आकार एवं जाति ये तीनों, पदार्थः = गौ आदि पदों का अर्थ है । ६५ ॥

१६ न्या०

मिति । यदा हि भेदविवक्षा विशेषगतिश्च, तदा व्यक्तिः प्रधानमङ्गं तु जात्या-  
कृती । यदा तु भेदोऽविवक्षितः सामान्यगतिश्च, तदा जातिः प्रधानमङ्गं तु  
व्यक्त्याकृती । तदेतद्वहुलं प्रयोगेषु । आकृतेस्तु प्रधानभाव उत्प्रेक्षितव्यः ॥६५॥

कथं पुनर्ज्ञायते नाना व्यक्त्याकृतिजातय इति ? लक्षणभेदात् । तत्र तावत्—  
व्यक्तिगुणविशेषाश्रयो मूर्तिः ॥ ६६ ॥

भाषार्थ—केवल आकार व्यक्ति तथा जाति के पूर्वोक्त प्रकार से पदार्थ न होने के कारण व्यक्ति, आकृति तथा जाति तीनों ही एक को प्रधान तथा और दो को गुण ( अंग ) मानकर गौ आदि पदों का अर्थ होता है, ऐसा सिद्धान्तों का आशय है । इस सिद्धान्त का विस्तार से तात्पर्यटीका में स्पष्टरूप से वर्णन किया है कि हम जैवार्थियों के मत में व्यक्ति, आकृति तथा जाति ये तीनों होने आदि पदों का अर्थ है । जिसमें तीनों में से कहीं एक व्यक्ति आदि प्रधान तथा आकारादि दो गुण ( अंगप्रधान ) होते हैं—यह स्पष्ट अर्थ है ॥ ६५ ॥

( ६५ में सूत्र की सिद्धान्तों के मत से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इस सूत्र में 'तु' यह शब्द विशेषणार्थक है अर्थात् विशेष विषय को सूचन करता है । ( प्रश्न )—क्या विशेष विषय सूचित होता है ? ( उत्तर )—व्यक्ति, आकृति तथा जाति इन तीनों में एक प्रधान होता है, दो गुण ( प्रधान ) नहीं होते हैं । इसका नियम न होते हुए तीनों पद के अर्थ होते हैं । क्योंकि जिस समय गौ आदि पदों का प्रयोग करनेवाले को भेद कहने की इच्छा होती है और पदप्रयोग से विशेष का ज्ञान होता है उस समय गौ आदि व्यक्ति का स्वरूप प्रधान होता है और बाकी के गौ का आकार तथा गोत्व जाति अंग होते हैं अर्थात् मुख्य नहीं होते । ( क्योंकि गोपद के प्रयोग करनेवाले उनके कहने की इच्छा नहीं है और उन दोनों विशेष व्यक्तिस्वरूप ज्ञान भी नहीं होता ) और जिस समय गौ आदि शब्द के प्रयोग करनेवाले को भेद कहने की इच्छा नहीं होती और सामान्यरूप से संसार के सम्पूर्ण गोव्यक्तियों का ज्ञान होता है, उस समय गोत्व जाति ही प्रधान होती है और गो व्यक्ति का स्वरूप और उसका आकार प्रधान नहीं होता । ऐसा संसार के बहुत से शब्दों के प्रयोग करने में देखा जाता है । आकृति किस व्यवहार में प्रधान होती है यह स्वयं जान लेना चाहिए जैसे 'अटे ( पिसान ) की गौ कन्ताओ' इस प्रयोग में केवल गौ का आकार ही मुख्य है व्यक्ति और गोत्व जाति प्रधान नहीं है ॥ ६५ ॥

( इस सिद्धान्त पर पूर्वपक्षी इस आशय से आक्षेप करता है कि व्यक्ति, आकृति तथा जाति ये तीनों भिन्न हैं इसमें ही क्या प्रमाण है ? इस अभिप्राय से अग्रिम व्यक्ति के लक्षण को कहनेवाले सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—( प्रश्न )—गौ आदि व्यक्ति, उसका आकार तथा गोत्व आदि जाति ये तीनों भिन्न हैं यह कैसे जाना जाता है ? ( उत्तर )—तीनों का लक्षण भिन्न-भिन्न होने से । उनमें से प्रथम—

पदप्रवच्य—व्यक्ति = जो चक्षु आदि इन्द्रियों से प्रत्यक्ष ज्ञान से प्रकट होती है, गुणविशेषा-  
श्रवः = जो रूपादि विशेष गुणों का जाहार होती है, मूर्तिः = परस्पर अवयवों के सम्बन्ध से प्रकट होती है ॥ ६६ ॥

भाषार्थ—व्यक्ति, आकृति तथा जाति ये तीनों भिन्न-भिन्न हैं, क्योंकि इन तीनों के लक्षण भिन्न-भिन्न हैं । व्यक्ति उसे कहते हैं जो चक्षु आदि इन्द्रियों से प्रत्यक्षरूप से जानी जाती है और जो सम्पूर्ण ही परमाणु आदि द्रव्य व्यक्ति ( इन्द्रियों से प्रत्यक्ष नहीं जाने ) से वे व्यक्ति नहीं कहे

व्यवयव इति व्यक्तिरिन्द्रियमाह्येति न सर्वं द्रव्यं व्यक्तिः । यो गुणविशेषाणां स्पर्शान्तानां गुरुत्वघनत्वद्रवत्वसंस्काराणामव्यापिनः परिमाणस्याश्रयो यथा-सम्बन्धं तद् द्रव्यं मूर्तिः, मूर्च्छितावयवत्वादिति ॥ ६६ ॥

आकृतिर्जातिलिङ्गाख्या ॥ ६७ ॥

यथा जातिर्जातिलिङ्गानि च प्रख्यायन्ते तामाकृतिं विद्यात् । सा च नान्या सत्त्वावयवानां तदवयवानां च नियताद् व्यूहादिति । नियतावयवव्यूहाः खलु सत्त्वावयवा जातिलिङ्गम्, शिरसा पादेन गामनुमिन्वन्ति । नियते च सत्त्वाव-

जाते ) तथा जो रूप, रस, गन्ध, शब्द, स्पर्श तथा गुरुत्व घनत्व, द्रवत्व, संस्कार इन विशेष गुण तथा अव्यापक परिमाण का भी यथासंभव आधार हो उसे परस्पर अवयवों के सम्बन्ध से युक्त होने के कारण मूर्ति कहते हैं, उसका नाम है व्यक्तिरूप पद का अर्थ । ६६ ॥

( ६७ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—बहु आदि इन्द्रियों से प्रत्यक्ष ज्ञान होने के कारण जो प्रकट होती है उसको व्यक्ति कहते हैं, सम्पूर्ण ही व्यक्तिस्वरूप जैसे परमाणु, आकाश इनका इन्द्रियों से ज्ञान न होने के कारण व्यक्ति नहीं कहते जो रूप सं लेकर स्पर्शपर्यन्त तथा गुरुत्व, घनत्व, द्रवत्व तथा वेगादि संस्कारों का एवं परम-महत् परिमाणदि रूप व्यापक परिमाणों को छोड़कर अव्यापक महत्परिमाण गुण का भी ( जिनने जिसमें हो सकें ) आधार हो उस द्रव्य का स्वरूप ( परस्पर अवयवों में सम्बन्ध से निमित्त होने के कारण ) मूर्तिमान कहते हैं, उसे व्यक्ति पदार्थ कहते हैं । ( किन्तु इस सूत्र के अर्थ में जातिक्कार शब्दा नहीं करते, क्योंकि उनका यहाँ पर ऐसा कहना है कि )—यहाँ पर अवयवों को नहीं हटाना है किन्तु जाति तथा आकृति शब्द से भिन्न व्यक्ति क्या है यह कहना है और यह व्यक्ति होती है जो न जाति है, न आकृति । उसीसे 'व्यक्तिगुणविशेषाश्रयामूर्तिः' इस सूत्र में सूत्रकार ने संग्रह किया है । इस सूत्र में विशेष गुण और उनके आधार का भी 'तत्' इस शब्द की लोपकर गुणविशेषाश्रय शब्द से ग्रहण किया जाता है इसमें गुणों से विशेष होने के कारण कर्मपदार्थ भी गुणविशेष इस शब्द से प्राप्त होता है और मूर्ति शब्द से द्रव्य लिये जाते हैं । ऐसा होने से वह व्यक्ति का लक्षण रूपादि गुण तथा आकाशादि द्रव्यों में भी संगत होता है अथवा गुण तथा विशेष पदार्थों के आवय ऐसा 'गुणविशेषाश्रयः' का अर्थ करने से उनका आश्रय द्रव्य होता है उसमें पूर्वोक्त अवयव सम्बन्ध रूप मूर्ति भी है ॥ ६७ ॥

क्रमप्राप्त आकृति का लक्षण सूत्रकार करते हैं—

पदपदार्थ—आकृतिः = आकार यह है, जातिलिङ्गाख्या = जिससे 'गोस्व' आदि गो और व्यक्तियों में रहने वाले जातिरूप अनुगत धर्म सिद्ध होता है वह गौ पृथिवी आदि व्यक्ति उस गौ आदि प्राणियों के हस्तपादादि अवयव तथा उनके भी नियमित शरीर रचना को छोड़कर दूसरी नहीं होती—ऐसी व्यक्ति ही गोस्व आदि जातियों को सिद्ध करती है ॥ ६७ ॥

( ६८ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जिससे गोस्व आदि जाति तथा सृष्ट्यवसायक हेतु की प्रसिद्धि होती है, उसे आकृति ऐसा कहते हैं और वह जाति का आधाररूप अभिन्नव्यक्ति जो उन प्राणियों के हस्तपादादि अवयव तथा उनके अंगुली आदि अवयव को नियमित ( उन-उन जीवों के शरीर में भिन्न-भिन्न वर्तमान ) रचना विशेष को छोड़कर दूसरी नहीं है, ऐसे नियमित अवयवों की रचनारूप गौ आदि प्राणियों के हस्तपादादि अवयव ही गोस्वादि जातियों के साथक अनुमानप्रमाण से सिद्ध होते हैं । जैसे सिर से, पैर से गौ का अनुमान किया जाता है कि गौ आदि



यवानां व्यूहे सति गोत्वं प्रख्यायत इति । अनाकृतिक्यङ्गव्यायां जानौ मृत्युवर्णं रजतम् इत्येवमादिभ्याकृतिनिवर्तते जहाति पदार्थत्वामिति ॥ ६७ ॥

समानप्रसवात्मिका जानिः ॥ ६८ ॥

या समानां वृद्धि प्रमूने भिन्नेर्वाधिकरणेषु यया बहूनीतरेतरतो न व्यावर्तन्ते योऽर्थोऽनेकत्र प्रत्ययानुवृत्तिनिमित्तं तत्सामान्यम्, यच्च केषाञ्चिदभेदं कुतश्चिद्भेदं करोतीति तत् सामान्यविशेषो जातिरिति ॥ ६८ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैः शब्दशक्तिपरीक्षाप्रकरणम् ।

इति वात्स्यायनीये न्यायभाष्ये द्वितीयअध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम् ।

समाप्रश्नायं द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

प्रणियों के अवयवों की रचना के नियमित होने से उन आकार तथा अवयव वाले संसार के सब गीतों में एक गोत्व जाति है ऐसा प्रसिद्ध होता है और जो व्यक्ति का स्वरूप उसके आकार से प्रकट नहीं होता जैसे मृत्तिका, सुवर्ण तथा रजत आदि अवयवविद्वन्व आकार से प्रकट नहीं होते अर्थात् विशेष आकृति वाले नहीं होते उनमें आकार नहीं रहता इस कारण वह पदों का अर्थ नहीं होता ( यहाँ भाष्यकार सिर से, पैर से गो का अनुमान करते हैं ऐसा इस कारण कहा है कि यद्यपि गौ व्यक्तियों ने वर्तमान गौरव जाति प्रत्यक्ष से ही सिद्ध होती है तथापि जो प्रत्यक्ष को नहीं मानता उसके लिये अनुमान से जाति का अनुमान किया जाता है ) । ६८ ।

क्रमप्राप्त जातिपदार्थ का लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—समानप्रसवात्मिका = एक समान ज्ञान को उत्पन्न करने का स्वरूप है, जाति = जाति नामक पदार्थ होता है ॥ ६८ ॥

भावार्थ—जिससे भिन्न भिन्न आधार व्यक्तियों में एक समान ज्ञान होता है, उसे अथवा जिससे अनेक उस जाति की व्यक्तियों का परस्पर भेद नहीं होता अथवा जो अनेक आधारों में ज्ञान के अनुगत होने का कारण हो उसे जाति नामक पदार्थ कहते हैं ॥ ६८ ॥

( ६९ वें सूत्र को साम्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जो भिन्न भिन्न आधारों में एक समान ज्ञान को उत्पन्न करता है, जिससे अनेक व्यक्तियों में परस्पर में भेद नहीं होता या जो पदार्थ अनेक द्रव्यरूप व्यक्तियों में एक समान ज्ञान होने का कारण होता है वह सामान्य ( जातिरूप सामान्यधर्म ) होता है और जो कुछ पदार्थों का एकता तथा कुछ पदार्थों की अनेकता को करता है वह जातिविशेषरूप जातिपदार्थ होता है । ( जिसमें जाति होती है वह अवश्य एक समान ज्ञान को उत्पन्न करती है,—यह नियम है न कि जो एक समान ज्ञान को उत्पन्न करता है वह जातिरूप धर्म होता है—यह नियम । ) क्योंकि 'पाञ्चक' २ एक नेपाळा २, इत्यादि व्यवहारों में 'पाञ्चकरव', 'पाञ्चकत्व' आदि का जातिरूप धर्म न होने के कारण व्यवभिचारदोष आ जायगा । उक्त पाञ्चकत्व आदि में आकाशत्व के समान अणुपदधर्म होते हैं । व्यक्ति तथा आकृत के भेद करने के कारण ही यह सूत्रकार ने लक्षण किया है किन्तु सर्वथा दोष रहित नहीं है । ऐसा यहाँ तात्पर्यटीकाकार का मत है । ६८ ॥

इस प्रकार वात्स्यायन महर्षि से निर्माण किये न्यायभाष्य द्वितीय अध्याय का

१ । द्वितीय आह्निक समाप्त हुआ ।

## अथ तृतीयाध्यायस्याध्यात्मिकम्

परीक्षितानि प्रमाणानि, प्रमेयमिदानीं परीक्ष्यते । तच्चात्मादीत्यात्मा विविच्यते । किं देहेन्द्रियमनोबुद्धिवेदनामङ्गातमात्रमात्मा आदोस्वित्तद्वय-  
निरिक्त इति ? । कुतस्ते संशयः ? व्यपदेशस्योभयथा सिद्धेः । क्रियाकरणयोः  
कर्त्ता सम्बन्धस्याभिधानं व्यपदेशः । स द्विविधः—अवयवेन समुदायस्य मूलैर्द्रु-  
श्चस्तिप्रति, स्तम्भैः प्रासादो ध्रियत इति । अन्येनान्यस्य व्यपदेशः परशुना

### तृतीयाध्याय—प्रथम आह्निक

( इस प्रकार प्रमेयपदार्थों की परीक्षा करने के लिये द्वितीय अध्याय में प्रमाणों की परीक्षा करने के पञ्चानु क्रम से आत्मा आदि द्वादश प्रकार के प्रमेय पदार्थों की परीक्षा करते हुए सूत्रकार द्वादश प्रकार के प्रमेयों में आत्मा के प्रधान होने के कारण प्रथम आत्मा इन्द्रियों से भिन्न है या नहीं ?— इस शंका के समाधानार्थ आत्मा इन्द्रियों की होता है ( ? ) यह सिद्ध करने के लिये सिद्धांतों के मन से आत्मा को परीक्षा करते हैं । जिसका माध्यकार अवतरण देते हैं कि )—द्वितीयाध्याय में प्रत्यक्ष से शब्दपर्यन्त प्रमाणों की परीक्षा हो चुका, सामान्य आत्मादि प्रमेयपदार्थों की तृतीयाध्याय में परीक्षा की जाती है । अर्थात् प्रमाणों से ही प्रमेय ( जानने योग्य ) पदार्थों की परीक्षा होती है, दूसरे से नहीं । बिना प्रमाणों के परीक्षा के वह प्रमेयपदार्थों की परीक्षा नहीं कर सकता । इस कारण प्रमाणों की परीक्षा कारण तथा प्रमेयपदार्थों की परीक्षा कार्य है । इसलिये कार्यकारण भावरूप सगति होने के कारण ( प्रमाणों ) की परीक्षा के पश्चात् कार्य ( प्रमेय ) पदार्थों की परीक्षा तृतीयाध्याय में सूत्रकार कर रहे हैं । वह प्रमेयपदार्थ प्रस्तुत में आत्मा, शरीर, इन्द्रिय आदि द्वादश हैं, जिनमें प्रथम प्रधान आत्मा ही है । अब आत्मा का विवेचन ( परीक्षा विचार ) किया जाना है कि—शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि तथा अय, तृणा आदिकों के समुदायरूप ही आत्मा पदार्थ है अथवा उनसे भिन्न है—ऐसी परीक्षा कर रहे हैं । अर्थात् द्वादश प्रमेयपदार्थों में प्रथम आत्मा का ही व्यपदेश किया गया है और उसका लक्षण भी कहा गया है, इस कारण उसी की प्रथम परीक्षा में कर रहे हैं । यद्यपि यहाँ पर आत्मा के स्वरूप का ही परीक्षा करना माध्यकार को अभिमत है, तथापि आत्मा के लक्षण की परीक्षा के द्वारा ही लक्ष्य ( लक्षण करने योग्य ) आत्मा की परीक्षा हो जायगा । इस आशय से यह लक्षण की परीक्षा यहाँ जाननी चाहिये । यह आत्मा के लक्षण की ही परीक्षा है यह जगत् स्वयं दिखलायेंगे । ( उपरोक्त आत्मा शरीरादि समूहरूप है या उनसे भिन्न, इस संशय पर आगे माध्यकार प्रबल दिखाने हैं कि )—यह उपरोक्त संशय क्यों होता है ? ( उत्तर )—व्यवहार शरीरादि समूह तथा उनसे भिन्न दोनों में यह आत्मा है—यह व्यवहार दिखाने से । जिसमें क्रिया तथा करण इन दोनों की कर्त्ता के साथ सम्बन्ध त्रिमूर्ति कहा जाता है, उसको व्यपदेश ( व्यवहार ) कहते हैं । वह ( १ ) अवयवों से समूह का जैसे 'जड़ से लकड़ का है' एवं स्तम्भों ( खम्भों ) से महल टिका है, इन व्यवहारों से वृक्षादि अवयवों के मूल ( वृद्ध ) आदि अपने ही अवयवों से उक्त व्यवहार होता है । ( २ ) इसीमे दूसरे का व्यवहार जैसे फरते में लकड़ों को काटना है, दोन से अन्धकार में दिखाता है इत्यादि व्यवहार अवयवों से नहीं होता, ऐसे दो प्रकार के संसार में व्यवहार देखने में आते हैं । यह भी व्यवहार

वृश्चति, प्रतीपेन पश्यति । अस्ति चायं व्यपदेशः चक्षुषा पश्यति, मनसा विज्ञानानि, बुद्ध्या विचारयति, शरीरेण सुखदुःखमनभवतीति । तत्र नावधार्यते किमवयवेन समुदायस्य देहादिसङ्गतस्य, अध्यान्येनान्यस्य तद्व्यतिरिक्तस्य वेति ?

अन्येनायमन्यस्य व्यपदेशः । कस्मान् ?

होना है कि 'चक्षुःइन्द्रिय से देखता है, मन से जानता है, बुद्धि से विचार करता है, शरीर से सुख तथा दुःख का अनुभव करता है' इत्यादि । इन व्यवहारों में यह निहित नहीं होता कि क्या उपरोक्त प्रथम व्यवहार के समान अवयव से लेकर शरीर इन्द्रिय आदि के समुदाय का यह व्यवहार है अथवा उपरोक्त दूसरे व्यवहार के दूसरे चक्षु आदि को लेकर देखता है इत्यादि व्यवहार है ? ( यहाँ पर केवल व्यवहार ही देहादिकों से भिन्न आत्मा का साधक नहीं कहा है, जिससे 'मैं गौरवर्ण हूँ' इस व्यवहार में व्यविचारदोष आवेगा, किन्तु अनुभव ही शरीरादि भिन्न आत्मा का साधक है यह आशय है और वह आत्मा ऐसा अनुभव शरीरादिकों में 'यह आत्मा है' इसमें 'हृद्' यह के विषयों में नहीं है । अतः जिस प्रतीति में 'हृद्' का विषय नहीं है ऐसा 'अहं' में यह ज्ञान शरीरादिकों से भिन्न विषय में ही होता है, वही आत्मा है । 'अहं गौरः' इत्यादि व्यवहार में तो मनुष्य के लोच भ्रमवा भेद को लेकर शरीर में 'अहं' में यह व्यवहार होता है । मेरे आत्मा है यह व्यवहार तो केवल कहना मात्र है । क्योंकि शरीरादिकों के समान उसमें 'मम' मेरा यह कहना मुख्य नहीं है । क्योंकि दोनों का भेद नहीं प्रतीत होता । अतः वह 'मम' मेरा यह कहना 'दाहू का पिर है' इत्यादि व्यवहार के समान भेद न रहते भी भेद को मानकर होता है यह ज्ञान लेना चाहिये । 'मैं जानता हूँ, मैं यह करता हूँ, मेरी आत्मा' इत्यादि व्यवहारों में प्रथम तथा द्वितीय व्यवहार में कोई बाधक न होने से वे दोनों मुख्य हैं और मेरी आत्मा इस व्यवहार में अनवस्थादोषरूप बाधक होने के कारण यह व्यवहार तो गीण है ऐसा निहित होता है ) । ( यहाँ पर साध्यकार ने जो 'मूळ ( मूल ) से बृक्ष कहा है' इत्यादि वृक्ष तथा प्रासाद का उदाहरण दिया है उसमें अवयवरूप भिन्न ही इस तथा प्रासाद इन दोनों का उनमें भिन्न समुदाय बृक्ष आदि अवयव से व्यवहार यद्यपि होता है, तथापि अवयवों को न मानना तथा समुदाय-समुदायियों से भिन्न नहीं है ऐसा माननेवाले परमत् में यह उदाहरण दिया गया है । ऐसी तात्पर्योक्तकार ने समालोचना की है । दूसरे से दूसरे का व्यवहार होता है, इसमें अत्र्या शरीरादिकों से भिन्न है अथवा अभिन्न है इस विषय में ही विवाद है, न कि आत्मरूपधर्मा में, क्योंकि ऐसा कोश वादी ही नहीं हो सकता जो आत्मरूपधर्मा में विवाद करे । क्योंकि जो आत्मरूपधर्मा में ही विवाद करता है इसमें कोई प्रमाण नहीं है कारण यह कि वह सब आत्मरूपसिद्धि दोषग्रस्त है । अतः जो आत्मरूपधर्मा ही नहीं मानता वह कोक व्यवहार जाननेवाला तथा शाकव न होने से उन्मत्त ( पागल ) के समान होने के कारण उपेक्षा करने योग्य है ।

( उपरोक्त दो प्रकार के व्यवहारों में से किस व्यवहार को लेकर सिद्धांती आत्मा को सिद्ध करना है ? इस प्रश्न के समाधानार्थ सिद्धांत सूत्र का अवतरण साध्यकार ऐसा देते हैं कि )—  
'फरसे से काटना है', 'धीप से अन्धकार में देखता है' इत्यादि भिन्न से भिन्न ही आत्मा का व्यवहार होता है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—

## दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ॥ १ ॥

दर्शनेन कश्चिदर्थो गृहीतः स्पर्शनेनापि सोऽर्थो गृह्यते यमहमद्राश्रं चक्षुषा तं स्पर्शनेनापि स्पृशामीति, यं चास्पर्शं स्पर्शनेन तं चक्षुषा पश्यामीति । एकविषयी भेदो प्रत्ययावेककर्तृको प्रतिसन्धीयेते न च सङ्गतकर्तृको । नेन्द्रियेणैककर्तृको । तद्योऽसौ चक्षुषा त्वगिन्द्रियेण चैकार्थस्य गृहीता भिन्न-निमित्तावनन्यकर्तृको प्रत्ययौ समानविषयी प्रतिसन्धाति सोऽर्थोन्नरभूत आत्मा । कथं पुनर्नेन्द्रियेणैककर्तृको ? इन्द्रियं खलु स्वस्थविषयग्रहणमनन्यकर्तृकं प्रतिसन्धानुमर्हति नेन्द्रियान्तरस्य विषयान्तरग्रहणमिति । कथं न सङ्गात-

पदपदार्थ—दर्शनस्पर्शनाभ्या = चक्षुरिन्द्रिय से देखने तथा त्वग्इन्द्रिय से स्पर्श करने से, तदर्थग्रहणात् = इन्द्रियों से भिन्न एक आत्मारूप पदार्थ का ज्ञान न होने के कारण । १ ।

भाषार्थ—'जिस पदार्थ को मैंने भोज से देखा था, उसको त्वचा इन्द्रिय से स्पर्श करना हूँ । इस प्रकार जिसका चक्षुरिन्द्रिय से ग्रहण होता है, उसी को त्वगिन्द्रिय से भी ग्रहण होता है और जिसका मैंने त्वचा से स्पर्श या ग्रहण किया उसी को मैं देखना हूँ । अतः एक ही पदार्थ के रूप तथा स्पर्श गुणों को ग्रहण करनेवाले दोनों ज्ञानों का एक ही उन इन्द्रियों से कर्ता है—जो ऐसा प्रतिसन्धान ( पश्चात् अनुभव ) करता है इन दोनों इन्द्रियजन्य ज्ञानों का अनुसन्धान करनेवाले व शरीरादिकों के समुदाय है, न इन्द्रियों । अतः जो चक्षु से तथा त्वचा से एक ही पदार्थ को ग्रहण करता है, चक्षु, त्वचारूप भिन्न भिन्न कारणों से होनेवाले तथा एक कर्तावाले समान ( पदार्थ ) विषय को ज्ञानों का अनुसन्धान करना है वह इन्द्रियों से भिन्न एक आत्मा है—यह सिद्ध होता है । अर्थात् देखना, स्पर्श करना ये भाव ( धर्म ) भावना ( धर्म ) की अपेक्षा करते हैं । जिसमें अनेक चक्षु, त्वचा आदि इन्द्रियरूप कारणों ( साधन ) बाला, रूपादि अनेक विषयों को देखनेवाला कोश केमन ( ज्ञाननेवाला ) आत्मा है—यह सिद्ध होता है ॥ १ ॥

( प्रथम सूत्र की सिद्धांतों के मत से साध्यकार न्यायवा करते हैं कि )—जिस पदार्थ का देखने से ग्रहण हुआ, वही पदार्थ स्पर्शन ( त्वचा ) रूप दूसरे इन्द्रिय से भी ग्रहण होता है कि—जिस पदार्थ को मैंने चक्षुरिन्द्रिय से देखा था, उसी पदार्थ को मैं स्पर्शन इन्द्रिय ने स्पर्श करता हूँ । इस प्रकार एक ही पदार्थ को विषय करनेवाले ये दोनों उपरोक्त ज्ञान एककर्ता से पश्चात् अनुसन्धान किये जाते हैं । ( इन दोनों ज्ञानों का प्रतिसन्धान, शरीर, इन्द्रिय, मन नहीं वेदनाओं का समुदाय करना है, न कि इन्द्रियरूप एककर्ता ही करता है इस कारण जो यह चक्षु तथा त्वचा इन्द्रिय से भी एक ही पदार्थ को ग्रहण करता है ( ज्ञानता है ) वहाँ, चक्षु तथा त्वचारूप भिन्न निमित्त से होनेवाले तथा जिसका एक ही आत्मा कर्ता है और विषय ( पदार्थ, जो एक ही है, प्रतिसन्धान करता है । वह इन्द्रियादिकों से भिन्न दूसरा पदार्थ है नित्य आत्मा । ( प्रश्न )—ये दोनों ज्ञान इन्द्रियरूप एककर्ता का क्यों नहीं होते ? ( उत्तर )—चक्षु आदि इन्द्रिय तो अपने-अपने रूप आदि विषयों को ही ग्रहण करते हैं, अतः उनके ज्ञान के एककर्ता का ही अनुसन्धान हो सकता है, क्योंकि चक्षुरूप इन्द्रियवत् या इन्द्रिय के स्पर्श को ग्रहण नहीं कर सकता इस कारण । ( प्रश्न )—शरीर इन्द्रियादिकों का समूह उपरोक्त दोनों ज्ञानों के अनुसन्धान को करनेवाला क्यों नहीं हो सकता ? ( उत्तर )—जिस कारण चक्षुष, त्वच ऐसे चक्षु तथा त्वचारूप भिन्न भिन्न साधनों से होनेवाले अपनी आत्मारूप जिसका कर्ता है ऐसे उपरोक्त दोनों प्रकार के इतमें के अनुसन्धान करने का ( अनुभव करनेवाला )



कर्तृकौ ? एकः स्वत्वयं भिन्नलिभिर्नो स्वात्मकर्तृकौ प्रतिसंहितौ प्रत्ययौ वेद्यते न सङ्घातः ? कस्मान् ? अनिवृत्तं हि सङ्घाते भ्रत्येकं विषयान्तरप्रवृत्तम्या-  
प्रतिसन्धानमिन्द्रियान्तरेणेवेति ॥ १ ॥

### न विषयव्यवस्थानात् ॥ २ ॥

न देहादिसङ्घानादन्वयेतनः । कस्मान् ? विषयव्यवस्थानात् । व्यवस्थित-  
विषयाणीन्द्रियाणि, चक्षुष्यसति रूपं न गृह्यते सति च गृह्यते, यच्च यस्मिन्नसति  
न भवति सति भवति तस्य तदिति विज्ञायते, तस्माद्रूपग्रहणं चक्षुषः, चक्षुः

हो सकता है, नकि शरीरइन्द्रिय दिनों का समूह ( प्रश्न, —क्यों ? ( उत्तर ) क्योंकि इन्द्रियादि समूहप्रकार में प्रत्येक में दूसरी इन्द्रिय से दूसरी इन्द्रिय के विषय का ज्ञान न होने से प्रतिसन्धान नहीं हो सकता— यह दोष नहीं होता ॥ १ ॥

( उपरोक्त सिद्धांत पर इन्द्रियों का जो उपरोक्त ज्ञानों का अनुसन्धान करनेवाला मानने से निराह हो सकने के कारण इन्द्रियों से भिन्न आत्मा मानने की आवश्यकता नहीं है ) इस अंश में पूर्वपक्षिमत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं ( इन्द्रियों से भिन्न आत्मा नहीं हो सकता ) । विषयव्यवस्थानात् = अपने-अपने विषय के ज्ञान की व्यवस्था होने के कारण २ ॥

भाषार्थ—अपने-अपने रूप, रस आदि विषयों के ज्ञान की व्यवस्था इन्द्रियों को लेकर हो जाने के कारण इन्द्रिय तथा विषय ज्ञान की अन्वय एवं व्यतिरेक व्यवस्था है, अतः भ्रम आदि इन्द्रिय ही आत्मा है, यह सिद्ध होता है । ( अर्थात् सिद्धांतों के दर्शन तथा स्वमिन्द्रिय से होनेवाले ज्ञानों आत्मा के अनुसन्धान करनेवाला एक इन्द्रियों से भिन्न आत्मा है ) इस सूत्र से चक्षु आदि अनेक इन्द्रियरूप करणवाला रूपादि अनेक विषयों को देखनेवाला कोई एक इन्द्रिय से भिन्न नित्य आत्मा पदार्थ है— यह सिद्धांतों के कहने को इच्छा है; किन्तु पूर्वपक्षी 'तस्य भिन्न आत्मा की सिद्धि में अनुसन्धान हो हेतु है' यह समझ कर अतिरिक्त आत्मा का निदि करने का विरोध इस सूत्र में दिखता है । अर्थात् पूर्वपक्षी के सूत्र का अर्थ यह है कि जो आप सिद्धांतों इन्द्रियों से भिन्न चेतन आत्मा मानते हैं तो भी वह सब आत्मा सर्वज्ञ ( सब जाननेवाला ) नहीं हो सकता । किन्तु कोई आत्मा किसी विषय का ज्ञान रखता है और दूसरा दूसरे किसी विषय को जानता है, यही कहना होगा तो इसमें अफस, यह है कि अपने-अपने विषयों का ज्ञान होने में व्यवस्था ( नियम ) वाले चक्षु आदि इन्द्रियों की ही आत्मा मान लें । उनसे भिन्न एक नित्य आत्मा मानने की क्या आवश्यकता है । १ ॥

( पूर्वपक्षिमत के द्वितीय सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—'शरीर इन्द्रिय आदिकों के समुदाय न भिन्न चेतन आत्मा नामक पदार्थ नहीं है । ( प्रश्न ) क्यों ? ( उत्तर )—विषय ग्रहण की व्यवस्था होने के कारण । क्योंकि चक्षुइन्द्रिय के न होने पर अन्ध को रूप का ज्ञान नहीं होता और चक्षुइन्द्रिय के रहने पर रूप का ज्ञान होता है । इस प्रकार चक्षु आदि इन्द्रिय अपने-अपने विषय के ज्ञान होने में नियमित हैं अतः जिस इन्द्रिय के रहने पर उसे अपने विषय का ज्ञान होता है और न रहने पर नहीं होता, ऐसे अन्वय तथा व्यतिरेकव्याप्ति से उन चक्षु आदि इन्द्रियों का वह रूपादि विषय होता है यह जाना जाना है । ( अर्थात् इन्द्रियों के अन्वय तथा व्यतिरेक से रूपादि ज्ञान होता, न होता यह सिद्ध होता है । इस कारण भाष्यकार कहते हैं कि )—चक्षुइन्द्रिय

रूपं पश्यति । एवं घ्राणादिष्वपीति । तानीन्द्रियाणीमानि स्वस्वविषयग्रहणाच्चेत-  
नानि इन्द्रियाणां भावाभाषयोविषयग्रहणस्य तथाभावात् । एवं सति किमन्येन  
चेतनेन ? ॥

सन्दिग्धत्वादहेतुः । योऽयमिन्द्रियाणां भावाभाषयोविषयग्रहणस्य तथाभावः,  
स किमयं चेतनत्वाद्वाहोस्विन् चेतनोपकरणानां ग्रहणनिमित्तत्वादिति मन्दि-  
ह्यते । चेतनोपकरणत्वेऽपीन्द्रियाणां ग्रहणनिमित्तत्वाद्वितुमर्हति ॥ २ ॥

यद्योक्तं विषयव्यवस्थानादिति—

तद्व्यवस्थानादेवात्मसद्भावादप्रतिषेधः ॥ ३ ॥

रूप को देखता है, इसलिये रूप का ज्ञान चक्षुरिन्द्रिय का ही विषय है । इसी प्रकार घ्राणइन्द्रिय से  
गन्ध का ग्रहण होता है, अतः गन्ध का ज्ञान घ्राणइन्द्रिय का ही विषय है, इत्यादिकों में भी यही  
व्यवस्था जाननी चाहिये । इस कारण ये चक्षु आदि इन्द्रिय की अपने अपने रूपादि विषयों के ज्ञान  
होने के नियम होने के कारण चेतन आत्मा है । क्योंकि चक्षु आदि इन्द्रियों के रहने से रूपादि  
विषयों का ज्ञान होता है, नहीं रहने पर नहीं होता । जब ऐसी विषयज्ञान की व्यवस्था इन्द्रियां  
से हो जाती है तो उनसे भिन्न एक नित्यआत्मा मानने की क्या आवश्यकता है ? ( इस पूर्वपक्ष  
का आगे सूत्र में उत्तर देने के लिये भाष्यकार सिद्धांतों के मत में इसी सूत्र की व्याख्या में उत्तर  
देते हुए कहते हैं कि )—‘इन्द्रियों में आत्मरूपता सिद्ध करनेवाली यह विषयव्यवस्थारूप’ मनेहयुक्त  
होने से मन्दिग्यासिद्ध नामक दुष्टहेतु है । क्योंकि जो यह इन्द्रियों के रहते विषय का ज्ञान होता  
तथा न रहते न होता यह अन्वय तथा व्यतिरेकरूपा इन्द्रियों के चेतन आत्मा होने से है अथवा  
चेतन आत्मा के उपकरण ( उपकार करनेवाले भिन्न आत्मा ) को विषयों का ज्ञान होने के कारण  
होने से—यह सन्देह होता है । इन्द्रियों से भिन्न चेतनता का विषयज्ञान होने की उपकार  
करनेवाली सामग्री मानने से भी उपरोक्त व्यवस्था हो सकती है । ( अर्थात् अन्यथा से ही मंदित  
अन्वय तथा व्यतिरेकव्याप्ति कारण होने पर अनुमान में प्रमाण होती है, नकि कर्ता चेतन नहीं,  
चेतन इन्द्रिय ही है—इस विषय में ) यह भाष्य में उपर दिखाये हुए पूर्वपक्ष का उत्तर है । द्वितीय  
सूत्र में दिखाये हुए पूर्वपक्ष का उत्तर तो आगे तीसरे सूत्र में हो होगा । २ ॥

( इन्द्रियों को आत्मा माननेवाले पूर्वपक्ष का ‘विषयों की व्यवस्था से’ यह हेतु अयुक्त है ।  
इस विषय के सिद्धान्तों के मत से सूत्रकार के उत्तर सूत्र का अन्तरण देने हुए भाष्यकार कहते हैं  
कि )—जो पूर्वपक्षी इन्द्रियात्मवादो ने कहा था कि—‘अपने-अपने विषयों के इन्द्रियों से ग्रहण की  
व्यवस्था होने से’ ऐसा—

पदपदार्थ—तद्व्यवस्थानात् एव = इन्द्रियों से अपने अपने विषय रूपादि ग्रहण के नियम होने से  
हो आत्मसद्भावात् = इन्द्रियों से भिन्न आत्मा की सत्ता सिद्ध होने के कारण, अप्रतिषेधः = इन्द्रियों  
से भिन्न आत्मा का निषेध नहीं हो सकता । ३ ।

भाष्यार्थ—यदि चक्षु आदि इन्द्रियों में से एक भी इन्द्रिय अपने अपने विषय को जानने का  
नियम न रखते हो तथा सर्वज्ञ तथा सम्पूर्ण रूपादि विषयों को जानते हो तो उससे भिन्न आत्मा है  
ऐसा कौन कह सकेगा । अतः इन्द्रियों को अपने अपने विषयों के ज्ञान होने की व्यवस्था होने के हो  
कारण सर्वज्ञ तथा सम्पूर्ण रूपादि विषयों को जाननेवाला अतः जिसको जानने के लिये विषय की  
व्यवस्था नहीं है, ऐसी इन्द्रियों से भिन्न एक आत्मा नाश है—ऐसा सिद्ध होता है । ( अर्थात्

यदि स्वल्पेकमिन्द्रियमव्यवस्थितविषयं सर्वज्ञं सर्वविषयमाह्नि चेतनं स्यात् कस्ततोऽन्य चेतनमनुमातुं शक्नुयात् ? यस्मात्तु व्यवस्थितविषयाणीन्द्रियाणि तस्मात्तेभ्योऽन्यश्चेतनः सर्वज्ञः सर्वविषयमाही विषयव्यवस्थितिमतीतोऽनुमीयते । तत्रेदं अभिज्ञानमप्रत्यारूपेयं चेतनयुक्तमुदाह्रियते । रूपदर्शी स्वल्पेयं रसं गन्धं वा पूर्वगृहीतमनुमिनोति । गन्धप्रतिसंवेदी च रूपरसाद्यनुमिनोति, एवं विषयशेषेऽपि वाच्यम् । रूपं दृष्ट्वा गन्धं जिघ्रसति, घ्रात्वा च गन्धं रूपं पश्यति । तदेवमनियतपर्यायं सर्वविषयमहणमेकचेतनाधिकरणमनन्यकर्तृकं प्रतिमन्वसे प्रत्यश्रानुमानागमसंशयान् प्रत्ययाञ्च नानाविषयान् स्वात्म-कर्तृकान् प्रतिसन्धाति प्रतिसन्धाय वेदयते । सर्वविषयं च शास्त्रं प्रतिपद्यते अर्थमविषयभूतं ओत्रस्य कमभाविनो यर्णान् श्रुत्वा पदवाक्यभावेन प्रतिसन्धाय शब्दार्थव्यवस्थां च बुध्यमानोऽनेकविषयमर्थज्ञातमग्रहणीयमेकैकनेन्द्रियण विषय व्यवस्थाकूप हेतु से इन्द्रियों में चेतनता (आत्मरूपता) सिद्ध न होने से यह हेतु विकट हुए हेतु है ) ॥ ३ ॥

तृतीय सूत्र की व्याख्याकार ऐसी व्याख्या करते हैं कि : विषय ही यदि चक्षु आदिकों में से कोई मा एक इन्द्रिय में अपने अपने रूपदि ज्ञान का नियम न होता और सर्वत्र ( सब जाननेवाले ) रूप, शब्द सुल्लिखित संपूर्ण विषयों को जाननेवाले वे इन्द्रिय होते तो कौन मनुष्य उन इन्द्रियों से मिल आत्मा का अनुभव कर सकता । किन्तु जिस कारण चक्षु आदि संपूर्ण ही इन्द्रिय का रूप में अपने अपने विषय के ग्रहण का नियम है, इसी कारण इन इन्द्रियों से मिल, संपूर्ण विषयों को जाननेवाले होने के कारण सर्वज्ञ तथा अमुक्त ( हता ) हा विषय को जानता है इस प्रकार जिनमें विषयों के जानने का अनियम नहीं है ( अर्थात् संपूर्ण इन्द्रियों के विषयों को जाननेवाला ) ऐसे इन्द्रियों में भिन्न आत्मा का अनुमान किया जाता है । जिनमें यह विशेष अभिज्ञान ( चिह्न ) है । जिस प्रवर्धिका ) का संप्रजन नहीं हो सकता और जो चेतन का व्यापार है जैसे 'पूर्वकाल में आत्म' आदि केवल रूप को देखकर वह गीर्ण है वह ज्ञान जिस मनुष्य को हुआ था वही दूसरे समय पीले दूसरे आम के रूप को देखकर उसके मांठा होने अथवा सुगन्ध का अनुमान होता है ' इस प्रकार पूर्वकाल में उस आम के सुगन्ध का अनुभव कर दूसरे समय वैसे सुगन्ध को आम में प्राप्त कर उसके पीले रूप तथा मांठे रस का अनुमान करता है । इसी प्रकार और भी रूप आदि विषयों का लेकर कहना चाहिये । क्योंकि वह मनुष्य कलाविकों के रूप को देखकर उसके गन्ध को सूंघता है और गन्ध को सूंघने के पश्चात् उसके रूप को देखता है । इस प्रकार नियमित कम रहित, संपूर्ण रूपदि विषयों का ही एक ही चेतन ( आत्मा ) में रहना होने से जिनके भिन्न भिन्न कर्ता नहीं हैं, प्रतिमन्वान ज्ञान को करता है ( जानता है ) । इसी प्रकार अनेक विषयवाले प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द तथा संशयरूप बानों को भी जिनमें आत्मा ही कर्ता होता है, प्रतिसन्धान कर उन्हें ज्ञान जाता है तथा संपूर्ण विषयों के प्रतिपादन करनेवाले शास्त्रों को भी जानता है । एवं जो पदार्थ धातुइन्द्रिय के विषय नहीं हैं, कम से कण्ठ-तात्तु संयोग उत्पन्न अकारादि वर्णों को आत्रिन्द्रिय से सुनकर, इनमें वह वर्ण समूहरूप पद है इन पदों को वह समूहरूप वाक्य है, इस प्रकार प्रतिमन्धान की संगति जानकर तथा इस शब्द का वह अर्थ है इस प्रकार वृत्त्यवधार आदिकों से वाक्यवाक्यभावकूप शब्द तथा अर्थ की व्यवस्था को भी जानता हुआ अनेक रूपादि विषयरूप अर्थों

गृह्णाति । सेयं सर्वज्ञस्य ज्ञेयान्वयवस्थाऽनुपदं न शक्या परिक्रमितुम् ।  
आकृतिमात्रं तूदाहृतम् । तत्र यदुक्तमिन्द्रियचेतन्ये सति किमन्येन चेतनेन  
तदयुक्तं भवति ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैरिन्द्रियव्यतिरेकात्मप्रकरणम् ।

इतश्च देहादिव्यावृत्तिरिक्त आत्मा, न देहादिसङ्घातमात्रम्—

शरीरदाहे पातकाभावात् ॥ ४ ॥

के समूह का जिसमें प्रत्येक सम्पूर्ण रूपादि को नाश का चक्षुरादि इन्द्रियों से ज्ञान न हो उस पर के  
अर्थ को जाना जाता है, पश्चात् वाक्यार्थ को भा जानता है वह वह सर्वज्ञ आत्मा का विषय ग्रहण  
करने में नियम न होना जो संसार के व्यवहारों में सर्वत्र देखा जाता है उसको कोई छोट नहीं  
सकता यह एक केवल उदाहरणादि या गप है । इस कारण उसमें जो पूर्णपक्षों इन्द्रियात्मकादों ने  
कहा था कि—‘चक्षु आदि इन्द्रियों को ही आत्म चेतन मान लेंगे, दूसरे उनसे भिन्न एक नित्य  
आत्मा मानने की क्या आवश्यकता है’ यह असंगत है । ॥ ३ ॥

( २ ) शरीरमिक्त आत्मा का प्रकरण

( इस प्रकरण प्रथम प्रकरण में इन्द्रियों से भिन्न आत्मा को सिद्ध करने पर यदि कोई ऐसा  
कहे कि )—‘बाह्य इन्द्रिय चेतन आत्मा नहीं क्योंकि उनका अपने-अपने विषय का ज्ञान उत्पन्न  
करने का नियम है किन्तु शरीर ही आत्मा क्यों न होगा, क्योंकि उसका अपने विषय को जानने  
का नियम नहीं है । कारण यह कि जिस गौर वर्ण, पील ( मोठे ) तथा युष्ठा ( जवान ) के रूप को  
देखा था, या स्पर्श कर रहा हूँ, ऐसा शरीर ही को अनुभव होता है । अतः पूर्वाक्ष दर्शन तथा स्पर्शन  
दोनों में एक ही विषय को जाननेवाला शरीर ही चेतन ( आत्मा ) है’—उसके उत्तर में यह दूसरा  
शरीर में भी आत्मा भिन्न है यह सिद्ध करने के लिये शरीर भिन्न आत्मा का प्रकरण कहा जा  
रहा है जिससे सिद्धान्तमत के सूत्र का अवतरण भाष्यकार ऐसा देते हैं कि ) आगे सूत्र में  
कथित हेतु से भी यह सिद्ध होता है कि शरीरादिकों में आत्मा भिन्न है, जकि शरीर इन्द्रियादिकों  
का केवल समुदाय—

पदपदार्थ—शरीरदाहे = किसी के शरीर के जलने पर, पातकाभावात्=पाप न होने की भावित  
के आने से ॥ ४ ॥

भावार्थ—प्राणिरूप शरीर के जला देने पर, प्राणी के हिंसा करने का पाप जलानेवाले को  
होता है यह न होगा । क्योंकि उसके फल का जलानेवाले में सम्बन्ध नहीं है और जलानेवाला  
नहीं है, उस फल का सम्बन्ध है, क्योंकि पूर्ण शरीरादिकों से अज्ञ के शरीरादिक भिन्न हैं । अतः  
जिसने जलानाकारु हिंसा की थी उसे आगे होनेवाले हिंसा के फल का सम्बन्ध नहीं है और जिसे  
आगे हिंसाफल का सम्बन्ध होता है, वह जलाना से हिंसा नहीं करता । अतः शरीरादि समुदायरूप  
आत्मा के भेद होने से कुनहान ( किये हिंसा को हानि ) तथा अकृत का अभ्यागम न किये हिंसा  
के फल की प्राप्तिरूप दोष आ जायगा तथा शरीरादिरूप आत्मा की वृत्ति तथा नाश होने के  
कारण प्राणियों को सृष्टि उनके पुण्य पापरूप कर्म से हुई है—यह भी सिद्ध न होगा । अतः शरीरादि  
समूह की आत्मा मानने से, किसी का शरीर जला देने से जो जलानेवाले को पाप लगता है, वह न  
लगता ऐसा होना विरुद्ध है । इस कारण आत्मा शरीरादि समुदाय से भिन्न है—यह सिद्ध  
होता है ॥ ४ ॥



शरीरग्रहणेन शरीरेन्द्रियबुद्धिवेदनामङ्गातः प्राणिभूतो गृह्यते, प्राणिभूतं शरीरं ग्रह्यतः प्राणिविसाकृतपापं पातकमिन्युक्त्यने, तस्याभावः तत्फलं कर्तुर-सम्बन्धात् अकर्तृश्च सम्बन्धात् । शरीरेन्द्रियबुद्धिवेदनाप्रवन्धे सत्त्वन्धः सङ्घात उत्पद्यतेऽन्यो निरुध्यते, उत्पादनिरोधसन्ततिभूतः प्रबन्धो नान्यत्वं बाधते देहादिसङ्घातस्यान्यत्वाधिष्ठानत्वात् । अन्यताधिष्ठानो ह्यसौ प्रख्यायत इति । एवं च सति यो देहादिसङ्घातः प्राणिभूतो हिंसां करोति नामो हिंसाफलेन सम्बध्यते, यश्च सम्बध्यते न तेन हिंसा कृता । तदेवं मत्त्वभेदे कृतहानम-कृताभ्यागमः प्रमथ्यते । सति च सप्तवोत्पादे सत्त्वनिरोधे चाकर्मनिमित्तः सत्त्वसर्गः प्राप्नोति, तत्र मुक्त्यर्थो ब्रह्मचर्यधासो न स्यात् । तद्यदि देहादि-सङ्घातमात्रं सत्त्वं स्यात् शरीरदाहे पानकं न भवेत् । अनिष्टं चैतत् तस्मादे-हादिसङ्घातव्यतिरिक्त आत्मा नित्य इति ॥ ४ ॥

(चतुर्थं सूत्रं को भाष्यकार व्यवस्था करने हैं कि) — इस सूत्र में शरीर पद के लेने से प्राणियों का शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि तथा भय, हर्ष आदि वेदनाओं का समुदाय ग्रहण किया जाता है । उस प्राण से संयुक्त शरीर को जला देनेवाले प्राणी को दूसरे प्राणी को हिंसा से उत्पन्न पाप को पातक कहते हैं । उसका अभाव हो जायगा — क्योंकि उसके नरकप्राप्तिरूप फल के साथ सम्बन्ध नहीं है और हिंसा न करनेवाले दूसरे को उक्त फल का सम्बन्ध है । कारण यह कि उपरोक्त शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि तथा वेदनाओं के समुदाय से दूसरा शरीरादिकों का समुदाय उत्पन्न होता है और पूर्व का नष्ट हो जाता है । अतः उत्पत्ति तथा निरोध ( नाश ) के कारण वह शरीरादिकों का समुदाय भेद की दृष्टि नहीं सकता । क्योंकि शरीर, इन्द्रिय आदि के समुदाय भिन्न-भिन्न हैं । संसार में बाल्यावस्थादि शरीरादिकों से तरुणावस्था के शरीर भिन्न हैं — यह प्रसिद्ध है । ऐसा होने से जिन प्राणीस्वरूप शरीरादि समुदाय दूसरे प्राणी की हिंसा करता है, वह उस हिंसा से आगे होनेवाला नरक दुःखादि रूप फलों से सम्बन्ध नहीं रखता और जो आगे हिंसा के फल का सम्बन्ध रखता है, उसने पूर्वकाल में हिंसा नहीं की थी । इस प्रकार अनित्य शरीरादिकों के समुदायरूप आत्माओं के भिन्न होने के कारण कृतहान ( किये कर्म के फल की हानि ) तथा अकृतान्यागम ( न किये कर्म के फल की प्राप्ति ) वे दोनों आ जायेंगे । तथा शरीरादि समुदायरूप आत्मा की उत्पत्ति तथा नाश होने के कारण प्राणियों का सृष्टि ( निर्माण ) पुण्य पापरूप कर्म से उत्पन्न होता है — यह भी सिद्ध न होगा; जिससे जानी प्राणियों को लाभवत्त्वसे पुण्य तथा पाप का फल न मिलने के कारण जो संसार से मुक्ति होती है उसके लिये ब्रह्मचर्य से रहने का कोई प्रयास न करेगा । इस कारण यदि शरीर, इन्द्रिय आदिकों का समुदाय ही आत्मा हो तो दूसरे की हिंसा करने से पाप का फल न हो सकेगा, जो न होना किसी को अभिमत नहीं है । इस कारण देहादि समुदाय से भिन्न एक नित्य होने के कारण कर्म का कर्ता तथा कालान्तर में उनके फलों को भोगनेवाला एक आत्मा पदार्थ है; यह सिद्ध होता है । ( यद्यपि किसी के प्राण के जाने पर प्राण लेनेवाले को जो पाप होता है वह न होगा । किन्तु जो शरीरादि भूत पदार्थों की ही आत्मा मानते हैं, उनके मत में पाप न होने के कारण वह सूत्रोक्त आपत्ति चार्वाकों के मत में नहीं आ सकती, किन्तु रौडमत पर आ सकता है क्योंकि किमां का प्राण लेने की वे पाप मानते हैं, तो उनके मत से तो बुद्धि

## तदभावः सात्मकप्रदाहेऽपि तन्नित्यत्वात् ॥ ५ ॥

यस्यापि नित्यत्वात्माना आत्मकं शरीरं दहने तस्यापि शरीरदाहे पापकं न भवेद्वधुः । कस्मान् ? नित्यत्वात्माना । न जातु कश्चिन्नित्यं तन्नित्यमर्हति, अथ हिंस्यते ? नित्यत्वमस्य न भवति । सेयमेकस्मिन्पक्षे हिंसा निष्फला, अन्यस्मिन्स्तुपपन्नेति ॥ ५ ॥

## न कार्याश्रयकर्तृवधात् ॥ ६ ॥

(यिज्ञ न आत्मा है—ऐसा कहना था, तो भी प्रत्येक प्राणियों का आश्रय विविध होता है । इस कारण कोई भूतबैतन्यवादी हा उक्त वाप माने तो उसके लिये सूत्रक दोष हो सकेंगे । इसी आश्रय में शरीरादिकों का ग्रहण किया गया है ) सूत्र में दाह शब्द का नाश अर्थ जानना चाहिये और 'पापक के अभाव' शब्द से कालान्तर में उपयोगा जिनके स्थिर गुण हैं उनका बोध कराता है । यह सूत्र जिनके आत्मा पदार्थ नहीं हैं उसके मत में दोष दिखाता है, न कि आत्मा को सिद्ध करना है । आत्म के मत में सूत्र से यहाँ इस सूत्र का अर्थ होता है—यह स्पष्ट होता है अतएव कुछ लोगों का इस सूत्र के ( १ )—यदि शरीर ही आत्मा होगा तो सूत्रक के शरीर के जलने पर पापक होगा, किन्तु वह नहीं है, ( २ )—अथवा शरीर के जलने पर उसके शरीररूप आधार के न रहने के कारण पुण्य पापादि फलों का अभाव हो जायगा, जिसमें पुनः जन्म न होगा, ऐसे अर्थ करने का भी अशक्य नहीं है—यह सिद्ध होगा है । इस सूत्र के भाष्य में 'अकर्तु' न करनेवाले को इस पद से यह सूचित होता है 'साख्य इक्षितं फलमनुष्ठानतरि' शास्त्र में कहा हुआ फल करनेवाले को होता है ऐसा 'उत्तरार्ग' सामान्य विधि है । किन्तु जिसमें शास्त्र ने दूसरे को फल कहा है, उसे शास्त्र तथा वेदान्त नामक वाग में—वहाँ पुत्र के किये आद्य का फल पिता को हो अथवा पिता के किये उद्योग का फल पुत्र को हो, क्योंकि वह विशेष विधि है वह भाष्यकार का आश्रय है । ( ४ )

मिहान्तर के किये पुत्र पाप का फल पापकर्ता को न होगा, इस दोष को शरीरादि मित्र आत्मा को माननेवाले भिद्वान्ता के मत में भी दिखलाने के आशय से पूर्णपक्ष के मत से सूत्रकार कहते हैं—  
पञ्चपदार्थ—नदामात्रः = पाप न होगा, सात्मकप्रदाह अपि = नित्य आत्मा के साथ शरीर के मत में पर भी, तन्नित्यत्वात् = उस शरीर से भिन्न आत्मा के नित्य होने के कारण । ५ ॥

आश्रयार्थ—शरीरादि मित्र नित्य आत्मा मान कर जो सिद्धान्त ने दोष दिया था वही दोष उक्त मत में भी आ जायगा, क्योंकि उसके मत में भी उस नित्य आत्मा के साथ ही शरीर जलता है उसमें नष्टनेवाले को आत्मा के नित्य होने से पाप नहीं हो सकता । क्योंकि नित्यपदार्थ नष्ट नहीं हो सकता, यदि नष्ट हो तो वह नित्य नहीं हो सकता, जिससे एकपक्ष ( नित्यपक्ष ) में हिंसा स्वयं है, दूसरे हिंसा होने के पक्ष में आत्मा नित्य नहीं हो सकता ॥ ५ ॥

( ५ ) में सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जिस सिद्धान्त के मत में भी शरीरादि मित्र नित्य आत्मा के साथ शरीर जलता है, उसके भी मत में शरीर को जलने पर जलानेवाले को पापक न होगा । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—शरीरादि मित्र आत्मा के नित्य होने के कारण । एक कि कभी भी कोई नित्य की हिंसा ( नाश ) नहीं कर सकता । यदि नित्य की हिंसा हो सके तो वह नित्य नहीं होगा । वह यह एकपक्ष ( नित्यपक्ष ) में हिंसा करने का फल नहीं हो सकता और दूसरे हिंसापक्ष में आत्मा की नित्यता नहीं हो सकती ॥ ५ ॥

न ब्रह्मो नित्यस्य सत्त्वस्य बधो हिंसा, अपि त्वनुच्छित्तिधर्मकस्य सत्त्वस्य  
कार्याश्रयस्य शरीरस्य स्वविषयोपलब्धेश्च कर्तृणामिन्द्रियाणामुपधातः पीडा  
वैकल्यालक्षणः प्रबन्धोच्छेदो वा प्रमापणलक्षणो वा बधो हिंसेति । कार्यं तु  
सुखदुःखसंवेदनं तस्यायतनमधिष्ठानमाश्रयः शरीरम्, कार्याश्रयस्य शरीरस्य  
स्वविषयोपलब्धेश्च कर्तृणामिन्द्रियाणां बधो हिंसा, न नित्यस्यात्मनः । तत्र  
यदुक्तं "तदभावः सात्मकप्रदाहेऽपि तन्नित्यत्वा" दित्येतदयुक्तम् । यस्य सत्त्वो-  
च्छेदो हिंसा, तस्य कृतज्ञानमकृताध्यागमश्चेति शेषः । एतावच्चैतत् स्यात्  
सत्त्वोच्छेदो वा हिंसा, अनुच्छित्तिधर्मकस्य सत्त्वस्य कार्याश्रयकर्तृबधो वा, न  
कल्पान्तरमस्ति । सत्त्वोच्छेदश्च प्रतिपिद्यः, तत्र किमन्यच्छेदं यथाभूतमिति ।

ऐसे दिने समान शेष का निवारण करते हुए सूत्रकार कहते हैं

पदपर्याय—न = नहीं, कार्याश्रयकर्तृबधः = पुण्य पापरूप कर्मों के सुख दुःखादि अनुभवरूप  
कार्य के आश्रय शरीरादिकों के नाश को हिंसा कहते हैं, जो नित्य होने से आत्मा को नहीं हो  
सकती, इस कारण 'नित्य आत्मा के साथ शरीर की हिंसा करने पर भी आत्मा के नित्य होने के  
कारण पलक न होगा' ऐसा जो पूर्वपक्षी ने कहा था वह असंगत है । तथा जिसके मत में  
शरीरविरूप आत्मा का नाश होता है उसके मत में पूर्वोक्त कृतकर्म की क्षान्ति तथा न किये के फल  
की प्राप्तिरूप शेष भी आ जायगा । अतः शरीरादि संघात को आत्मा मानना सर्वथा असंगत है  
(इस सूत्र की व्याख्यार ने आगे व्याख्या में दो प्रकार की व्याख्या की)—(१)—कार्य के आधाररूप  
शरीर के जो कर्ता इन्द्रिय हैं उनके नाश से, अथवा (२)—कार्य के आधार को शरीर इन्द्रियादिकों  
का समूह, वही कर्ता उसके नाश से । जिसमें से न्यायसूत्र विवरणकार ने दूसरी व्याख्या को ही माना  
है और इस सूत्र में 'वधात्' के स्थान पर 'वधाद' ऐसा पाठ न्यायसूत्रों के विवरणकार ने पाठ  
माना है, जिसमें वह अर्थ निकलता है शरीर न, जानने पर बहुत का नाश नहीं होगा क्योंकि  
धर्म तथा अधर्मरूप अदृष्टकार्य के आधारकर्ता आत्मा का बोध होने से अर्थात् नाश न होने से तथा एक  
और दूसरी इस सूत्र की व्याख्या देख कर विवरणकार ने खण्डन किया है कि—नित्य आत्मा  
साहित शरीर को जानने पर वाप न होगा वह नहीं है क्योंकि शरीररूप कार्य के आश्रय  
(सम्बन्धीरूप) कर्मा अश्रमा का वाप (नाश) होता है—इस कारण । ६ ॥

( ६ ठे सूत्र की व्याख्यार व्याख्या करते हैं कि )—इस नित्यआत्मा का वाप करना हमको  
हिंसा नहीं कहते, किन्तु नाश होने रूप धर्मवाले आत्मा के कर्मों के आधाररूप शरीर तथा अपने-  
अपने रूपादि विषय के जानों को उत्पन्न करनेवाले इन्द्रियरूप कर्ताओं के उपधात ( पीडा के  
अनुकूल ) आधाररूप पीडा, व्याकुलतारूप समूह का नाश अथवा मात्कात्मनारूप बध को हिंसा  
कहन है । सूत्र में कार्य शब्द का अर्थ है पाप-पुण्य के फल सुख तथा दुःख का अनुभव करना उसका  
आयतन ( स्थान ) आधार है शरीर । इसलिये उपरोक्त कार्य के आश्रय शरीर का तथा अपने अपने  
रूपादि विषयों को जाननेवाले कर्ता इन्द्रियों का बध ही हिंसा होती है, न कि नित्यआत्मा को हिंसा  
होती है । इस कारण जो यह 'शरीरादि निम्न नित्यआत्मा का बध करने पर भी आत्मा के नित्य  
होने के कारण वाप न होगा' पूर्वपक्षी ने कहा था वह कहना असंगत है । जिस शरीरादि समुदाय  
को आत्मा माननेवाले के मत में आत्मा का नाश होता है उसके मत में पूर्वोक्त कृतकर्म की क्षान्ति  
तथा न किये कर्मों के फलप्राप्ति में शेष भी आते हैं । उपरोक्त कथन से यह होगा कि—आत्मा का

अथ वा कार्याश्रयकर्तृवधादिति, कार्याश्रयो देहेन्द्रियबुद्धिमहानो नित्य-  
स्यात्मनस्तत्र सुखदुःखप्रतिसंवेदनं तस्याधिष्ठानभाष्यः तदायतनं तद् भवति  
न ततोऽन्यदिति स एष कर्ता । तन्निमित्ता हि सुखदुःखसंवेदनस्य निर्धृतिर्न  
तन्मन्तरेणेति । तस्य वध उपघातः पीडा प्रमापणं वा हिंसा न नित्यत्वे-  
नात्मोच्छेदः । तत्र यदुक्तं 'तदभावः सात्मकप्रदाहेऽपि तन्नित्यत्वात्' एतन्नेति ॥६॥

इति त्रिभिः सूत्रैः शरीरव्यतिरेकात्मप्रकरणम् ।

इतश्च देहादिव्यतिरिक्त आत्मा—

नाश होना हिंसा होती है अथवा नाश भर्त्सरहित आत्मा के कार्यों के आगम शरीर, इन्द्रियादिरूप  
कर्त्ताओं का नाश होना हिंसा होता है । क्योंकि दो पक्षों को छोड़कर तीसरा कल्प ( प्रकार ) नहीं  
हो सकता । जिससे नित्य होने से आत्मा का नाश नहीं हो सकता वह कह चुके हैं, तो फिर दूसरा  
और वास्तविक पक्ष सिवाय शरीर तथा इन्द्रियों के नाश के मानने के क्या हो सकता है । ( दूसरे  
प्रकार से ऐसी भी इस सूत्र को व्याख्या हो सकती है कि )—इस सूत्र में कार्याश्रय शब्द का अर्थ  
है शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि आदिकों का समुदाय । उसमें उनसे भिन्न नित्यआत्मा को सुख तथा  
दुःख का अनुभव होता है उसका अधिष्ठान ( अवलंबनरूप ) आधार शरीरादि समूह हो है, क्योंकि  
समोमें सुख दुःखों का अनुभव हुआ करता है उनमें भिन्न सुख-दुःखानुभव का दूमरा आशय नहीं  
है । इस कारण शरीर इन्द्रियादिक ही कर्त्ता है । क्योंकि उन्हीं के कारण सुख तथा दुःखों का अनुभव  
हुआ करता है उनके बिना नहीं होता । ऐसे उन शरीरादि समूहरूप कर्त्ता का वध-पीडा देने के  
अनुकूल व्यापार, दुःख देना अथवा मार डालना ही हिंसा कहती है । अतः उससे भिन्न आत्मा के  
नित्य होने से उसका नाश नहीं हो सकता । अतः इस विषय में जो पूर्वपक्षी ने 'आत्मासहित शरीर  
को नष्टाने पर भी आत्मा के नित्य होने के कारण पातक न होगा' यह कहा था यह सर्वथा  
असंगत है ॥ ६ ॥

( ६ ) प्रासंगिक चक्षुरिन्द्रिय के एकता के खण्डन का प्रकरण

शरीरभिन्न आत्मा के सिद्ध करने के पश्चात् प्रसंग से इस चक्षुरूप इन्द्रिय दोनों आँखों की  
पुनर्क्रियों में ( अद्वैत ) एक ही है । इस प्रकरण के आगे के प्रकरण के विषय की व्याख्या में अनेक  
यन हैं । वस्तुतः तो इस ७ वें भाग के सूत्र तक आत्मा के स्वतन्त्र स्वरूप निवृत्ति का निरूपण  
करनेवाला एक ही संपूर्ण प्रकरण है किन्तु व्याख्याकारों ने उस आत्मा को सिद्ध करने के साधनों  
का भेद लेकर इस एक प्रकरण के अनेक प्रकरण किये हैं, क्योंकि न्यायसूचीनिबन्ध तथा तात्पर्यटीका  
में वाचस्पतिमिश्र ने सातवें सूत्र से चतुरश्र ( चौदहवें ) सूत्र तक यहाँ ( ७ वें सूत्र ) से एक तक  
प्रकरण माना है, इसी कारण उन्हें तो चक्षुरिन्द्रिय का दो होना और आत्मा एक होना सिद्ध होने  
के कारण आत्मा तथा इन्द्रियों की एकता सिद्ध नहीं हो सकता' ऐसा कहा है, किन्तु वातिककार  
इसे नहीं मानते हैं, क्योंकि कुछ नैवाधिक विद्वान् 'यह प्रकरण आत्मा इन्द्रियों से भिन्न है, यह  
बिज्ञान के किये' ऐसा कहते हैं । किन्तु पूर्वप्रकरण में ही यह सिद्ध होने के कारण यह मानना  
अयुक्त है ऐसा कहा है । भाष्यकार का भी वातिककार के मत से भेद है वह स्पष्ट प्रतीत होता है ।  
क्योंकि भाष्यकार के मत से दोनों आँख की पुतलियाँ दो चक्षुरिन्द्रिय हैं तथा वातिककार के मत में  
दोनों आँखों में दो चक्षुरिन्द्रिय हैं ऐसा है । अर्थात् भाष्यकार का गुड़ भास्य यह है कि चक्षुरिन्द्रिय  
के दो होने का सिद्धान्त मानकर उन दोनों से आत्मा एक भिन्न है यह सिद्ध करना सुकम होगा ।



## मध्यदृष्ट्येतरेण प्रत्यभिज्ञानात् ॥ ७ ॥

अब मध्यकार के मत में इस प्रकार मूर्त्तों के अथ का विवेचन है कि इस आगे के मतमें मूर्त्त में वायु, वाह्य, चक्षु में देख पदार्थ का दाहिनी ओर में प्रत्यभिज्ञान ( पहिचान ) होने के कारण दोनों दाहिने तथा दक्षिण चक्षु की अभिज्ञाता आत्मा एक है, यह सिद्ध होता है। ऐश्वर्यमिहान्त का प्रारम्भ किया है। पञ्चांग आगे आठवें 'नैकस्मिन्' इस सूत्र में उस पर आक्षेप किया है कि—'दोनों ओर की पतक्तियों में यदि एक चक्षुहन्द्रिय होने से ही उपरोक्त प्रत्यभिज्ञान होता है। इसके पञ्चांग नवम 'एकविनाशे' इस सूत्र में 'दोनों ओर की पतक्तियों में चक्षुहन्द्रिय एक नहीं हो सकता' ऐसा आक्षेप का उत्तर दिया है। पञ्चांग दशम 'अवयवनाशे' इस भागों के सूत्र में चक्षुहन्द्रिय की एकता मानकर उत्तर दिया है कि एक ओर की पतक्ता के खराब होने पर चक्षुहन्द्रिय का एक अवयव ही नष्ट होता है। जिसका भाग 'दृष्टान्त' इस एकादश ( सारहवें ) सूत्र में 'चक्षुहन्द्रिय के दो होने रूप' सिद्धान्त का निराकरण माना नहीं है ऐसा एकतावादी के मत का स्पष्टन किया है। ऐसा होने से चक्षुहन्द्रिय की दो माननेवाले साम्यकार के मत से सात्विक सूत्र में सिद्धान्त का को लेकर उपक्रम ( प्रारम्भ ) किया है और बानिककार के मत में इस सूत्र में वाह्य और देखे हुए का दाहिनी ओर में प्रत्यभिज्ञान ( पहिचान ) तो आत्मा के भिन्न सिद्ध करने के लिये कहा है और सूत्रकार ने हमके निराकरण के लिये ही कहा है अब उसी का निराकरण का अब होने के कारण आठवें सूत्र में चक्षुहन्द्रिय के एक होने का सिद्धान्त कहा गया है नवम सूत्र में इस पर आक्षेप है और दशम सूत्र में कुछ विद्वानों के मत से इस आक्षेप का परिहार ( खारिज ) है तथा एकादश ( सारहवें ) सूत्र में इस परिहार तथा नवम ( नौवें ) सूत्र में किये आक्षेप का जो स्पष्टन किया है। १२ वें सूत्र से १६ वें सूत्र तक कोई भी भेद नहीं है। क्योंकि उपरोक्त दोनों मत से आत्मा की ही सिद्धि मानो गई है अब प्रसन्न से प्राप्त चक्षुहन्द्रिय की एकता के निराकरण का प्रारम्भ करते हुए साम्यकार मतम सूत्र का अवतरणिका में कहते हैं कि—

इमं भागं मम सूत्र में कहे हेतु से भी देहादिकों में भिन्न आत्मा है—

पदपदार्थ—संख, बोध, पुनरी के चक्षुहन्द्रिय में देखे हुए पदार्थ, इतरेण = दूसरी दाहिनी पुनरी के चक्षुहन्द्रिय में, प्रत्यभिज्ञानात् = वह यह है ऐसी प्रत्यभिज्ञा ( पहिचान ) होने से ॥ ७

भावार्थ—'मैं उसी की इस समय देखा रहा हूँ, जिस पदार्थ को पूर्वकाल में मैंने जाना था' इस प्रकार प्रथम तथा उत्तरकाल के दोनों ज्ञानों के एक दिग्ध में प्रतिसन्निहित एक होने के ज्ञानों को प्रत्यभिज्ञान कहते हैं, क्योंकि यदि आत्मा से देखे हुए पदार्थ की दाहिनी ओर में पहिचान होता है कि—जिस पदार्थ को मैंने देखा था, उसी को इस समय देख रहा हूँ। यदि चक्षु आदि इन्द्रियों का आत्मा चेतन माना जाय तो दूसरे इन्द्रिय चक्षु में जाने हुए की दूसरी तथा इन्द्रिय से उपरान्त प्रत्यभिज्ञा न हो सकेगी। उपरोक्त प्रत्यभिज्ञा तो लाक्षण्यवधार में प्रसिद्ध है, इस कारण चक्षु आदि इन्द्रियों में जिस आत्मा भिन्न है वही भिन्न होता है। सूत्र में 'प्रत्यभिज्ञानात्' पहिचान होने में हम हेतु के बाद इन्द्रियों में भिन्न एक 'आत्मा है' ऐसा शेष ( आकाशित पद की पूर्ति ) करना चाहिये। यही इस सूत्र में दोनों ओरों की पुनक्तियों में एक ही चक्षुहन्द्रिय है यह सिद्ध होता है, ऐसा न्ययमूर्त्त विवरणकार का मत है, किन्तु यह अवृत्त है। क्योंकि अकारण चक्षुहन्द्रिय की स्थापना करने से सूत्रकार का उक्ति असम्बद्ध प्रकाश हो जायगा अतः आत्मा इन्द्रियों में भिन्न है इस सिद्धि में अवृत्त से चक्षुहन्द्रिय का भेद सिद्ध करना ही इस प्रकारण में समर्थ हो सकता है ॥ ७ ग

पूर्वपरयोर्विज्ञानयोरैकविषये प्रतिमन्धिज्ञानं प्रत्यभिज्ञानम्—तमेवैतर्हि पश्यामि यमज्ञास्तिपं स एवायमर्थ इति, सत्येन चक्षुषा दृष्टस्येतेरेणापि चक्षुषा प्रत्यभिज्ञानाद् यमद्राक्षं तमेवैतर्हि पश्यामीति । इन्द्रियचैतन्ये तु नान्यदृष्टमन्यः प्रत्यभिज्ञानातीति प्रत्यभिज्ञानुपपत्तिः । अस्ति त्विदं प्रत्यभिज्ञानं तस्मादिन्द्रिय-व्यतिरिक्तश्चेतनः ॥ ७ ॥

**नैकस्मिन्नासास्थिव्यवहिते द्वित्वाभिमानात् ॥ ८ ॥**

एकमिदं चक्षुर्मध्ये नासास्थिव्यवहितं तस्थान्तौ गृह्यमाणौ द्वित्वाभिमानं प्रयोजयतो मध्यव्यवहितस्य दीर्घस्येव ॥ ८ ॥

( ७ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—प्रथमकाल तथा उत्तरकाल के दो क्षणों के एक ही विषय में प्रतिस्मिन्नज्ञान को प्रत्यभिज्ञान ( पहिचानना ) कहते हैं—जैसे उसी पदार्थ को इस समय में देख रहा हूँ, जिसको मैंने पूर्वकाल में जाना था, वही यह अर्थ ( विषय ) है । इस प्रकार साध्य ( वाद ) आँख से देखे हुए का उससे भिन्न दाहिनी आँख से प्रत्यभिज्ञा ( पहिचान ) होती है कि—“जिस पदार्थ को मैंने पूर्वकाल में देखा था उसी पदार्थ को इस समय देख रहा हूँ” । यही यदि चक्षु आदि इन्द्रियों की चैतन आत्मा माना जाय, तो दूसरे ने देखे हुए विषय की उससे भिन्न की प्रत्यभिज्ञा ( पहिचान ) नहीं होती । इस कारण उपरोक्त प्रत्यभिज्ञा न हो सकेगी । उपरोक्त प्रत्यभिज्ञा तो लोकव्यवहार में प्रसिद्ध है, इस कारण चक्षुरादि इन्द्रियों से नित्यआत्मा भिन्न है यह सिद्ध होता है ॥ ७ ॥

( उपरोक्त इन्द्रियों से भिन्न आत्मा की सिद्धि करनेवाले सिद्धान्तसूत्र के चक्षुइन्द्रिय का द्वित्व ( दो होना ) साधक हेतु पर, दोनों पुतलियों में एक ही चक्षुइन्द्रिय है इस भावव से पूर्वपक्षों के मत से सूत्रकार आक्षेप करते हैं )—

पूर्वपदार्थ—न = नहीं, एकस्मिन् = एक ही, नासास्थिव्यवहिते = नाक की हड्डी से जिसमें बीच में व्यवधान है, द्वित्वाभिमानात् = दोनों आँखों की पुतलियों में दो चक्षुइन्द्रिय हैं ऐसा मान होने के कारण ॥ ८ ॥

भावावर्ध—मध्यभाग में नासिका की अस्थि ( हड्डी ) का व्यवधान होने के कारण दो चक्षुइन्द्रिय हैं ऐसा मान होता है, किन्तु वास्तव में दोनों आँखों की पुतलियों में एक ही चक्षुइन्द्रिय है ॥ ८ ॥

( अष्टम सूत्र की पूर्वपक्षी के मत से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—यह एक ही चक्षु नामक इन्द्रिय बीच में नासिका की लम्बी हड्डी का व्यवधान ( बाध ) होने के कारण उन दोनों आँखों के दोनों के अन्तर्भागों का प्रक्षेप होना दोनों आँखों में दो चक्षुइन्द्रिय हैं ऐसा अभिमान ( मान ) करना है, जिस प्रकार लम्बे वंश ( बॉस ) के मध्यभाग में किसी तत्त्व आदिकों के व्यवधान होने से एक ही बॉस दो है, ऐसा मान होता है ॥ ८ ॥

दोनों आँखों की पुतलियों में एक ही चक्षुइन्द्रिय है, इस पक्ष का सूत्रकार परिवार द्वित्वपक्ष से करते हैं—

## एकविनाशे द्वितीयाविनाशानैकत्वम् ॥ ९ ॥

एकस्मिन्नपक्षे चोद्धते वा चक्षुषि द्वितीयसवतिष्ठते चक्षुर्विषयप्रत्यूहलिङ्ग  
तस्मादेकस्य व्यवधानानुपपत्तिः ॥ ६ ॥

## अवयवनाशेऽप्यवयव्युपलब्धेरहेतुः ॥ १० ॥

एकविनाशे द्वितीयाविनाशादित्यहेतुः कस्मात् ? वृक्षस्य हि कासु-  
चिच्छास्यासु द्वित्रासूपलभ्यत एव वृक्षः ॥ १० ॥

पदपदार्थ—एकविनाशे = एक आँख के खराब होने पर भी, द्वितीयाविनाशान् = दूसरी आँख के नष्ट न होने के कारण, न = नहीं है, एकत्वम् = दोनों आँखों में एक ही वस्तु है यह नहीं हो सकता ॥ ९ ॥

भावार्थ—एक आँख के खराब होने पर भी दूसरी आँख ज्यों की त्यों रहती है और प्राणी को दिखाई पड़ता है, इस कारण एक ही वस्तु में नासिका की हड्डी का व्यवधान नहीं कहा जा सकता । अतः चक्षुर्इन्द्रिय दो आँखों की दो पुतलियों में ( पूर्वपक्षी का कहा हुआ ) दो ही चक्षुर्इन्द्रिय हैं, यह सिद्ध होता है ॥ ९ ॥

( नवम सूत्र की आशयकार व्याख्या करते हैं कि )—एक आँख के खराब होने पर अवयव निकलवा देने पर, दूसरी आँख रहती है, क्योंकि अपने रूपादि विषयों का जानना ही उस चक्षु-इन्द्रिय की सत्ता का साधक लिङ्ग ( हेतु ) है । इस कारण पूर्वपक्षी के नासिका की लम्बी हड्डी से व्यवधान के कारण दो इन्द्रियों के हान को भ्रम कहना असंगत है । अर्थात् एक चक्षुर्इन्द्रिय हाने में नाक का व्यवधान नहीं हो सकता । ( यहाँ पर 'विषयग्रहणे लिङ्गम्' ऐसा वाक्यिक को मुद्रित पुस्तकों में पाठ है, जिसका दूसरा ही चक्षुर्इन्द्रिय विषय के जानने में लिङ्ग ( कारण ) है ऐसा अर्थ होता है ॥ ९ ॥

इस चक्षुर्इन्द्रिय को दो मानने के पक्ष का सूत्रकार खण्डन करते हैं -

पदपदार्थ—अवयवनाशे अपि = चक्षुर्इन्द्रियरूप अवयवों के एक आँखरूप अवयव का नाश होने पर भी, अवयव्युपलब्धेः = चक्षुर्इन्द्रियरूप अवयवों की प्राप्ति होने के कारण, अहेतुः = साधक को वस्तु मानने का नहीं हो सकता ॥ १० ॥

भावार्थ—किन्तु एक अवयव का नाश होने पर भी अवयवों रहता है ऐसा उपलब्ध होने के कारण, पूर्वपक्षिमत शुद्ध नहीं है ॥ १० ॥

( दसवें सूत्र की व्याख्या पूर्वपक्षी के मत से करते हुए आशयकार कहते हैं कि )—( वस्तु को एक मानकर ) वस्तु को दो माननेवाले का खण्डन करनेवाले का कहा हुआ 'एक के नष्ट होने पर भी दूसरी आँख का नाश नहीं होता', यह हेतु चक्षुर्इन्द्रिय में दो होना सिद्ध नहीं कर सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—जैसे एक वृक्ष की कुछ शाखाओं के कट जाने पर भी वृक्ष प्राप्त होता ही है, वैसे चक्षुर्इन्द्रियरूप एक अवयवों का दूसरी आँखरूप अवयव नष्ट होने पर भी चक्षुर्इन्द्रिय रहती है । क्योंकि एक आँख खराब हो या निकाल ली जाय तब भी प्राणी को एक आँख से रूप दिखाई पड़ता ही है ॥ १० ॥

उक्त चक्षुर्इन्द्रिय को दोनों आँखों में एक ही माननेवाले पूर्वपक्षी का सिद्धान्तों के मत से सूत्रकार खण्डन करते हैं—

## दृष्टान्तविरोधादप्रतिषेधः ॥ ११ ॥

न कारणद्रव्यस्य विभागे कार्यद्रव्यमवतिष्ठति नित्यत्वप्रसङ्गान् । बहुष्व-  
वयविषु यस्य कारणानि विभक्तानि तस्य विनाशः, येषां कारणान्यविभक्तानि  
तानि अवतिष्ठन्ते । अथ वा दृश्यमानार्थविरोधो दृष्टान्तविरोधः स्मृतस्य हि  
शिरःकपाले द्वावयवौ नास्मास्थित्यवहितौ चक्षुषः स्थाने भेदेन गृह्यते न  
चैतदेकस्मिन्नास्मास्थित्यवहिते सम्भवति । अथ च एकविनाशस्याऽनियमाद्  
द्वाविभावयोः तौ च पृथगावरणोपघातौ अनुमीयेते विभिन्नाविति । अवपीड-  
नाच्चैकस्य चक्षुषो रश्मिविषयसन्निकर्षस्य भेदाद् दृश्यभेद इव गृह्यते तच्चैकत्वे  
प्रिकृत्यते ! अवपीडननिवृत्तौ चाभिन्नप्रतिसन्धानमिति तस्मादेकस्य व्यवधा-  
नानुपपत्तिः ॥ ११ ॥

**पदपर्याय—**दृष्टान्तविरोधात् = दृष्टान्त के विरुद्ध होने से, अप्रतिषेधः = चक्षुरिन्द्रिय के एक होने  
का निषेध नहीं हो सकता ॥ ११ ॥

**भाष्यार्थ—**वृक्ष के दृष्टान्त में उस वृक्ष को जिसको कुछ शाखाएँ कट गई हों, अवयवों के नाश से  
उस वृक्षरूप अवयवों का भी नाश होकर दूसरा खण्डवृक्ष हो जाता है, किन्तु चक्षुरिन्द्रियरूप अवयवों  
तो उसके अवयव दूसरी आँख का नाश होने पर रहता ही है । वह वृक्ष का दृष्टान्त विरुद्ध होने के  
कारण चक्षुरिन्द्रिय का एक होना सिद्ध नहीं हो सकता ॥ ११ ॥

( ११वें सूत्र की व्याख्या सिद्धान्तों के मत से करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) -अवयवरूप  
( तन्तु ) आदि कारण द्रव्य के अपने अपने अवयवों को क्रिया से विभाग होने पर पटादिरूप कार्य  
द्रव्य नहीं नहीं रहता, यदि कारण के विभाग ( भग्न होने पर ) भी पटादि कार्य नहीं रहें तो पट  
नित्य हो जायगा ; क्योंकि अनेक अवयवियों में जिस अवयवरूप द्रव्य के ( पटादि ) कारण अवयव  
द्रव्य पृथक् हो जाते हैं उसका नाश हो जाता है और जिन पटादि अवयवों द्रव्य के तन्तु आदि  
अवयवरूप कारणों का परस्पर विभाग नहीं होता वे नहीं रहते हैं । ( २ ) अथवा प्रत्यक्ष दिखाई पड़ने  
वाले अर्थ का विरोध होना यह सूत्र के 'दृष्टान्त का विरोध' इस पद का अर्थ करना । मृत शरीर  
के कपाळ ( खोपड़ी ) में बीच में नाक की हड्डी से व्यवधानवाले, दो अक्ष ( गड्ढे ) एक चक्षुरिन्द्रिय  
के स्थल में पृथक् पृथक् दिखाई पड़ते हैं । यह प्रत्यक्ष दिखाई पड़ना नासिक की हड्डी से व्यवधान  
वाली एक चक्षुरिन्द्रिय मानने में नहीं हो सकता । ( ३ ) अथवा 'एक आँख का नष्ट होना दूसरी आँख  
के रहने तथा नष्ट होने में नियामक न होने के कारण चक्षुरिन्द्रिय में दूसरे प्रकार से द्वित्व का  
अनुमान किया जाता है' । ( इस आशय से भाष्यकार तीसरे सूत्र का ऐसा आशय कहते हैं कि ) -  
अथवा उपरोक्त एक के नाश से दो की स्थिति अथवा नाश का नियम न होने के कारण ये दो आँखों  
में दो चक्षुरिन्द्रियरूप पदार्थ हैं, और इन दोनों का आवरण तथा उपघात नाशवाले होने से ये दोनों  
आँखों में दो चक्षुरिन्द्रिय हैं ऐसा अनुमानप्रमाण से सिद्ध होता है । ( ४ ) दृष्टान्त विरोध शब्द की  
चतुर्थ व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—एक आँख के दधाने पर चक्षु के किरण तथा दिखाई  
पड़नेवाले विषय के सन्निकर्ष के भिन्न-भिन्न होने के कारण दिखाई पड़नेवाला पदार्थ भिन्न-भिन्न-सा  
प्रतीत होता है यह भी दोनों आँखों में एक ही चक्षुरिन्द्रिय मानने के पक्ष में विरुद्ध है और दूसरी  
आँख को छोड़ देने पर दिखाई पड़नेवाले पदार्थ का एक ही प्रतीत होना यह भी एक चक्षु मानने के



अनुमीयते चायं देहादिसङ्घातव्यतिरिक्तचेतन इति—

इन्द्रियान्तरविकारात् ॥ १२ ॥

कस्यचिदम्लफलस्य गृहीततद्रससादृश्यं रूपे गन्धे वा केनचिदिन्द्रियेण गृह्यमाणो रसनस्येन्द्रियान्तरस्य विकारो रसानुस्मृतौ रसगर्धिप्रघटितो दन्नोदकसप्लवभूतो गृह्यते ! तस्येन्द्रियचैतन्येऽनुपपत्तिः, नान्यदृष्टमन्यः स्मरति ॥ १२ ॥

पक्ष में नहीं हो सकता । इस कारण एक चक्षु में व्यवधान का कहना असंगत है । (अर्थात् दोनों आँखों से देखा हुआ पदार्थ एक ही दिग्वार्त्त पड़ता है, किन्तु एक आँख को अँगुली से दबाकर देखने से वही एक पदार्थ दो प्रतीत होता है । अतः चक्षुश्चन्द्रिय एक ही है—यह कहना सर्वथा असंगत है ॥ १२ ॥

( इस प्रकार चक्षुश्चन्द्रिय के दो सिद्ध होने के कारण पूर्वोक्त प्रतिसन्धान से आत्मा में विषय के ज्ञान के प्रमाणित करने के पश्चात् सांप्रत इन्द्रियादिकों से भिन्न आत्मा को सिद्ध होने में दूसरा हेतु देने के आशय से सिद्धान्तसूत्र का माध्यकार आत्मा में अनुमानप्रमाण दिताते हुए अवतरण देते हैं कि )—शरीर इन्द्रियादिकों से आत्मा भिन्न है इस प्रकार अनुमान किया जाता है—

पदपर्यार्यं—इन्द्रियान्तरविकारात् = दूसरे इन्द्रिय में विकार होने से ॥ १२ ॥

साधार्थ—किसी आम्रफल के रसगुण के साथ पीतादि रूप अथवा गन्ध का ग्रहण इन्द्रिय से होने पर जिह्वाकूप इन्द्रिय में विकार होता है, अर्थात् दौँत से पानी गिरता है । यह ऐसा होना इन्द्रिय को चेतन आत्मा मानने के पक्ष में नहीं हो सकता, क्योंकि दूसरे के देखने पर दूसरे प्राणी को स्मरण नहीं होता । इन्द्रिय से भिन्न अज्ञान मानने के पक्ष से बाद करनेवाले के लिए पहले प्रतिसन्धान ज्ञानरूप हेतु, भिन्न आत्मा माननेवाले सिद्धान्तों ने दिया था और इस सूत्र में वस्तुतः इन्द्रियों से भिन्न आत्मा को सिद्ध तो लोकन्यवहार के अनुभव हो से होती है, यह आशय सूचकार का है ॥ १२ ॥

( १२वें सूत्र का माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वकाल में जिस पुरुष ने किसी आम्रफल में पीतकूप तथा उसके दौँते रस अथवा सुगन्ध को साथ में जान लिया है, पश्चात् रस के साथ पातकूप का गन्ध को आम में वही पुरुष देखता है, तो उसे रससहित रूप को चक्षु से देखने के तथा रस-महित रस आम की सुगन्ध को घ्राणेन्द्रिय से सूँघता है, तो उसके चक्षु आदि से भिन्न दूसरे रसना ( जिह्वा ) रूप इन्द्रिय में विकार उत्पन्न होता है, क्योंकि आँख से रूप अथवा घ्राणेन्द्रिय से अनुमान द्वारा उस आम के रस का स्मरण होकर उस पुरुष को दौँते रस की प्राप्ति की आशाकूप वृष्णा से दौँत से पानी गिरने लगता है—यह ज्ञान होता है । यह माँटे रस का स्मरण होकर दौँतों से पानी बहना इन्द्रियात्मक में होना असंगत है । क्योंकि चक्षु अथवा घ्राणकूप इन्द्रिय से अनुभव किये का जिह्वाकूप दूसरे इन्द्रिय को स्मरण नहीं हो सकता । ( अर्थात् मनुष्य पूर्वकाल में रूप तथा रस और गन्ध का फलवृत्तियों में अनुभव करना है । इसके पश्चात् रूप और गन्ध के साथ ही आम्रवृत्तियों में देखकर उसके साथ रहनेवाले रस का स्मरण कर उसे खरीदना चाहता है । दाम पास में न रहने से उसके दौँत से पानी गिरने लगता है । इससे उस पुरुष की इच्छा का और इच्छा से पूर्ववृत्त फल के स्मरण होने का अनुमान होना है । अतः दौँत से पानी गिरने के कारण से सिद्ध होनेवाला यह स्मरण एक सम्पूर्ण काष्ठ इन्द्रियों के विषयों को जाननेवाले इन्द्रियों से भिन्न आत्मा न हो तो नहीं हो सकता ) । यह पक्ष विवरणकार ने नहीं दिया है । क्योंकि उन्होंने पूर्वप्रदक्षिण चक्षुश्चन्द्रिय एक ही है यह सिद्ध किया है, जिसका घर्षण ( घिसने ) आदि से पूर्व चक्षुश्चन्द्रिय का नाश होकर

न स्मृतेः स्मर्त्तव्यविषयत्वात् ॥ १३ ॥

स्मृतिर्नाम धर्मो निमित्तादुत्पद्यते, तस्याः स्मर्त्तव्यो विषयः, तत्कृत इन्द्रियान्तरविकारो नास्मकृत इति ॥ १३ ॥

तदात्मगुणसद्भावादप्रतिषेधः ॥ १४ ॥

खण्ड पट के समान दूसरे चक्षुश्चन्द्रिय की उत्पत्ति होता है—येता उनका कहना है। किन्तु यह व्याख्या ठीक ( सदा करने योग्य ) नहीं प्रतीत होती ॥ १२ ॥

नास्तिक पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार स्मरण आने का विषय से होने के कारण स्मरण से भिन्न आत्मा सिद्ध नहीं हो सकता इस आशय से कहते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, स्मृतेः = स्मरणरूप ज्ञान के, स्मर्त्तव्यविषयत्वात् = स्मरण के योग्य विषय में होने के कारण ॥ १३ ॥

भावार्थ—स्मरणनाम ज्ञानरूप धर्मकार्य अपने निमित्त ( कारण ) से उत्पन्न होता है उस स्मरण का उससे स्मरण करने योग्य वस्तु विषय होते हैं, इसी कारण उस विषय के स्मरण होने से दोनों से पानी गिरना रूप दूसरे इन्द्रिय में विकार होता है ( अर्थात् स्मरणज्ञान का आत्मा कारण है अथवा विषय ? भावना नामक संस्कार ही स्मरण को कालान्तर में उत्पन्न करता है, इस कारण आत्मा स्मरण का कारण नहीं हो सकता तथा स्मरणज्ञान अपने स्मरण किये जानेवाले पदार्थों में होता है । अतः आत्मा स्मरण का विषय नहीं सकता अर्थात् स्मरण किये आज्ञफलरूप विषय हो से दोनों से पानी छूटता है, नकि इस स्मरण के लिये विषयों से भिन्न आत्मा मानने की आवश्यकता है ) । १३ ।

( १४ में सूत्र की व्याख्या करते हुए पूर्वपक्षी के मत से कहते हैं कि )—स्मरणज्ञानरूप कार्यधर्म कारण से उत्पन्न होता है, उस स्मरणज्ञान का आज्ञफल आदि विषय है, अतः उस आज्ञफल रूप विषय से उसका स्मरण होने से दोनों से पानी गिरना रूप दूसरे इन्द्रिय में विकार होता है । विवरणकार ने इस सूत्र को भी चक्षु की एकता के सिद्धान्त से ऐसी व्याख्या की है कि—स्मरणरूप ज्ञान पूर्वकाल में अनुभव किये केवल विषय में होता है, यह नियम है, नकि इस स्मरण के होने में इन्द्रियों से उत्पन्न होने का नियम है—यह उनका आशय है । १४ ॥

इस पूर्वपक्ष का सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार खण्डन करते हैं—

पदपदार्थ—तदात्मगुणसद्भावाद = उस स्मृति के आत्मा का गुण होने के कारण, अप्रतिषेधः = इन्द्रिय तथा विषयों से भिन्न आत्मा का निषेध नहीं हो सकता ॥ १४ ॥

भावार्थ—स्मरणज्ञान आत्मा का गुण है, इस कारण आत्मा का खण्डन नहीं हो सकता । क्योंकि एक इन्द्रियादिकों से भिन्न निरव्य आत्मा है, इसी कारण अनुभव के विषय का कालान्तर में स्मरण हो सकेगा उनके वक्ष्य इन्द्रियों को आत्मा मानने से नानास्मरणवती होने के कारण विषयों के ज्ञानों का प्रतिसम्मान न हो सकेगा । यदि हो तो चक्षु आदि इन्द्रियों के अपने-अपने रूपादि ग्रहण की अवस्था ( विषय ) न हो सकेगा । जिससे यह सिद्ध होता है कि एक तथा अनेक विषयों को देखनेवाला आत्मा भिन्न-भिन्न चक्षु आदि निमित्त से पूर्वकाल में देखे पदार्थों को स्मरण करता है और देखे हुए पदार्थ के प्रतिसम्मान ( पहिचान ) से स्मरण होने से आत्मा एकनिष्ठ के हो गुण होने पर हो सकता है, नकि अनेक इन्द्रियकर्त्ता मानने से । स्मरण से ही सम्पूर्ण संसार के व्यवहारों के चलने से यह स्मरण उक्त प्रकार से इन्द्रियों से भिन्न आत्मा को सिद्ध करता है । विवरणकार ने इस सूत्र को ऐसी व्याख्या की है कि—स्मरण का सम्बन्ध इन्द्रियों से मानना बाह्य,

तस्या आत्मगुणत्वे तिस मद्वादादप्रतिषेध आत्मनः । यदि स्मृतिरात्मगुणः ? एवं सति स्मृतिरुपपद्यते नान्यदृष्टमन्यः स्मरतीति । इन्द्रियचैतन्ये तु नाना-कर्तृकाणां विषयग्रहणानामप्रतिसन्धानं, अप्रतिसन्धाने वा विषयव्यवस्थानुपपत्तिः । एकस्तु चेतनोऽनेकार्थदर्शी भिन्ननिमित्तः पूर्वदृष्टमर्थं स्मरतीति एकस्यानेकार्थदर्शिनो दर्शनप्रतिमन्धानात् स्मृतेरात्मगुणत्वे सति सद्भावो विषये चानुपपत्तिः । स्मृत्याश्रयाः प्राणभृतां सर्वे ज्येष्ठहारा आत्मलिङ्गम् । उदाहरणमात्रमिन्द्रियान्तरविकार इति । अपरिसङ्ख्यानाश्च स्मृतिविषयस्य ।

अपरिसङ्ख्याय च स्मृतिविषयमित्युच्यत न 'स्मृतेः स्मर्तव्यविषयत्वादि'ति ।

क्योंकि इन्द्रियों से भिन्न किसी को उपस्थिति नहीं है तो फिर कैसे पूर्व बहुइन्द्रिय का नाश होने पर स्मरण होगा इस शंका के समाधानार्थ 'सर्व्वात्म' इत्यादि चतुर्दश सूत्र में उत्तर यह है कि—उत्तम स्मरणज्ञान के आत्मा में सम्बन्ध का अनुभव होने के कारण, उत्तम आत्मा का निषेध नहीं हो सकता, क्योंकि 'मैं स्मरण करता हूँ' ऐसा अनुभव होता है । १४ ।

( १४वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—उत्तम स्मृति की आत्मा के गुण होने से निश्चि होने के कारण इन्द्रियादिकों से भिन्न आत्मा का निषेध नहीं हो सकता । क्योंकि यदि स्मरण को इन्द्रियादि भिन्न आत्मा का गुण माना जाता है तो पूर्व में अनुभव किये विषय का कालान्तर में स्मरण हो सकता है । क्योंकि दूसरे के देख हुए विषय का दूसरे को स्मरण नहीं होता, इस कारण । बहु आदि बाह्य दृष्टियों को चेतन आत्मा मानने से अनेक इन्द्रिय जिनके कर्ता हैं ऐसे रूपरसदि अनेक विषयों के ज्ञानों का प्रतिसन्धान ( स्मरण ) न होगा । यदि हो तो अपने-अपने रूपादि ग्रहणरूप निदम न हो सकेगा । अतः अनेक विषयों को जाननेवाला एक चेतन इन्द्रियों से भिन्न नित्य आत्मा है, जिसके रूपादि अनेक विषयों के ज्ञानों की उत्पत्ति में बहु आदि अनेक निमित्त ( साधन ) होते हैं । इस कारण वह पूर्वकाल में अनुभव किये रूपादि विषयों को दूसरे समय में स्मरण करता है, इस कारण एक तथा अनेक विषयों को देखनेवाले आत्मा को देखे हुए विषय का प्रतिसन्धान होने के कारण स्मृति यह आत्मा का गुण होने से हो सिद्ध होती है । यदि निरा एक आत्मा न माना जाय तो आत्मा को स्मरण न होगा । ( जिसमें बालक का जन्म होते ही पूर्वजन्म में दुग्धपान की स्मृति न होने से दुग्धपान में प्रवृत्ति आदि न होये ) स्मरण ही से सम्पूर्ण समार के प्राणियों के व्यवहार होते हैं । इन्द्रियों से भिन्न आत्मा को सिद्ध करनेवाला पूर्वसूत्र में कहा हुआ, एक 'इन्द्रियाभ्यन्तर विकार' से नृत्ति दाँत से पानी टपकने का जो उदाहरण सूत्रकार ने दिया है । ( इस प्रकार इन्द्रियों से भिन्न आत्मा न मानने से कालान्तर में जो स्मरण होता है वह न हो सकेगा, यह देखकर स्मरण करने योग्य विषय में ही स्मृति होती है, आत्मरूप विषय में नहीं होती । ( ऐसे त्रयोदश सूत्र में कहे हुए पूर्वदर्शी के निश्चय का स्पष्टन करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—स्मरण के विषयों की गणना अच्छी तरह विचार न हो सकने से भी ( इस भाष्य को कुछ विद्वान् सूत्र कहते हैं किन्तु व्याख्यानो-निबन्ध तथा प्राचीन पुस्तकों में यह सूत्र नहीं माना है और विवरणकार का ऐसा कहना है कि भाष्यकार का सूत्र है ) ।

आगे हमी भाष्य के अर्थ को भाष्यकार स्पष्ट करते हुए कहते हैं—पूर्वदर्शी ने स्मृति के विषय को न समझकर यह कहा है कि—'न स्मृतेः स्मर्तव्यविषयत्वात्' स्मरणज्ञान के विषयों में होने से विषयों से अतिरिक्त आत्मा मानने की आवश्यकता नहीं है । क्योंकि यह

येय स्मृतिरग्राह्यायेऽर्थेऽज्ञासिषमहममुमर्थमिति, एतस्या ज्ञातृज्ञानविशिष्टः पूर्वज्ञानोऽर्थो विषयो नार्थमात्रम्, ज्ञातवानहममुमर्थम्, असावर्थो मया ज्ञातः, अस्मिन्नर्थे मम ज्ञानमभूदिति चतुर्विधमेतद्वक्तव्यं स्मृतिविषयज्ञापकं समानार्थम् । सर्वत्र खलु ज्ञाता ज्ञानं ज्ञेयं च गृह्यते । अथ प्रत्यक्षेऽर्थे या स्मृतिस्तया त्रीणि ज्ञानानि एकस्मिन्नर्थे प्रतिसन्धीयन्ते समानकर्तृकाणि, न नानाकर्तृकाणि, नाकर्तृकाणि किं तर्हि ? एककर्तृकाणि । अद्राक्षममुमर्थं यमेवैतर्हि पश्यामि । अद्राक्षमिति दर्शनं दर्शनसंविद्यं, न खल्वसंविदिते स्वे दर्शने स्यादेतदद्राक्षमिति । ते खल्वेते द्वे ज्ञानं, यमेवैतर्हि पश्यामीति तृतीयं ज्ञानम्, एवमेकोऽर्थश्चिन्मिर्ज्ञानैर्युज्यमानो नाकर्तृको न नानाकर्तृकः किं तर्हि ? एककर्तृक इति । सोऽयं स्मृतिविषयाऽपरिसङ्गघायमानो विद्यमानः प्रज्ञातोऽर्थः प्रतिपिब्यते 'नास्त्यात्मा स्मृतेः स्मर्तव्य-

जो स्मरण विषय का अनुभव होने के समय होता है कि—मैंने 'ज्ञातवानहममुमर्थम्' इस पदार्थ को मैंने पहिले जाना था ऐसा । इस स्मरणज्ञान का ज्ञाता ( जाननेवाले ) के पूर्वज्ञान से सहित, पूर्वकाल में जाना हुआ पदार्थ विषय है, केवल पदार्थ स्मरणज्ञान का विषय नहीं है । क्योंकि उपरोक्त 'अज्ञासिषे' इस लुब्धकार को लेकर जिसमें कर्ता कहा गया है (१) तथा 'ज्ञातवान् अहममुमर्थं' इस कृदन्त 'ज्ञातवान्' इस पद से जिसमें कर्ता कहा गया है (२) एवं 'असी' यह अर्थ = पदार्थ, मया = मैंने, ज्ञातः = जाना है' इसमें ज्ञातः इस कृदन्त पद से कर्म (पदार्थ) कहा गया है (३) तथा 'अस्मिन्' इस, अर्थ = पदार्थ में, मयः = मुझे, ज्ञानं = ज्ञान, अभूत् = हुआ था । 'ज्ञातः' यह कृदन्त किया जिसमें कही गई है ऐसे चारों प्रकार के वाक्य स्मरणज्ञान के विषय का बोध कराने में समान अर्थ के हैं । क्योंकि इन चारों प्रकारों के स्मरण में ज्ञातः (जाननेवाला आत्मा), पूर्वकाल में मया हुआ ज्ञान ( अनुभव ) तथा जानने योग्य विषय का जो ग्रहण समान हो होता है । इस प्रकार स्मरण करने योग्य विषय को मानकर आत्मा का सञ्चन करनेवाला उपरोक्त चारों प्रकार के वाक्यों का अपलप्य करता है ( नहीं मानता है ) यह कहने के पश्चात् साम्प्रत प्रत्यक्ष प्रमाण जो वह नहीं मानता यह दिखाते हुए आगे आश्रयकार कहते हैं कि—और जो प्रत्यक्ष विषय के अनुभव के समय पूर्व में देखे हुए इस पदार्थ का स्मरणज्ञान होता है, उससे एक विषय ( पदार्थ ) में भागे दिवाये हुए प्रकार से प्रतिसन्धान ( अनुसन्धान करनेवाले ) एक ही स्मरणकर्ता का बोध होता है, नकि अनेक कर्ताओं का । न तो वे बिना कर्ता के होते हैं । ( प्रश्न )—तो अनुसन्धान ज्ञान कैसे होता है ? ( उत्तर )—मैंने इस पदार्थ को देखा था, जिस पदार्थ को मैं इस समय देख रहा हूँ ऐसा एक ही आत्मरूप कर्ता को लेकर अनुसन्धान होता है—जिसमें 'अद्राक्षं' देखा था इस दृश्र्मातृरूप पद के देखना तथा देखने का अनुभव दोनों कहे जाते हैं । क्योंकि यदि अपने पूर्वकाल में देखे हुए ज्ञान का अनुभव हो तो 'मैंने देखा था' ऐसा स्मरण ही न हो सकेगा । अतः दिखलाये हुए मैं ने जो ज्ञान है और 'जिस पदार्थ को इस समय मैं देखता हूँ' ऐसा यह तृतीय ज्ञान है । इस प्रकार एक ही पदार्थ या उपरोक्त तीन ज्ञानों से नियुक्त होता है वह बिना कर्ता अथवा अनेक कर्ता बाहर नहीं है । ( प्रश्न )—तो कैसा है ? ( उत्तर )—एक निश्चय तीनों उपरोक्त ज्ञानों को जाननेवाले एक निश्चय आत्मा कर्ता के आश्रय यह पदार्थ । इस कारण स्मरणज्ञान के विषय को अन्तर्ज्ञेय न समझकर सम्पूर्ण पूर्वोक्त संसार के व्यवहार में वर्तमान जिस एक निश्चय आत्मा की सिद्धान्ती ने प्रतिष्ठः द्वारा



विषयत्वादिति । न चेदं स्मृतिमात्रं स्मर्तव्यमात्रविषयं वा इदं सलु ज्ञानप्रति-  
सन्धानवद् स्मृतिप्रतिसन्धानमेकस्य सर्वविषयत्वात् । एकोऽयं ज्ञाता सर्वविषयः  
स्वानि ज्ञानानि प्रतिसन्धत्ते, अमुमर्थं ज्ञास्यामि अमुमर्थं विजानाम्यमुम-  
र्थमज्ञासिषममुमर्थं जिज्ञासमानश्चिरमज्ञात्वाऽध्यवस्यत्यज्ञामिषमिति । एवं  
स्मृतिमपि त्रिकालविशिष्टां सुस्मृर्पाविशिष्टां च प्रतिसन्धत्ते । संस्कारमननिमात्रे  
तु सत्त्वे उत्पद्योत्पद्य संस्कारास्तिरोभवन्ति स नास्त्येकोऽपि सस्कारो  
अस्त्रिकालविशिष्टं ज्ञानं स्मृतिं चानुभवेत् । न चानुभवमन्तरेण ज्ञानस्य स्मृतेऽत्र  
प्रतिसन्धानमहं ममेति चोत्पद्यते देहान्तरवत् । अतोऽनुमीयते अस्त्येकः  
सर्वविषयः प्रतिदेहं स्वज्ञानप्रबन्धं स्मृतिप्रबन्धं च प्रतिसन्धत्ते इति, यस्य  
देहान्तरेषु वृत्तेरभावात् प्रतिसन्धानं भवतीति ॥ १४ ॥

इत्यष्टमिः सूत्रैः चक्षुरद्वैतप्रकरणम् ।

स्थिति का है, उसका पूर्वपक्षी निषेध करता है कि 'विषयों से भिन्न एक निश्चय आत्मा नहीं है, क्योंकि  
स्मृति स्मरण करने योग्य पदार्थों के विषय में ही होता है' इस कारण निषेध युक्त नहीं है । क्योंकि यह  
'मैंने देखा था' यह ज्ञान केवल (विषयरहित) स्मरण नहीं है, अथवा केवल स्मरण योग्य विषय ही को  
विषय करता है । क्योंकि यह प्रत्यक्ष या अनुमानरूप अनुभव के अनुसंधान के समान स्मरणज्ञान का  
प्रतिसन्धान ही एकरूप नित्य आत्मा को ही होता है, क्योंकि वह एक आत्मा सर्वविषय में ज्ञाता  
होता है । क्योंकि यह एक ही नित्य आत्मा जो सम्पूर्ण विषयों को जानने को योग्यता देने के  
कारण अपने पूर्वकाल में हुए ज्ञानों का प्रतिसन्धान करता है कि—'इस पदार्थ को मैं जानूँगा इस  
पदार्थ को मैं जानता हूँ, इस पदार्थ को मैंने पूर्वकाल में जाना था, इस पदार्थ को जानने की इच्छा कर  
मैंने बहुत काल तक उसे न जानकर इसका निश्चय किया है, कि मैंने इस पदार्थ की जान लिया' ।  
ऐसा निश्चय एक आत्मा ही प्रतिसन्धान करता है इसी प्रकार स्मरण को इच्छा से युक्त भूत, भविष्य  
तथा वर्तमान तीनों कालों में होनेवाली स्मृति का भी वही एक नित्य आत्मा प्रतिसन्धान करता है ।  
जो बौद्ध क्षणिकविज्ञान को आत्मा मानकर उपरोक्त स्मरणादि कालान्तर में होने के लिये उन  
विकारों से संस्कार-परम्परा मानता है, उसके मत में ये संस्कार भी उत्पन्न हो होकर नष्ट हो जाते  
हैं । उनके मत में क्षणिक होने से ऐसा कोई एक भी संस्कार नहीं है जो भूत, भविष्य तथा वर्तमान  
तीनों कालों में उत्पन्न होनेवाले ज्ञान और स्मृति को अनुभव कर सके और बिना अनुभव के ज्ञान  
तथा स्मृति का उपरोक्त प्रतिसन्धान 'मैंने देखा था' ऐसा नहीं हो सकता । इस प्रकार बौद्धमत में  
उपरोक्त प्रतिसन्धान नहीं हो सकता यह कहकर आगे दो आकरवाले अनुभव का विरोध माध्यकार  
द्विजाते हैं कि—'मैं कहूँगा, मैं करना हूँ, मैंने किया' एवं 'मेरी कृति होगी, मेरी हो रही है,  
मेरी हो चुकी' इस प्रकार दूसरे शरीर में जैसे प्रतिसन्धान नहीं होता उसी प्रकार एक ही शरीर  
में विरुद्ध दो प्रकार के अनुभव न हो सकेंगे । जिससे यह अनुमान किया जाता है कि एक सर्व-  
विषयों को जाननेवाला नित्य आत्मा इन्द्रिय तथा विषयों से भिन्न है । जो प्रत्यक्ष शरीर में अपने  
पूर्व में हुए ज्ञानों तथा स्मृतियों को 'मैंने देखा था' इत्यादि प्रतिसन्धान करता है । जिसके दूसरे  
शरीर में न होने के कारण प्रतिसन्धान नहीं होता । इस कारण नित्य एक शरीरादि भिन्न आत्मा का  
अस्तित्व नहीं हो सकता ॥ १५ ॥

नात्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवात् ॥ १५ ॥

न देहादिसङ्घातव्यतिरिक्त आत्मा । कस्मान् ? आत्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवात् । 'दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणा'दित्येवमादीनामात्मप्रतिपादकानां हेतूनां मनसि सम्भवो यतः मनो हि सर्वविषयमिति, तस्मान्न शरीरेन्द्रियमनोबुद्धिसङ्घातव्यतिरिक्त आत्मेति ॥ १५ ॥

ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम् ॥ १६ ॥

(४) मनोभिन्न आत्मा का प्रकरण

मन के स्थिर होने के कारण उसी को आत्मा (कर्ता) मान लेने से उससे भिन्न एक नित्य, स्थिर आत्मा मानने की आवश्यकता नहीं है इस आशय से पूर्वपक्षिमत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपर्याय—न = नहीं ( आत्मा मन से भिन्न नहीं हो सकता ), आत्मप्रतिपत्तिहेतूनां = मन से भिन्न आत्मा के ज्ञान के साधक हेतुओं का, मनसि = मन में, सम्भवात् = हो सकने से ॥ १५ ॥

आचार्य—दर्शन तथा स्पर्शन ज्ञानों से एक भिन्न आत्मा सिद्ध होता है, इत्यादि सिद्धान्तों के कहे हुए आत्मा के साधक हेतुओं का मनरूप स्थिर तथा नित्य आन्तरिक इन्द्रिय में हो सकने से शरीर आदि समुदाय से आत्मा भिन्न नहीं हो सकता । क्योंकि मन भी बाहर के रूपादि तथा आन्तरिक सुख आदि सम्पूर्ण विषयों को ग्रहण करता है अतः शरीरादि समुदाय से आत्मा भिन्न नहीं हो सकता ॥ १५ ॥

( १५वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—आत्मारूप कर्ता शरीर इन्द्रियादिकों के समूह से भिन्न नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—शरीरादि समुदाय से भिन्न आत्मा के ज्ञान के कारण मन में हो सकते हैं । 'दर्शन तथा स्पर्शन दो प्रकार के ज्ञानों का प्रतिसन्धान करनेवाले एक नित्य शरीरादि समूह से भिन्न अर्थ ( आत्मा ) का ज्ञान होता है । इत्यादि सिद्धान्तों के कहे हुए पूर्वोक्त कारण मन में हो सकते हैं । क्योंकि मन सम्पूर्ण बाह्य तथा आन्तरिक विषयों को ग्रहण करता है । इस कारण शरीर, बाह्य इन्द्रिय मन तथा बुद्धि इनके समूह से भिन्न एक नित्य आत्मा नहीं है—बल्कि सिद्ध होता है ॥ १५ ॥

कर्ता तथा विशेषकारणरूप करण का परस्पर में भेद होता है । इस आशय से सिद्धान्तों के मत से मन की आत्मा माननेवाले उपरोक्त पूर्वपक्ष का खण्डन करते हैं—

पदपर्याय—ज्ञातुः = जाननेवाले कर्ता के, ज्ञानसाधनोपपत्तेः = ज्ञान के साधकों के होने से आवश्यकता होने के कारण, संज्ञाभेदमात्रम् = केवल नाम में भेद होना है ॥ १६ ॥

आचार्य—बहु से देखता है, चाणोन्द्रिय से सूँघता है इत्यादि व्यवहारों से तथा स्मरण आदि कर्मों मन से करता है इत्यादि प्रसिद्ध व्यवहारों के कारण ज्ञाता ( जाननेवाले ) कर्ता को बाह्य तथा आन्तरिक ज्ञान के साधक ( विशेष कारण ) मानना आवश्यक है, अर्थात् जाननेवाला ( कर्ता ) भिन्न है तथा उक्त ज्ञानों के साधक ( कारण-इन्द्रिय ) भिन्न है यह सिद्ध होना है, तो कर्ता को आत्मा न कहकर मन को कर्ता तथा मन की आन्तरिक ज्ञानों का साधन न मानकर उसे ही आत्मा ( कर्ता ) है ऐसा कहनेवाले पूर्वपक्षों के मत में केवल नाममात्र में ही भेद होता है, न कि पदार्थों के कारण तथा कर्ता दो मानने में । अतः मन को आत्मा मानना भी असंगत है ॥ १६ ॥

ज्ञानुः सन्तु ज्ञानसाधनान्युपपद्यन्ते, चक्षुषा पश्यति, घ्राणेन जिघ्रांत, स्पर्शनेन स्पृशति, एव मन्तु, सर्वविषयस्य मतिमाधनमन्तःकरणभूतं सर्वविषयं विद्यते येनाय मन्यत इति । एव सति ज्ञानर्योऽत्मसंज्ञा न मृष्यते मनःसंज्ञाऽ-  
भ्यन्तज्ञापते । मनसि च मनसंज्ञा न मृष्यते मतिमाधन त्वभ्यन्तज्ञायते ।  
तादृशं नीचमेदमात्रं नार्थं विज्ञात इति । प्रत्याख्याने वा सर्वेन्द्रियसिद्धोपप्रमङ्गः ।  
अथ मन्तु, सर्वविषयस्य मतिमाधन सर्वविषयं प्रत्याख्यायते नास्तीति ?

इसमें मूल की माध्यकार व्याख्या करते हैं कि — जाननेवाले कर्ता के ज्ञान होने के साधन ( विशेष कारण ) होते हैं, क्योंकि 'चक्षुइन्द्रिय से देखता है, घ्राणेन्द्रिय से सूँघता है, स्पर्शा इन्द्रिय से स्पर्श करता है' इत्यादि संसार में वसिष्ठ स्ववहार होते हैं । इसी प्रकार स्मरण, अनुमान आदि ज्ञान से जाननेवाले का सम्पूर्ण बाह्य तथा आन्तरिक ज्ञानों के होने का विशेष कारण सम्पूर्ण विषयों का ज्ञान होने से मन नामक एक आन्तरिक इन्द्रिय है, जिसमें वह आत्मा स्मरणादिक करता है । ऐसा होने के कारण पूर्वपक्षी ज्ञाता ( कर्ता ) आत्मा का आत्मा वह नाम होना ही नहीं सहन करता है और उसे मन यह नाम देता है और ज्ञानमाधन मन को मन कहना सहन नहीं करता है । किन्तु पूर्वोक्त बाह्य विषय तथा आन्तरिक सम्पूर्ण विषयों का ज्ञान होने का विशेष कारण तो मानना है । अतः साधन को कर्ता और कर्ता को साधन कहना इसमें केवल नाममात्र का भेद आता है, नकि सम्पूर्ण विषयों के ज्ञान का विशेष कारण तथा एक उनका कर्ता ( जाननेवाला है ) इस विषय में कोई मतभेद नहीं है । ऐसा मतभेद होने पर भी यदि शरादि भिन्न एक निष्ठ आत्मा न माना जाय तो सम्पूर्ण चक्षु आदि इन्द्रियों का विलाप ( अभाव ) होने का आपत्ति आ जायगी । क्योंकि जिस प्रकार स्मरणादि आन्तरिक सम्पूर्ण विषयों को जाननेवाले कर्ता को सम्पूर्ण आन्तरिक ज्ञानों के विशेष कारण तथा सम्पूर्ण विषय में ज्ञान रखनेवाले आन्तरिक ज्ञान के विशेष कारण मन का स्पष्टन के कि 'मन सही है' तो बाह्य रूपादि विषयों के न जानने के साधन ( विशेष कारण ) चक्षुषादिक भी जानने का आवश्यकता न होने के कारण सम्पूर्ण ही बाह्य तथा आन्तरिक चक्षु आदि तथा मन को भी जानने का आवश्यकता न होने के कारण पूर्वपक्षी के मत में कोई भी इन्द्रिय न सिद्ध होगा यद्यपि स्मरणादि ज्ञान स्वाभाविक संस्कार से ही होते हैं, तथापि वह इन्द्रियों से उत्पन्न है यह मानना ही होगा । क्योंकि जिस प्रकार रूपादि ज्ञान चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियों से उत्पन्न है, वैसे वह स्मरणादिक भी ज्ञान होने के कारण इन्द्रिय से उत्पन्न है यह मानना होगा । वह स्मरणादि आन्तरिक ज्ञानचक्षु आदि के अन्त आदि न रहने पर भी होता है । इस कारण वह चक्षु आदिको ने भिन्न एक आन्तरिक इन्द्रिय है, जिस मन ऐसा कहते हैं । अर्थात् जैसे कारण के रहने से कार्य उत्पन्न होकर कारण की सत्ता का साधक होता है, इसी प्रकार मन के रहने से मानसिक ज्ञान होने के कारण मन एक आन्तरिक इन्द्रिय है यह सिद्ध होता है और धूम आदि सिंघों से उत्पन्न दुग्ध मन जल मन की सत्ता से ही सिद्ध होता है । ऐसा मानने से अपने में अपने रहने का दोष नहीं होता, क्योंकि मन को सत्ता में मन अथवा मनोज्ञान में मन विशेष कारण होता है ऐसा नहीं है । अपने न जिसमें अपने रहने का दोष आदि और केवल मन ही अपने ज्ञान होने में विशेष कारण है जिसमें एक ही मन में विषय हानाकय कर्मता तथा करणता दोनों रहेंगे । किन्तु मनाक न में किङ्क-  
ज्ञान के सहित ही मन विशेष कारण है -उसका स्वरूप तो लिङ्गज्ञान इत्यादि मामया है । अतः अपने न अपने रहने का दोष नहीं हो सकता अर वस्तुतः तो ( एक ही पदार्थ का ) कर्म तथा

एव रूपादिविषयग्रहणसाधनान्यपि न सन्ति इति सर्वेन्द्रियविलोपः प्रमज्यत इति ॥ १६ ॥

### नियमश्च निरनुमानः ॥ १७ ॥

योऽयं नियम इत्यनेन रूपादिग्रहणसाधनान्यस्य सन्ति, मतिसाधनं सर्व-  
विषयं नास्तीति, अयं नियमो निरनुमानः । नात्रानुमानमस्ति येन नियमं  
प्रतिपद्यामहे इति । रूपादिभ्यश्च विषयान्तरं सुखादयस्तदुपलब्धौ करणान्तर-  
सङ्गावः । यथा चक्षुषा गन्धो न गृह्यत इति करणान्तरं घ्राणमेव चक्षुर्घ्राणाभ्यां  
रसो न गृह्यत इति करणान्तरं रसनम्, एवं शेषेष्वपि । तथा चक्षुरादिभिः

करण का होना इन दोनों का विरोध जो नहीं है । क्योंकि जो कर्ता कार्य के व्यापार में साधन  
होना है उसे करण और आत्मा में सम्बन्ध न रखनेवाली क्रिया के फल का आशय हो उसे कर्म कहते  
हैं । कर्ता के व्यापार योग्य करण तथा पदादि पदार्थ में सम्बन्ध क्रिया के फल का आशय होनाकर्म  
कर्मता का कोई भी स्वरूप से अथवा फल से विरोध नहीं होता है ॥ १६ ॥

वदि 'वाक्य विषयों का ज्ञान होने के लिये चक्षु आदि बाह्येन्द्रिय को मानेंगे किन्तु स्मरणादि  
आन्तरिक ज्ञानों के लिये मन नहीं मानेंगे' ऐसा पूर्वपक्षी नियम माने तो ऐसा नियम होने में कोई  
प्रमाण नहीं है इस आशय से सिद्धान्तों के मत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—नियमः च = और बाह्येन्द्रिय मानेंगे मन नहीं यह नियम, निरनुमानः = अनुमान-  
प्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकता ॥ १७ ॥

भावार्थ—यदि पूर्वपक्षी वाक्य चक्षु आदि इन्द्रियों से अप्रत्यक्ष होनेवाले रूप रसादि विषयों के  
ज्ञान होने के लिये चक्षु आदि बाह्य इन्द्रिय मानेंगे, किन्तु आन्तरिक स्मरणादि ज्ञान होने के लिये  
सम्पूर्ण विषयों को जाननेवाला मन नहीं मानेंगे, ऐसा नियम मानें तो दूसरा नियम मानने में कोई  
अनुमानप्रमाण नहीं है जिससे ऐसा नियम माना जायगा । तथा एक काक में अनेक ज्ञान नहीं होते  
इस कारण भी मनरूप एक आन्तरिक ज्ञानों के उत्पन्न होने का कारण मन नामक आन्तरिक ज्ञानों  
का विज्ञान कारण मानना आवश्यक है ॥ १७ ॥

( १७वें सूत्र को माध्यकार व्याख्या करते हैं कि, —'रूप, रस आदि बाह्य विषयों के ज्ञान होने  
के विशेष कारण चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियों को सत्ता तो हम मानते हैं, किन्तु सम्पूर्ण बाह्य तथा  
आन्तरिक विषयों को जानने के विशेष कारण मन को हम नहीं मानेंगे'—यह नियम यदि पूर्वपक्षी  
मानना चाहे तो इस ऐसे नियम को मानने में कोई अनुमानप्रमाण नहीं है । अर्थात् उक्त नियम  
मानने में कोई अनुमान ( साधक हेतु ) नहीं है, जिससे यह नियम हम मानें और रूप, रस आदि  
बाह्य विषयों से भिन्न आन्तरिक सुख-दुःखादि भी दूसरे विषय हैं । अतः इन सुखादि आन्तरिक  
विषयों का ज्ञान होने का साधन ( विशेष कारण ) है, यह सिद्ध होना है । क्योंकि जिस प्रकार चक्षु  
इन्द्रिय ने गन्धयुग का ज्ञान नहीं होता, इस कारण घ्राणेन्द्रिय चक्षु से भिन्न 'रूप को ग्रहण करने  
वाला' इन्द्रिय है । इसी प्रकार चक्षु और घ्राणेन्द्रिय दोनों से रस का ज्ञान नहीं होता, इस कारण  
तीसरा एक रसना ( जिह्वा ) भिन्न इन्द्रिय है । इसी प्रकार और भी बाह्येन्द्रिय मानने की आवश्यकता में  
एवम ज्ञान लेना चाहिये । इसी प्रकार चक्षु आदि बाह्येन्द्रियों से आन्तरिक सुखादि विषयों का ज्ञान,  
स्मरण आदि नहीं हो सकते इस कारण एक बाह्येन्द्रियों से भिन्न आन्तरिक विषयों का ज्ञान मनरूप



सुखादयो न गृह्यन्त इति करणान्तरेण भवितव्यम् । तच्च ज्ञानायौगपद्यत्तिङ्गम् । यच्च सुखाद्युपलब्धौ करणं तच्च ज्ञानायौगपद्यत्तिङ्गं तस्येन्द्रियमिन्द्रियं प्रति सन्निधेरसन्निधेश्च न युगपज्ज्ञानान्युत्पद्यन्ते इति । तत्र यदुक्तम् 'आत्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवादिति' तदुक्तम् । १७ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैर्मनोभेदप्रकरणम् ।

किं पुनरयं देहादिसङ्घातादन्यो नित्यः ? उत्तानित्य इति ? कुतः संशयः ? उभयथा दृष्टत्वात् संशयः । विद्यमानमुभयथा भवति नित्यमनित्य च । प्रतिपादिते चात्मसद्भावे संशयानिवृत्तेरिति ।

आत्मसद्भावहेतुभिरेवास्य प्राग् देहभेदादवस्थानं सिद्धमूर्ध्वमपि देहभेदादवतिष्ठते । कुतः ?

आन्तरिक इन्द्रिय भी है, यह सिद्ध होता है और उस मन की सिद्धि में अनेक क्षणों का एककाल में न होना भी साधक लिख है । अर्थात् जो उपरोक्त प्रकार से आन्तरिक सुखादि विषयों के जानने में विशेष कारण आन्तरिक मन है, उस मन की एककाल में अनेक क्षणों की उत्पत्ति न होना भी सिद्ध करता है क्योंकि उसी मन के चक्षु आदि बाह्येन्द्रियों में सम्बन्ध होने पर कम से एक-एक बाह्य विषय के ज्ञान होते हैं और जिस मन के जगु होने के कारण सम्पूर्ण चक्षु आदि बाह्येन्द्रियों में एककाल में सम्बन्ध न होने के कारण एककाल में अनेक बाह्य रूपादि विषयों में ज्ञान नहीं होता । अतः 'आत्मा के साधक हेतुओं के मन में हो सकने से शरीरादि समूह से आत्मा भिन्न नहीं है' यह पूर्वपक्षी का १५ वें सूत्र में किया मन आत्मवाद असंगत है ॥ १७ ॥

#### (५) आत्मा की निरयता का प्रकरण

( यद्यपि शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि तथा वेदनाओं से आत्मा भिन्न पदार्थ है ऐसा पूर्वप्रकरण में कहने से बाल्यावस्था, कुमारवस्था, लाल्य तथा बृद्धावस्थाओं के भिन्न होने पर भी एक आत्मा की कालान्तर में स्मरणादिक होते हैं—यह अर्थ सिद्ध हो चुका है, जिससे इस शरीर का नाश होने के पश्चात् भी आत्मा रहता है ऐसा कहा गया है, जिससे हमारा मत सिद्ध हो चुका है कि आत्मा नित्य है । तो अब यह आत्मा के नित्य सिद्ध करने का दूसरा प्रकरण प्रारम्भ करने की क्या आवश्यकता है, तथापि देहादिकों से भिन्नआत्मा की सिद्धि होने पर भी एवं बाल्यादि अवस्थाओं में एक ही नित्य आत्मा का सम्बन्ध है, ऐसा सिद्ध होने पर भी, क्या यह आत्मा शरीर की उत्पत्ति से केवल मरणपर्यन्त शरीरसन्तान के रहनेपर्यन्त रहता है, अथवा शरीरसन्तान के नष्ट होने पर भी वही रहता है ? इस सन्देह की निवृत्ति अभी तक नहीं हुई है । इसलिये इस सन्देह की निवृत्ति के लिये इस आत्मा की नित्यता का प्रकरण से सूत्रकार प्रारम्भ करते हैं ) । ( इसके सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षी के मत से शंका दिखाते हैं कि )—'क्या यह आत्मारूप कर्त्ता शरीरादि समुदाय से भिन्न नित्य है अथवा अनित्य ? प्रश्न ) ऐसा संशय तुम्हें क्यों होता है ? ( उत्तर )—दोनों प्रकार देखने में आते हैं, इस कारण संशय होता है, क्योंकि संसार में वर्तमान पदार्थ नित्य तथा अनित्य दो प्रकार के होते हैं । पूर्वग्रन्थ में जो आत्मा को सत्ता सिद्ध की गई है उससे आत्मा नामक विद्यमान पदार्थ नित्य है या अनित्य यह संशय निवृत्त नहीं हो सकना ।' इस पूर्वपक्षी की शंका का उत्तर देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—पूर्व में कहे हुए स्मरण, प्रतिस्मरण आदि रूप आत्मा की सत्ता के साधक हेतुओं से ही यह आत्मा शरीर के छूटने के पूर्व वर्तमान रहता है, यह सिद्ध हो चुका है । किन्तु वही नित्य

पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धाज्ञातस्य हर्षभयशोकसम्प्रतिपत्तेः ॥ १८ ॥

ज्ञातः खल्वयं कुमारकोऽस्मिन् जन्मन्यगृहीतेषु हर्षभयशोकहेतुषु हर्षभय-  
शोकान् प्रतिपद्यते लिङ्गानुमेयात् । ते च स्मृत्यनुबन्धादुत्पद्यन्ते नान्यथा ।  
स्मृत्यनुबन्धश्च पूर्वाभ्यासमन्तरेण न भवति । पूर्वाभ्यासश्च पूर्वजन्मनि सति,  
नान्यथेति सिद्ध्यत्येतदवतिष्ठतेऽयमूर्द्धं शरीरभेदादिति ॥ १८ ॥

आत्मा रूप कभी दूसरे शरीर में जाने के पूर्वजों प्रथम शरीर के छूटने के पश्चात् भी वर्तमान रहता है,  
अनन्तित्व है । ( प्रश्न )—शरीर छूटने के पश्चात् यहाँ पर 'देहभेदात्' यह व्युत्पत्य के लोप में  
पंचमी विभक्ति हुई है, अर्थात् बात्यादि अवस्था के भेद से शरीर भिन्न है यह जानकर प्रतिस्नान  
के कारण आत्मा रहता है, ऐसा तात्पर्यटीकाकार का आशय है । किन्तु पूर्वज प्रतिस्नान से ही  
आत्मा की नित्यता सिद्ध है, जो प्रतिस्नानकर्ता है । देह के भेद से प्रतिस्नान न करने से ऐसी  
तात्पर्यपरिष्ठाति में दूसरे प्रकार की व्याख्या है दूसरा शरीर लेने के समय भी क्यों रहता है ।

पदपदार्थ—पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धात् = पूर्वजन्म में अभ्यास ( बारम्बार ) किये कर्मों के स्मरण  
के सम्बन्ध से, आनन्द = उत्पन्न हुए दूध पीनेवाले बालक को, हर्षभयशोकसम्प्रतिपत्तेः = आनन्द,  
भय तथा शोक ( दुःख ) का ज्ञान होने के कारण ॥ १८ ॥

माचार्थ—जिस कारण माता के उदर से जन्म लेनेवाले बालक को इस जन्म में हर्ष, भय तथा  
दुःख के कारणों का अनुभव न होने पर मां साधकहेतु से अनुमान करने योग्य हर्ष, भय, शोक  
रूपादिकों को वह उत्पन्न होने ही छोटा सा बालक भी जानने लगता है । यह हर्षादिकों का जानना  
बिना उनके विषयों के स्मरण के नहीं हो सकता और यह स्मरण बिना पूर्वजन्म में बारम्बार किये  
हर्षादिकों के कारणों के ज्ञान ( अनुभव ) के नहीं हो सकता । यह पूर्वजन्म में हर्षादिकों के कारणों का  
अनुभव बिना पूर्वजन्म के नहीं हो सकता । अतः यह नित्य एक कर्तारूप आत्मा प्रथम शरीर के  
छूटने के पश्चात् दूसरा शरीर लेने पर भी अवश्य रहता है, यह सिद्ध होता है—जिसमें वह नित्य  
है यह अवश्य जानना पड़ेगा ॥ १८ ॥

( १८वें सूत्र को आभ्यकार सिद्धान्तों के मत से व्याख्या करते हैं कि )—माता के उदर से  
उत्पन्न हुआ छोटा-सा दूध पीनेवाला बालक इस जन्म में ( अभी जन्म लेने के कारण ) अनुभव न  
किये आनन्द, भय तथा दुःख के कारणों को जानता है यह सिद्ध होता है । जिन हर्षादिकों का कर्म  
से हैसना, बालक का अकस्मात् काँपना, रोना इनसे अनुमान किया जाता है और हर्ष आदि बिना  
उसके विषयों के स्मरण के नहीं हो सकते और उस स्मरण का सम्बन्ध पूर्वकाल में किये उसके विषय  
के अनुभव के अभ्यास को नहीं हो सकता और पूर्वकाल में स्मरण तथा अनुभव के विषय का अभ्यास  
इस जन्म में न होने के कारण पूर्वजन्म के होने से ही हो सकता है, जिससे यह सिद्ध होता है कि यह  
आत्मा रूप कर्ता पूर्वशरीर के छूटने के पूर्वकाल के समान पूर्वशरीर छोड़कर दूसरा आगे शरीर लेने के  
समय मां अवश्य रहता है, अर्थात् देखने में आता है कि निराधार बालक कभी गिरता हुआ माता  
की गोद से जमीन पर गिरना दुःखदायक होता है—ऐसा स्मरण कर यह मेरा गिरना भी दुःखदायक  
होगा, ऐसा जानकर रोने लगता है । अतः उसने गिरना दुःखदायक होता है इसका पूर्वजन्म में  
अनुभव किया है । अतः इस बालक की आत्मा नित्य है ॥ १८ ॥

सिद्धान्तों के मत से जो कहा गया है कि, बालक की अवस्था निरर्थक रहने आदि से बालक के  
पूर्वजन्म के अनुभूत विषयों के स्मरणवि उपरोक्त कारणों से आत्मा नित्य है यह सिद्ध होता है—यह

## पद्मादिषु प्रबोधसम्मीलनविकारवचद्विकारः ॥ १९ ॥

यथा पद्मादिष्वनित्येषु प्रबोधसम्मीलनं विकारो भवति एवमनित्यस्यात्मनो हर्षभयशोकसम्प्रतिपत्तिर्विकारः स्यात् ॥ १६ ॥

हेत्वभावादयुक्तम् । अनेन हेतुना पद्मादिषु प्रबोधसम्मीलनविकारवचनित्य स्यात्सन्तो हर्षादिसम्प्रतिपत्तिरिति भावोच्चाहरणसाधर्म्यात्साध्यसाधनं हेतुर्न वैधर्म्यादस्ति, हेत्वभावात् असम्बद्धार्थकमपार्थक्यं मुच्यते इति । दृष्टान्ताच्च हर्षादिनिमित्तस्यानवृत्तिः । या चेयमासेवितेषु विषयेषु हर्षादिमसम्प्रतिपत्तिः

आत्मा को अस्थिर ( अनित्य ) मानने के पक्ष में भी हो सकता है ऐसा पूर्वपक्षी के पक्ष से सूत्रकार सूत्र में आशेष दिखाते हैं—

पदपदार्थ—पद्मादिषु = कमल आदि पुष्पों में, प्रबोधसम्मीलनविकारवच = खिलना-संकुचित होना आदि विकारों के समान, विकारः = ईंसना-रोना आदि छोटे बालक में विकार होते हैं ॥ १९ ॥

सावार्थ—जिन प्रकार अनित्य कमल आदि पुष्पों में स्वभाव से ही खिल जाना, संकुच जाना इत्यादि विकार होते हैं, इसी प्रकार अनित्य भी शरीरादि समुदायरूप बालक का आत्मा में भी अकस्मात् ईंसना, रोना, कोपना आदि विकार भी हो सकते हैं । अतः शरीरादि समूह से भिन्न एक स्थिरानित्य आत्मा मानने की कोई आवश्यकता नहीं है ॥ १९ ॥

( १९वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—‘जिन प्रकार अनित्य ( अस्थिर ) कमलादि पुष्पों में स्वभावतः प्रबोध ( विकास खिलना ) तथा सम्मिलन ( संकुचना ) आदि विकार उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार अनित्य ( अस्थिर ) भी बालकादिकों की आत्मा में हर्ष, भय, दुःख इत्यादिकों के लक्षणरूप ईंसना, रटना, शोक आदिकों का ज्ञान होना भी बालक की अनित्य ही आत्मा का विकार हो सकता है’ । ( इस पूर्वपक्षी को शका का उत्तर स्वतन्त्ररूप से भाष्यकार देते हैं कि )—‘पद्मादि पुष्पों के उपरोक्त स्वभाव के अनित्य आत्मा में ईंसना आदि स्वभाव से ही विचार उत्पन्न होते हैं, इस पूर्वपक्षी के कहने ( प्रतिज्ञा ) में साधक हेतु नहीं है कि इस हेतु से कमलादि पुष्पों में स्वाभाविक खिलना, संकुचित होना आदि विकारों के समान अनित्य भी बालकादि आत्मा में उसके ईंसन, रोने से जिनका ज्ञान होता है ऐसे हर्ष, भय आदि का ज्ञान होता है । इस प्रकार पूर्वपक्षी की प्रतिज्ञा की सिद्धि में पूर्वोक्त उदाहरणमाध्यम से पूर्वपक्षी का उक्त प्रतिज्ञा में साध्य की सिद्धि करनेवाला अन्वय हेतु है, न कि उदाहरण के विकट धर्म से स्वाभाविक विकासरूप साध्य की सिद्धि करनेवाला ही व्यतिरेकी हेतु है । इस प्रकार आत्मा में स्वाभाविक हर्षादि रूप साध्य की सिद्धि करने में समर्थ कितां अथवा तथा व्यतिरेकी हेतु के न होने कारण पूर्वपक्षी का पुष्पों के समान आत्मा के हर्षादिक स्वाभाविक हैं यह कहना हेतु के न होने के कारण परस्पर में असम्बद्ध अर्थ है तथा साध्य की सिद्धि न करने के कारण अपार्थक्य ( व्यर्थ ) भी है और दृष्टान्त तथा दार्ष्टान्तिक ( प्रस्तुत ) में वैधर्म्य भी है । क्योंकि कमलादिकों के खिलने आदि दृष्टान्त से बालक की आत्मा में हर्ष, भय आदि के कारणरूप चेतन नित्य आत्मा के धर्म का निषेध न हो सकेगा, क्योंकि बार-बार वह प्रत्येक आत्मा में जो यह पूर्वकाल में सेवा (भोग) किये विषय (पदार्थों) में पूर्वजन्मके अनुभव किये विषयों का स्मरण के सम्बन्ध से होनेवाला जो हर्ष, दुःख, भय आदिकों का ज्ञान होना अनुभव से सिद्ध है । वह यह कमलपुष्पादिकों के स्वाभाविक खिलने आदि दृष्टान्त से निवृत्त नहीं हो सकता । क्योंकि जैसे वह हर्षादि ज्ञान साधारण मनुष्यों में नहीं निवृत्त होता, उसी प्रकार छोटे-छोटे बालकों में भी निवृत्त नहीं हो सकता ।

स्मृत्यनुबन्धकता प्रत्यासं गृह्यते सेयं पद्मादिसम्मीलनदृष्टान्तेन न निवर्तते । यथा ज्ञेयं न नियतं तथा ज्ञातव्यमिति । क्रियाज्ञानं च पर्वविभागः संयोगः प्रबोधसम्मीलने क्रियाहेतुश्च क्रियानुमेयः । एवं च मति किं दृष्टान्तेन प्रतिपिद्यते ।

अथ निर्निमित्तः पद्मादिषु प्रबोधसम्मीलनयिका इति मतमेवमारसतोऽपि तर्पादिसम्प्रतिपत्तिरिति ? तच्च—

नोष्णशीतवर्षाकालनिमित्तत्वात् पञ्चभूतानुपपत्तेः निवृत्तानां

उष्णादिषु सन्सु भावादस्वभावाच्च निमित्ता पञ्चभूतानुपपत्तेः निवृत्तानां

सर्वाणाम् इह आदि सन्सुषो के प्रत्येक आत्मा में अनुभवसिद्धि इत्यादिको का जानना कमल के आभासिक खिलने, मिटने आदि के दृष्टान्त से निवृत्त नहीं हो सकता, उसी प्रकार छोट-से बालक के हाथों का रोने आदि से निवृत्ति नहीं हो सकती । अर्थात् बालक के रोने आदि में कारण है, वह दृष्टान्त से ही आता है क्योंकि कमलवर्षादि के खिलने आदि में भी कोई न कोई कारण है जैसे ही बालक के रोने में भी कोई कारण अवश्य है वह पूर्वपक्षी को मानना पड़ेगा । इसी कारण से भाष्यकार आगे कहते हैं कि—पुष्पों के पत्तों में उनके पण ( पत्रों ) में परस्पर विभाग रूप खिलना तथा पत्रों के परस्पर संयोगरूप मिटना एक कार्य ही उन पुष्पों के पत्तों में प्रथम होनेवाली क्रिया ही कारण है । कार्य आत्वरूप क्रिया पत्रों में है वह उसके संयोगादिरूप उसके कार्य में अनुमान द्वारा मिट होता है । ऐसा रहने पूर्वपक्षी पश्चादि उपरांत दृष्टान्त में किमिद निवृत्त कारण है । ( अर्थात् पूर्वपक्षी पुष्पों के संकाचविक्राम से बिना कारण कार्य होता है यह मिट नहीं कर सकता । अतः बालक के आत्मा में उसके रोने, रोने का कारण मानना ही पड़ेगा, जो बिना पूर्वजन्म के अनुभव के सिद्ध न हो सकने के कारण आत्मा निवृत्त स्थिर है यह मिट होता है । २० )

पूर्वप्रदक्षिण कमलादि पुष्पों के खिलने में और मिटने में पुष्पों के पत्रों का क्रिया कारण है । इस दृष्टान्त से बालक के रोने आदि में भी पूर्वजन्म में अनुभव किये पुष्पों का समान कारण है वह सिद्ध करने के पश्चात् आ अधिप सूत्र द्वारा पुष्पों में जो खिलना, मिटना आता है यह कारण से ही होता है ऐसा मिटानिमत में इस निधय प्राप्त करने के सूत्र के प्रवचन में भाष्यकार कमलादिको के खिलने तथा मिटने में कोई कारण नहीं है किन्तु यह दोनों पुष्पों का स्वभाव है ऐसे ही आत्मा के हर्ष आदि किसी कारण होते हैं । ऐसे पूर्वप्रक्षिप्त का अनुवाद कर समाधान सूत्र में दिग्वात है कि—वदि 'हमल, गुलाब आदि पुष्प त्रिम प्रकार बिना कारण ही खिलने तथा मिटने हैं, स्वाभाविक होते हैं, उसी प्रकार बालक को आत्मा में हर्ष, मय तथा दुःख के विह्वल अवस्था में रोना, रोना, रोना आदि स्वाभाविक होता है'—ऐसा पूर्वपक्षी का मत लिया जाय तो यह भी—

पञ्चपदार्थ—म = नहीं ( बिना कारण पुष्पों का खिलना, मिटना नहीं हो सकता ), उष्णशीतवर्षादिकालनिमित्तान् = उष्ण ( गरम ), शीत ( ठण्डा ) तथा वर्षा, बरमान ) इन समयों के निमित्त कारण, होने से, पञ्चात्मकविकारणाम् = पृथ्वी, जल आदि पाँच महाभूतों के कारणों के । २० । ( २०वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—उष्ण, शीत तथा वर्षाकालरूप निमित्त कारण के रहने से होने के कारण तथा म रहने न होने के कारण, उष्ण आदि समयों के निमित्त होनेवाले अर्थात् पृथ्वी आदि परमाणुओं से उत्पन्न पार्थिव के द्रव्यों में उज्ज्वलिको के संयोग होने के कारण पार्थिवीय कहनेवाले पुष्पादिको में ( नकि वेदान्तिमत से पञ्चोदरन द्वारा पाँचों पृथिव्यादि



पद्मादीनां प्रबोधसम्मीलनविकारा इति न निर्निमित्ताः । एवं हर्षोदयोऽपि विकारा निमित्ताद्विदुर्महन्ति न निमित्तमन्तरेण । न चान्यत्पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धाभिमतमस्तीति । न चोत्पत्तिनिरोधकारणानुमानमात्मनो दृष्टान्तान्, न हर्षादीनां निमित्तमन्तरेणोत्पत्तिः, नोष्णादिवर्जितान्तरोपादानं हर्षादीनां तस्माद्युक्तमेतत् ॥ २० ॥

इतश्च नित्य आत्मा—

प्रेत्याहाराभ्यासकृतात् स्तन्यामिलापात् ॥ २१ ॥

महाभूत पुष्पादि पदार्थों में ) स्कोष तथा विकाररूप विकार होते हैं । अतः ये कारणरहित नहीं हैं । इन्हीं प्रकार बालक आदिकों के हर्ष, भय, शोक में विकार भी कारण से हो सकते हैं, बिना कारण के नहीं हो सकते हैं और प्रकट का बालकादिकों के पूर्वकाल में अभ्यास किये विषयों के अनुभव के स्मरण के सम्बन्ध को छोड़कर दूसरा उनके हर्षादि ज्ञान में कारण नहीं हो सकता । ( इस कारण आत्मा नित्य है ) और बिना दृष्टान्त के आत्मा के उदय वा उत्पन्न होने के कारण का अनुमान नहीं किया जा सकता । हर्षादि विकार आत्मा में बिना कारण नहीं हो सकते और पुष्पों के खिलने तथा सिक्काने में, उष्ण, वर्षा आदि समय को छोड़कर जिस प्रकार दूसरा नहीं होता, उसी प्रकार हर्षादि विकार हँसना, रोना आदि बालकादिकों में होता भी बिना पूर्वकाल में उनके अनुभव के कारण स्मरण होकर उनके हँसना, रोना आदि भी नहीं हो सकते । अतः यह सिद्ध होता है कि जो आत्मा बालक स्वभाव के अनुभूत विषय की स्मरण कर जिस प्रकार वृद्धावस्था में हँसना तथा रोना है, उसी प्रकार पूर्वजन्मों में दुःखानादिकों के अनुभव का दूसरे जन्म में स्मरण करने के कारण उस दुःखपाल से इतिवत् होकर वह हँसने लगता है । अतः उस बालक को आत्मा वही है जो पूर्वजन्म में थी, वह सिद्ध होने में आत्मा नित्य है ऐसा नैयायिकमत का सिद्धान्त है । अर्थात् पूर्वोक्त जाना साधक हेतुओं से आत्मा नित्य है यह सिद्ध होने पर केवल पुष्पों के दृष्टान्त के बल से आत्मा की उत्पत्ति तथा नाश मानना उचित नहीं है । जिसका जो विकारवाला होता है वह उत्पत्ति तथा नाशवाला होता है । जैसे कमल पुष्प, वैसा ही आत्मा हर्षादि विकारवाला होने से उत्पत्ति तथा नाशयुक्त है—ऐसा पूर्व-पक्षों का अनुमान करना अयुक्त है । २० ।

। इस प्रकार बालक के पूर्वजन्म में अनुभव किये विषयों के स्मरण होने के कारण आत्मा नित्य है यह सिद्ध कर दूसरे भी हेतु से आत्मा की निरवस्था सिद्ध करनेवाले सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार ऐसा व्यवहरण देने हैं कि )— इस आगे के सूत्र में कहे हुए हेतु से भी आत्मा नित्य है —

पदपदार्थ—प्रेत्याहाराभ्यासकृतात् = मरने के पश्चात् आहार ( इस के स्वादरूप अनुभव ) के आस्वादन करने के कारण उत्पन्न हुए, स्तन्यामिलापात् = दुग्ध पाने की इच्छा से (आत्मा नित्य है) ।

भावार्थ—नन्काल उत्पन्न हुए बालक को माता के दुग्ध पाने में प्रवृत्ति होने के कारण अनुमान में उसे मता के स्तन का दुग्ध पाने की इच्छा है यह जाना जाता है, जो बिना उस जन्म में किये दुग्ध पाने के अभ्यास के नहीं हो सकता । क्योंकि प्राणिमात्र को जब भुषा भ्यास होती है तो उन्हें 'आजन करने से मेरा बिना भोजन का दुग्ध दूर हुआ था ।' यह स्मरण होकर पुनः भोजन करने की इच्छा होती है । ऐसी ही तत्काल उत्पन्न बालक की भी दुग्ध पाने की इच्छा भी बिना पूर्वजन्म के दुग्धपान से हुए तृप्ति के अनुभव के नहीं हो सकती, जिससे यह सिद्ध होता है कि इस बालक की

ज्ञानमात्रस्य वत्सस्य प्रवृत्तिलिङ्गः स्तन्याभिलाषो गृह्यते । स च नान्तरे-  
पाहाराभ्यानम् । कया युक्त्या ? दृश्यते हि शरीरिणां क्षुधापीड्यमानानामाह-  
राभ्यामकृतास्मरणानुबन्धादाहाराभिलाषः । न च पूर्वशरीराभ्यासमन्तरेणासी  
ज्ञानमात्रस्थोपपद्यते । तेनानुमीयते भूतपूर्व शरीरं यत्रानेनाहारोऽभ्यस्त इति ।  
स खन्वयमात्मा पूर्वशरीरात्मेत्य शरीरान्तरमापन्नः क्षुत्पीडितः पूर्वोभ्यस्तमाहा-  
रमनुस्मरन् स्तन्यमभिलषति तस्मान्न देहभेदादात्मा भिद्यते भवत्येवोद्ध-  
देहभेदादिति ॥ २१ ॥

आत्मा को पूर्वजन्म में शरीर था, जिसमें इस बालक ने दुग्धपान का अभ्यास किया था । अतः यह  
दूसरे शरीर में भी जाते ही जीवन के उपयोग होने के कारण क्षुधा से पीड़ित होकर पूर्वजन्म के  
दुग्धपान को स्मरण कर इस जन्म में दुग्धपान की इच्छा करता है । इस कारण पूर्वशरीर के छूटने  
की पश्चात् भी उसमें आत्मा रहता है, नकि शरीरों के भेद से आत्मा भी भिन्न हो सकता है । अतः  
आत्मा नित्य है यह सिद्ध होता है । किन्तु इस सूत्र पर यहाँ ऐसा आक्षेप होता है कि इस सूत्र के  
करने का क्या आवश्यकता थी ? क्योंकि 'पूर्वाभ्यस्त' इस १८ वें सूत्र में आत्मा नित्य है यह ज्ञात हो  
ही चुका है । इस आक्षेप का यह निरास हो सकता है कि 'उस सूत्र में जो सामान्यरूप से कहा था  
उसका इस सूत्र में विशेष कहा है' इस कारण पूर्वपक्षा का पुनरुक्ति दोष नहीं आ सकता । क्योंकि  
व्याधिकारों के हेंसना आदि जिन्हों से सामान्यरूप से उस आत्मा के इच्छा का ज्ञान होता है और इस  
सूत्र में माता के स्तन के दुग्ध पीने को इच्छा तथा उसमें अनुराग है यह विशेष कहा गया है ॥ २१ ॥

( २१ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वशरीर के अनन्तर माता के उदर से  
तत्काल उत्पन्न हुए शरीर में वर्तमान बालक का आत्मा के माता के स्तन के दुग्ध पीने में प्रवृत्ति होने  
रूप साधक हेतु से सिद्ध उस काल की दुग्धपान की इच्छा है यह जाना जाता है । वह दुग्ध पीने की  
इच्छा इस दुग्धपानरूप आहार के अभ्यास के बिना नहीं हो सकती । ( प्रश्न )—किस युक्ति से  
अपीत इसमें क्या युक्ति है कि बिना दुग्धपान पूर्वजन्म में किये इस जन्म में दुग्धपान में प्रवृत्ति नहीं  
हो सकती ? ( उत्तर )—प्राणिमात्र को जब बिना भोजन के अस्थिर क्षुधा के कारण पीड़ा होती है,  
तब पूर्वकाल में किये भोजन के अभ्यास से होनेवाले 'भोजन से शरीर क्षुधा की पीड़ा निवृत्त हुई थी'  
उसे स्मरण के सम्बन्ध से ही भोजन करने का अभिलाषा ( इच्छा ) होता है तत्काल माता के  
शरीर से उत्पन्न बालक को इस जन्म में दुग्धपान का अनुभव न होने के कारण बिना पूर्वशरीर में  
दुग्धपान का अनुभव माने इस जन्म में माता के स्तन के दुग्ध पीने में वह इच्छा नहीं हो सकती ।  
इस अनुमानप्रमाण से सिद्ध होता है कि इस बालक को आत्मा का पूर्वजन्म का शरीर अवश्य रहा,  
जिसमें इसने दुग्धपानरूप भोजन को बार-बार किया था । अतः वह यह बालक की आत्मा पूर्वजन्म के  
शरीर से प्रेत्य (सम्बन्ध छोड़कर-सरकर) दूसरे-जन्म के शरीर में प्राप्त होकर क्षुधा से पीड़ित होने के  
कारण पूर्वजन्म के शरीर में बारम्बार किये दुग्धपानरूप आहार को स्मरण करता हुआ ही इस जन्म  
में माता के स्तन के दुग्ध पीने की इच्छा करता है । इस कारण पूर्वजन्म तथा इस जन्म के दोनों  
शरीरों के भेद में, आत्मा का भेद नहीं है, किन्तु पूर्वजन्म का शरीर छूटने के पश्चात् दूसरे जन्म के  
शरीर में भी वर्तमान रहता है अतः वह आत्मा नित्य है ॥ २१ ॥  
( इस दुग्धपान की प्रवृत्ति के समान सम्पूर्ण वाक्यों में होनेवाली प्रवृत्ति में जो आत्मा को  
सिद्धान्त के अंतर्गत नित्य सिद्ध करना है, उसमें व्यभिचार दोष आता है । इस वाक्य में पूर्वपक्षा के  
मत से सूत्रकार आक्षेप दिखाते हैं )—

अथनोऽयस्कान्ताभिगमनवत्तदुपसर्पणम् ॥ २२ ॥

यथा जल्वयोऽभ्यासमन्तरेणायस्कान्तनुपसर्पति, एवमाहाराभ्यासमन्तरेण बालः स्तन्यमभिलपति ॥ २० ॥

किमिदमयतोऽयस्कान्ताभिसर्पणं निनिमित्तमय निमित्तादिति ? निनिमित्तं तावत्—

नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात् ॥ २३ ॥

पदपदार्थ—अयमः = सामान्य लोह के, अयस्कान्ताभिसर्पणवत् = लोहचुम्बक के सामने जाने के समान, तदुपसर्पणम् = माता के स्तन के पास दुग्धपान के लिये बालक जाता है ॥ २२

भावार्थ जिस प्रकार लोह को बिना अभ्यास के चुम्बकलोह के समीप जाने की प्रवृत्ति होती है, इसी प्रकार तत्काल उत्पन्न बालक भी बिना दुग्धपान के अभ्यास के माता के स्तन के दुग्ध पीने की इच्छा से माता के स्तनों के समीप अपना मुख ले जाता है। अतः पूर्वजन्म के शरीर में वर्तमान ही बालक की आत्मा ही इस जन्म के शरीर में भी है यह सिद्ध नहीं हो सकता। संसार के सम्पूर्ण कार्यों की प्रवृत्तियों में व्यवहार दोष आता है इस कारण सिद्धान्तों का कहना असंगत है। क्योंकि पूर्वजन्म में किये हुए अनुभव का स्मरण होना ही प्रवृत्ति होने में कारण नहीं है। कारण यह कि जब लोह को पूर्वकाल में चुम्बकलोह के समीप जाने का अभ्यास न रहने पर भी चुम्बक के समीप सामान्य लोह जाता है यह देखने में आता है। यदि बालक को पूर्वशरीर में किये दुग्धपान के अनुभव के स्मरण का संबंध हो तो अर्धे, बहिरे प्राणियों को भी इस जन्म में अनुभव किये रस, रसो गन्ध आदि शुद्धि के समान दूसरी जाति में अनुभव किये हुए रूप, शब्द आदि गुणों को कर सकेंगे यह यहाँ पूर्वपक्षों का आशय है ॥ २२ ॥

( २० वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करने हैं कि )—जिस प्रकार सामान्य लोह बिना चुम्बक के पास जाने में अभ्यास के ही चुम्बक लोह के समीप जाता है, इस प्रकार बालक भी बिना दुग्धपान के अभ्यास के ही माता के स्तन के दुग्ध पीने की इच्छा करता है। अतः आत्मा नित्य है यह मानने की कोई आवश्यकता नहीं है ॥ २२ ॥

( उक्त पूर्वपक्षों के लोह के दृष्टान्त से आत्मा में हर्ष आदि होना स्वाभाविक ( बिना कारण ) होता है, यह कहना असंगत है। इस आशय के सिद्धान्तों के सूत्र का अवतरण भाष्यकार देने हैं कि )—क्या यह सामान्य लोह का चुम्बक नामक लोह के समीप जाना बिना कारण होता है अथवा कारण से होता है ? किन्तु यह बिना कारण के—

पदपदार्थ—त = नहीं हो सकता कारण के बिना, अन्यथा = दूसरे, प्रवृत्त्यभावात् = प्रवृत्ति होने के कारण ॥ २३ ॥

भावार्थ—यदि लोह का चुम्बक के समीप जाना बिना कारण के होता हो, तो किसी विशेषता के न होने के कारण मिट्टी का टेली भी चुम्बक के समीप जाय और यदि लोह का चुम्बक के पास जाने में कोई कारण है, तो उसे कैसे जाना जायगा। इस प्रश्न के उत्तर में हम यह कहते हैं—क्रियारूप कर्त से उत्पन्न अनुमान से सिद्ध होगी। जिससे दूसरे में प्रवृत्ति न होगी। अर्थात् चुम्बक लोह में वर्तमान उदभूत ( प्रगट ) बाधप्रयोग होता ही उसमें कारण है, यदि स्वरूप से ही ऐसा संयोग होता हो तो लोह ही संसार में न रहेगा। क्योंकि समुद्र में भी चुम्बकलोह मत्तियों के समूह के रहने से उनी के साथ सब संसार के लोह चले जायेंगे। प्रकृत में बालक में सदा दुग्धपान

यदि निर्निमित्तम् ? लोष्टाज्योऽप्ययस्कान्तमुपलर्पेयुः । न जातु नियमे कारणमस्तीति । अथ निमित्तान् ? तर्कनोपलभ्यते इति ? क्रियालिङ्गः क्रिया-हेतुः क्रियानियमलिङ्गश्च क्रियाहेतुनियमः, तेनान्यत्र प्रवृत्त्यभावः, धातुस्यापि नियतमुपसर्पण क्रियोपलभ्यते । न च स्तन्यामिलापलिङ्गमन्यदाहाभ्यास-

के लिये माता के स्तन के समाप मुख को ले जानारूप क्रिया देखो जाता है । यह बिना पूर्वजन्म के दुग्धपान के अन्याम के स्मरण के संबंध के नहीं हो सकता । पूर्वपक्षी के लोहे के दृष्टांत से भी जानारूप क्रियाकार्य से निमित्त ( कारण ) है यह सिद्ध होता है । बिना कारण किसी की उत्पत्ति भी नहीं होना, दृष्टांत से प्रत्यक्ष देखें हुए का स्मरण भी नहीं हो सकता अतः पूर्वपक्षी का लोह दृष्टांत उसके मत का समर्थन नहीं कर सकता । २३

( २२ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि ) यदि चुम्बक का लोहे के समीप सामान्य लोहे का जाना बिना कारण के होता हो, तो गृत्तिका का गोला भी चुम्बक के पास जाने लगेगा, क्योंकि सामान्य लोहा ही चुम्बक के पास जाता है, गृत्तिका के गोले चुम्बक के समीप नहीं जाते—ऐसा नियम मानने में कोई साधकविशेष कारण नहीं है । ( प्रश्न )—यदि चुम्बक के समीप जाने में उपर्युक्त दोष का कारण हो सकता है, तो उस कारण की किस प्रमाण से सिद्ध हो सकता है ? ( उत्तर )—क्रियारूप कार्य से ( चुम्बक के पास जाने से ) उसका कारण कोई है यह सिद्ध होता है । ( हम आशय से भाष्यकार कहते हैं कि )—जाना आदि रूप क्रिया का कारण उन सामान्य लोहे में दिखाई देता है, गृत्तिका आदि के गोले में नहीं, हम कारण जनेत्स्य क्रिया के न होने के रूप लिङ्ग ( साधक ) से भिन्न जाना है कि यहाँ के सामान्य लोह में ही है, गृत्तिकादि के गोले आदि में नहीं है । क्योंकि दूसरे में प्रवृत्ति नहीं होती । अर्थात् ऊपर प्रदर्शित समुद्र के चुम्बकों के साथ संपूर्ण सामान्य लोह चला जायगा, यह यहाँ पर भाष्यकार का गूढ़ आशय है । इस प्रकार चुम्बक के समीप सामान्य लोहा हो जाता है इस कार्य में काल ( नियम ) की अनुमान निन्द कर प्रस्तुत बाष्पक के धर्मादि के सूचक हँसना आदि विषय में भी बिना कारण भक्तस्मात् हँसना आदि छोटे से बालक के मुख पर थिकार नहीं हो सकते । ( अतः स्मरण द्वारा पूर्व तथा उत्तर शरीर की आत्मा एक नित्य है यह कहते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—छोटा-सा बालक का भी जो माता के स्तन के समीप माता के दुग्ध को पीने ही के लिये अपना मुख ले जाना है, वह क्रिया देखने में आती है । क्योंकि वही दुग्ध थोड़ा बड़ा होने तक माता के विशेष केवल औषधियों के सेवन के पारण ही जीने के अष्टरूप निमित्त कारण से दुग्ध पीने में हो मुख को ले जाने की प्रवृत्ति होती है । अतः माता ही उसके कुछ मास ( पट् ) पर्यन्त बल के अनुसार केवल दुग्धपान फलादि अल्पाहार भोजन करना माता के बालक के जीवन की सीमा बढ़ाने के लिये ही वैद्यकशास्त्र में कहा है और 'पट् मासेऽन्नप्राशनम्' छठे महीने में अन्नप्राशन नामक संस्कार बालक का करना ऐसी विधि बनीके, अनुसार धर्मशास्त्रों में आकर पारस्कर गृह्यसूत्र आदि मूल आर्यशास्त्र से प्रणीत ग्रंथों में भी प्रायः संपूर्ण संस्कार बालक का ही कहा गया है । यदि इस प्रकार की वैद्यकशास्त्र से संबंध रखनेवाली धर्मशास्त्र की सीमा का उल्लंघन कर माता अपत्यकारक जड़वृद्धों का (जिस नाम से वृद्धाई का बालक के पुष्ट न होने तक भोजन करती है, तो उसके स्तन के दुग्ध में दोष आने के कारण उस छोटे बालक को नाना प्रकार के रोग ग्रस्त कर लेते हैं) इतों कारण बालक को छः मास पर्यन्त अन्न का भोजन नहीं दिया जाता तथा मातायें भी अवश्य भोजन नहीं करती, जिससे बालक का म्लक्ष्णचर्यपूर्वक रहने से दृष्टांत तथा पर्यन्त शरीर निरोग रहना है । जिसके निरोध होने से ही संपूर्ण उस बालक की



कृतास्मरणानुबन्धान् । निमित्तं दृष्टान्तेनोपपादते, न चासति निमित्ते कस्य चिदुत्पत्तिः । न च दृष्टान्ते दृष्टमभिलाषहेतुं बाधते तस्मादयमोऽयस्कान्ताभि-  
गमनदृष्टान्त इति ।

अयमः खल्वपि नान्यत्र प्रवृत्तिर्भवति न जात्ययो लोष्टमुपसर्पति, किं कृतोऽस्य नियम इति ? यदि कारणनियमान् ? स च क्रियानियमलिङ्गः । एवं बालस्यापि नियमविषयोऽभिलाषः कारणनियमाद्भवितुमर्हति । तच्च कारणमभ्य-  
स्तस्मरणमन्यद्वेति दृष्टेन विशिष्यते । दृष्टो हि शरीरिणामभ्यस्तस्मरणादाहा-  
राभिलाष इति ॥ २३ ॥

इन्द्रियों भी अपने-अपने विषयों का जानने में समर्थ होने से पुष्ट रहती हैं और मानसिक व्यापार भी अच्छी तरह होता है । इस अवप्राशन विधि के समान और भी गर्भावान से लेकर संपूर्ण पौष्टिक स्रकारों का भी बँधक के साथ शरीर के सबल ( पुष्ट ) रहने से संपूर्ण आध्यात्मिक तथा आध्यात्मिक कार्यों में उपयोग होता है—यह भी जान लेना चाहिये किन्तु इस विषय के विशद वर्णन में हमारे मुख्य भाष्य की व्याख्या का विषय बढ़ जायगा । अतः इसे यहीं ब्रज समाप्त कर देते हैं । ( आग आत्मकार की ऊपर कहा हुआ बालक के मुख की माता के स्तन के समीप जाने की जो क्रिया दिखाई देती है, जिससे उस बालक के माना के स्तन में दुग्धपान करने की इच्छा का साधक सिवाय पूर्वजन्म के शरीर में किये हुए दुग्धपान के अभ्यास से होनेवाले इस जन्म के स्मरण के संबंध की छोड़कर दूसरा कारण नहीं हो सकता, चुम्बक के दृष्टांत से पूर्वोक्त प्रकार के नियमरूप कार्य के बल से चुम्बक के पास लोह के जाने का निमित्त है यह सिद्ध होता है और बिना कारण किसी कार्य का उत्पत्ति भी नहीं होती । उक्त दृष्टांत से प्रत्यक्ष देखे हुए का बाध नहीं हो सकता । इस कारण सामान्य लोह का चुम्बक के समीप जाना बालक के हँसना आदिकों में दृष्टांत नहीं हो सकता कि चुम्बक के समान बालक का हँसना आदि बिना कारण होता है । क्योंकि चुम्बक लोह का भी आह को छोड़कर दूसरे पदार्थ के समीप जाने में प्रवृत्ति नहीं होता । कारण यह कि चुम्बक लोह मिट्टी के समीप जाकर उसे नहीं खींचता । ( प्रदल )—इसका नियम ( लोह के समीप जाने का ही नियम ) किसके कारण है ? यदि कारण के नियम से ? ( उत्तर )—तो वह पूर्वोक्त कियारूप कार्य के नियम से ही सिद्ध हो सकता है । इसी प्रकार उत्पन्न हुए बालक का भी माना के स्तन के दुग्ध के पीने की ही इच्छारूप नियम या कारण के ही नियम से हो सकता है । वह कारण पूर्वशरीर में अनुभव किये दुग्धपान का स्मरण है, अथवा कोश दूसरा, यह प्रत्यक्ष दिखाई देनेवाली प्राणिमध्य को प्रवृत्ति से सिद्ध होता है । क्योंकि शरीरधारी प्राणीमात्र को पूर्वकाल में अनुभव किये भोजन के अन्यास के स्मरण से ही पुनः भोजन करने में प्रवृत्ति होता है, यह प्रत्यक्ष देखने में आता है । कर्मात् युवा आदि अवस्था में चैतन आत्मा को दुग्धपान आदि आहार करने में पूर्वकाल में किये उसके स्मरण के स्मरण से ही होती है, यह देखने में आता है । अतः छंद बालक की अवस्था में माता आमा का प्रवृत्ति या स्मरण से ही हो सकती है । इसमें यदि के स्तन भूम के स्वाभाविक संबंध के समान स्मरणरूप हनु के साथ चैतन आत्मा का आहार में होनेवाली प्रवृत्ति वा स्वाभाविक संबंध है, यह सिद्ध होता है । ऐसा होने से जहाँ स्मरण का कार्य माना के स्तन के पास जानेरूप प्रवृत्ति होना दिखाई पड़ता है, उतने दुग्धपान की ही विषय करनेवाला उस बालक को स्मरण होता है दूसरे अन्न आदि खाने का स्मरण नहीं होता, यह अनुमान से सिद्ध होता है । जो एक विषय

इतश्च नित्य आत्मा । कस्मात् ?—

वीतरागजन्मादर्शनात् ॥ २४ ॥

सरागो जायते इत्यर्थादापद्यते । अयं जायमानो रागानुबद्धो जायते, रागस्य

का स्मरण करता है, वह दूसरे विषय का भी स्मरण करता है । यह नियम मानने का कोई कारण नहीं है । क्योंकि ऐसा मान तो अन्वे, बहिर आदि प्राणियों को रूप, शब्दादिकों को वर्णन करने की आपत्ति आ जायगी क्योंकि जिस सत्ता का ( जो कि अदृष्ट का तो फल देने के कारण उस समय जन्म जाता है ) अदृष्टरूप निमित्त कारण के नियम से संस्कार के जानने में नियम हो सकता है, जिससे बालक को दुग्धपान ही में प्रवृत्ति होती है । भ्रादि भोजन में नहीं होता । यह प्रत्यक्ष अनुभव से सा सिद्ध होता है कि पूर्वकाल में प्रत्यक्ष से अनुभव किये विषयों में से किसी किसी का ही स्मरण होता है, न कि संपूर्ण विषयों का । यह भाष्यकार का यहाँ तात्पर्य है ॥ २३ ॥

शरीरादिकों से भिन्न नित्य आत्मा की सिद्धि में तुल्य हेतु देने हुए सिद्धाभिमत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—वीतरागजन्मादर्शनात् = सांसारिक विषयों से विरक्त प्राणा को पुनः जन्म नहीं लेना होता ऐसा दिखाई पड़ने से ॥ २४ ॥

भावार्थ—जिम प्रकार बालक को माता के दुग्धपान को प्रवृत्ति से पूर्वजन्म में वही उसकी नित्य आत्मा रहता, इससे आत्मा नित्य सिद्ध होता है इस प्रकार पूर्वकाल में विषयों का सुख भोग करने से उन विषयों में अनुरक्त होने के कारण दूसरे जन्म में अनुभव किये सुख को देनेवाले विषयों का स्मरण होने के पश्चात् विवेक से उन विषयों में सुख केवल प्रतात होता है, किन्तु वास्तव में वे काम, कोषादि पद शत्रुओं को बढ़ाकर दूसरा जन्म पुनः लेने के कारण होने से सांसारिक सुख के लेश की कल्पनामात्र रूप होने के कारण सुसुप्त प्राणी को त्याग ही देना चाहिये । इस प्रकार दो जन्मों के संबंध ही से विरक्त पुरुष को वैराग्य होकर वर्तमान शरीर के छूटने पर मुक्ति मिलता है । अतः विरक्त पुरुषों को पुनः शरीर का ग्रहण नहीं करना पड़ता—यह सिद्ध होने से भी यही सिद्ध होता है कि जो आत्मा विषय सुख भोग के समय पूर्वशरीर में था वही । वैराग्य प्राप्ति के समय वर्तमान शरीर में होने के कारण शरीरादिकों से भिन्न एक नित्य आत्मा है । अर्थात् सूत्रकार ने बालक को दुग्ध पाने की इच्छा को २१ वें सूत्र में जो हेतु दिया है वह 'पूर्वाभ्यस्त' इस मूल के कहे हुए हेतु का ही पुनर्वचन है । यह समझकर पूर्वजन्म में किये हुए दुग्धपान ने स्मरण होने के क्षण के अघोन इस जन्म में उसका स्मरण कारण है इस कारण पुनः पूर्वजन्म की इच्छा उत्पन्न हो, सांप्रत पक्षा आदिकों को चावल के कणों के भक्षण की जो इच्छा होती है वह केवल उस चावल के कणों का, केवल अनुभव ही है इस कारण पुनः कतिन्दोष नहीं आ सकता । इस कारण 'प्रत्याहार' इत्यादि प्रथम आत्मा के नित्यतासाधक हेतु में पुनरुक्ति थी, ऐसा सर्वोत्तिकार का भा है किन्तु प्रथम 'इतन्याभिलाषात्' इस सूत्र में इस जन्म में बालक को दुग्धपान की इच्छा पूर्वजन्म की दुग्धपान के स्मरण से होता है—यह कहा था और इस 'वीतराग' मूल में अनुराग उत्तर जन्म होने में कारण कहा गया है । इस कारण पुनरुक्तिन्दोष को शंका का अवसर था नहीं है ॥ २४ ॥

( २४ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करने के कि )—मूल में कहे हुए विरक्त प्राणी को पुनः जन्म नहीं लेना पड़ता, इस कथन से विषयों में अनुराग रखनेवाले प्राणी को पुनः जन्म लेना पड़ता है, यह अर्थात् सिद्ध होता है । क्योंकि दूसरे शरीर में उत्पन्न होनेवाला प्राणी विषयों में

पूर्वानभूतविषयानुचिन्तनं योनिः पूर्वानुभवश्च विषयाणामन्यस्मिन् जन्मनि शरीरमन्तरणं नापपद्यते । गोऽयमात्मा पूर्वशरीरानुभूतान् विषयान् अनुस्मरन् तेषु तेषु रज्ज्यते, तथा चायं द्वयोजन्मनो प्रतिस्त्विति, एवं पूर्वशरीरस्य पूर्वतरेण, पूर्वतरस्य पूर्वतमेनेत्यादिनाऽत्माद्वैतनस्य शरीरयोगः, अनार्याश्च रागा-नुबन्ध इति सिद्धं नित्यन्वमिति ॥ २४ ॥

कथं पुनर्जायते पूर्वानुभूतविषयानुचिन्तनजनितो जातस्य रागो, न पुनः—

**सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्तदुत्पत्तिः ॥ २५ ॥**

यथोत्पत्तिधर्मकस्य द्रव्यस्य गुणाः कारणत उत्पद्यन्ते तथोत्पत्तिधर्मकस्यात्मनो रागः । अत्रायमुदितानुवादो निदर्शनार्थः ॥ २५ ॥

अनुराग से संबंध रखने से ही पुनः जन्मटना है और उस विषयों में अनुराग होने का पूर्वजन्म से अनुभव किये विषयों के पश्चात् चिन्तन से उत्पन्न होना कारण है । ( इससे यह सिद्ध होता है कि सराग ही का जन्म लेना पड़ता है ) और वह पूर्वजन्म के विषयों का अनुभव उस जन्म में शरीर के बिना नहीं हो सकता । अतः वह वह अतः पूर्वशरीर में अनुभव किये विषयों का स्मरण करता हुआ उन उन सामाजिक विषयों में अनुरक्त होता है । जिससे यह सिद्ध होता है कि यह पूर्व तथा उत्तर ऐसे एक ही आत्मा को दो जन्मों के होने के प्रतिस्थान ( समझने ) का कारण है इसी प्रकार इस शरीर के पूर्वशरीर की आत्मा और उसका उनसे भी पूर्वशरीर के साथ, और उसका भी उससे भी पूर्वशरीर के साथ अन्तर्नि ( जिसका आदि नहीं ) चेतन प्राणा का शरीर के साथ संबंध होता है । इस प्रकार विषयानुराग का प्रवाह अन्तर्नि होने के कारण भी आत्मा निश्चय है यह सिद्ध होता है । ॥ २४ ॥

( इन सिद्धांत पर पुनः पूर्वपक्षों के आक्षेपसूच का उत्तराक्षेप आक्षेपकार पूर्वपक्षों के मत से दिते हैं कि ) 'तत्काल उत्पन्न हुए छोटे बालक को माता के स्तन के दुग्धपान का राग ( इच्छा ) पूर्वजन्म से अनुभव किये दुग्धपानस्य विषय के स्मरण से होता है, यह कैसे जाना जाय, न कि—

**पदपदार्थ—**सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्=रूपादि गुणसहित घटादि द्रव्यों के उत्पत्ति के समान, तदुत्पत्तिः=दुग्धपान का इच्छासहित ही बालक की उत्पत्ति होती है ॥ २५ ॥

**भाषार्थ—**सिद्धांतों के फलानुसार पूर्वजन्म में बालक के दुग्धपान का स्मरण मानने की कोई आवश्यकता नहीं है, जिससे आत्मा निश्चय माना जाय । क्योंकि जिस प्रकार सुगन्धादि गुणसहित पुष्पादि द्रव्य स्वयं उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार माता के उदर से उत्पन्न हुआ बालक भी दुग्धपान की इच्छासहित ही उत्पन्न होता है ऐसा मानने से उस बालक की आत्मा पूर्वशरीर में भी थी ऐसा मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । जिससे आत्मा निश्चय माना जाय । ॥ २५ ॥

( २५ वें पूर्वपक्षसूच का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार उत्पन्न होनेवाले पुष्पादि द्रव्यों के सुगन्ध आदि गुण अपने कारण द्रव्य से उत्पन्न होने हैं उसी प्रकार माता के उदर से उत्पन्न होनेवाले बालक की आत्मा को भी अदृष्ट तथा किसी बाल्यावस्था के कालरूप विशेष इत्यादि कारणों से स्वभावतः दुग्धपान करने की इच्छा के साथ ही जन्म होता है । अतः आत्मा निश्चय है यह मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । क्योंकि पूर्वजन्म में दुग्धपान के अनुभव से इस जन्म में बालक को दुग्धपान का इच्छा होता है यह मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । इस प्रकार पूर्वपक्ष ने इस सूच में सिद्धांतों के हेतु में व्यभिचारदोष दिखाया है ॥ २५ ॥

## न, सङ्कल्पनिमित्तत्वाद्वाग्मादीनाम् ॥ २६ ॥

न खलु सगणद्रव्योत्पत्तिरुत्पत्तिरात्मनो रागस्य च । कस्मात् ? सङ्कल्प-  
निमित्तत्वाद्वाग्मादीनाम् । अयं खलु प्राणिनां विषयान्तरवर्तमानानां सङ्कल्पनिमित्तो  
रागो गृह्यते, सङ्कल्पश्च पूर्वानुभूतविषयानुचिन्तनयोऽस्ति । तन्नातुमीयम् जात-  
स्वयपि पूर्वानुभूतार्थचिन्तनकरो राग इति । आत्मोत्पादाधिकरणा तु रागोत्पत्ति-  
र्भवन्ती सङ्कल्पपादन्यस्मिन् रागकारणे सति वाच्या कार्यद्रव्यगुणवत् । न चात्मो-

( यद्यपि चुम्बक लोह के दृष्टांत से किये पूर्वपक्ष में ही यह पूर्वपक्ष आ जाता है और पूर्वार्द्ध  
उसके परिहार से परिहार भा आ जाता है, अतः पुनः उसका परिहार देने की आवश्यकता नहीं  
है । तथापि उसके दृष्टांतमात्र के लिये सूत्रकार अनुवाद करते हैं—पूर्व में चुम्बक का और इसमें  
यहाँ पर उत्पन्न होनेवाले पुष्पादिकों का दृष्टांत दिया गया है अर्थात् आक्षेप तथा परिहार दोनों के  
अनुवाद ही हैं । इस अक्षेप से अग्रिम सिद्धांतसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—  
इस पूर्वपक्ष पर यहाँ यह दृष्टांत के लिये उद्दिष्ट ( कथित ) का अनुवाद पुनः कथन किया जाता है )—

पक्षपदार्थ—न = पूर्वपक्षा का ऐसा कहना युक्त नहीं है, सङ्कल्पनिमित्तत्वात् = यह मेरे पक्ष का  
कारण है यह अनिष्ट का कारण है इस प्रकार के संकल्प से ही प्राणियों को, रागादीनाम् = पक्ष  
वस्तु की प्रप्ति में उत्पत्ति तथा अनिष्ट के परिहार के लिये निवृत्ति होती है इस कारण । २६ ।

भावार्थ—प्राणमात्र को सासारिक विषयों का भोग करते समय पूर्वजन्म में किये विषयों के  
भोग का स्मरण होने से ही इस विषय का भोग करना मेरे हित है, इस विषय का भोग मेरे अनिष्ट  
का है इस संकल्प ( दृष्टांत ) से ही होने के कारण जानमात्र शास्त्र का भी पूर्वजन्म में अनुभव  
किये दुःखपान के स्मरण से ही इस जन्म में भी माना का दुःखपान करने में प्रवृत्ति होता है । अतः  
पूर्व तथा उत्तर शरीर में वर्तमान एक ही नित्य आत्मा है वह सिद्ध होता है । २६ ।

( २६ वें सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सुगन्धरूप गुणलहित पुण्यादिकों का उत्पत्ति  
के समान आत्मा तथा उसके विषयों का अनुराग भी उत्पन्न नहीं होता । ( प्रश्न )—क्यों ?  
( उत्तर )—प्राणमात्र को पक्ष वस्तुओं में अनुराग तथा अनिष्ट वस्तुओं में द्वेष होने का बलवान्  
अर्थात् यह निश्चय कारण नहीं है तथा अधिक प्रियसुख का कारण है । ऐसे दोनों शान्तरूप संकल्प  
ही कारण होता है । यह प्राणमात्र को प्रिय हित विषयों का सुखभोग करते समय उत्पन्न संकल्प  
ही से विषयों में अनुराग होता है, यह देखा जाता है और यह उत्पन्न संकल्प पूर्वकाल में अनुभव  
किये उत्तम सुखदायक विषयों के अनुचिन्तन ( स्मरण ) हो के कारण उत्पन्न होता है । इससे अनुमान  
किया जाता है कि—तत्काल माता के उदर से उत्पन्न छोटे से बालक को भी माता के दुग्ध को पीने  
में स्नेह पूर्वशरीर में अनुभव किये माता के स्तन के दुग्धपान से यह दुग्धपान मेरे हितकर है—ऐसा  
समझ कर माता के स्तन के समीप मुख ले जाने की प्रवृत्ति होता है, दूसरी नहीं होती । जो  
पूर्वपक्षा आत्मा की उत्पत्ति मानते हैं उनके पक्ष में यह की आहार-भोजनादिकों से अनुराग होता है,  
यह सिद्धांत के संकल्प को छोड़कर दूसरे किम् कारण से भनवा पड़ेगा । जिस प्रकार अनित्य  
( कार्य ) ज्यों ( पुष्पादिकों ) के सुगन्ध आदि गुणों की अपने कारण द्रव्यों से ( पुष्पादिकों से ) माना  
जाता है और उत्पत्ति में आत्मा को किसी प्रकार सिद्ध हो नहीं सकती । और न ही बालकादिकों का  
भोजनादि व्यवहार में प्रेम रहना । इसका सिवाय पूर्वप्रवृत्ति संकल्प के दूसरा हो नहीं सकता । इस  
कारण 'सगुणद्रव्यों के उत्पत्ति के समान उन आत्मा तथा उनके अनुराग को साथ ही उत्पत्ति होता



त्पादः सिद्धो, नापि सङ्कल्पादन्यद्वागकारणमस्ति । तस्मादयुक्तं (अगुणद्रव्योत्पत्ति-  
वत्तयोरुत्पत्तिरिति ।

अर्थापि सङ्कल्पादन्यद्वागकारणं धर्माधर्मलक्षणमदृष्टमुपादीयते ? तथापि  
पूर्वशरीरयोगोऽप्रत्याख्येयः । तत्र हि तस्य निर्धृतिर्नास्मिन् जन्मनि, तन्मय-  
त्वाद्वाग इति । विषयाभ्यासः खल्वयं भावमाहेतुः तन्मयत्वमुच्यते इति ।  
जातिविशेषाच्च रागविशेष इति । कर्म खल्विदं जातिविशेषनिर्धर्तकं तादर्थ्यात्ता-  
च्छब्दं विज्ञायते । तस्मादनुपपन्नं सङ्कल्पादन्यद्वागकारणमिति ॥ २६ ॥

इति नवभिः सूत्रैरुत्तमो नित्यताप्रकरणम् ।

है । यह २५ वें सूत्र का पूर्वपक्षी का आक्षेप असंगत है । ( पूर्वपक्षी के दूसरे प्रकार से किये आक्षेप का अनुवाद कर स्पष्टन करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—और यदि उपर्युक्त सिद्धान्तों के कहे हुए संकल्प का राग से प्रवृत्ति होने में कारण न मानकर पूर्वपक्षी के मन से धर्म तथा अधर्मरूप अदृष्ट ही को विषयों के अनुराग में कारण माना जाय तो भी आत्मा को पूर्वशरीर का संबन्ध होना स्वीकृत नहीं हो सकता, क्योंकि तब आगे के जन्म में सुख तथा दुःखरूप फल देनेवाला धर्म तथा आत्मारूप अदृष्ट भी पूर्वजन्म के कर्मों से पूर्वजन्म में ही उत्पन्न हुआ है, इस जन्म में नहीं कारण यह कि लोक में ऐसा कहावत प्रसिद्ध है कि 'तन्मय होने से उसमें अनुराग होता है' अर्थात् जो में व्यस्त आसक्त होने के कारण मूर्ख को जो में ही सदा प्रेम है । इसा आदि विषयों को बार बार सुख भोगने को जो मन में उत्तरकाल में स्मरण होने के कारण भावना नामक संस्कार को उत्पन्न करता है तत्पक्ष होना कहते हैं । अतः अदृष्ट को राग का कारण मानने में भी आत्मा को पूर्वशरीर का संबन्ध अवश्य ही मानना होगा, जिससे आत्मा नित्य ही सिद्ध होता है ( यदि आत्मा नित्य होने के कारण पूर्वजन्म में अनुभव किये विषयों के इस जन्म में स्मरण के संबंध से राग, द्वेष आदिको भी उत्पत्ति होती हो तो मनुष्य जन्म के पश्चात् ऊँट के शरीर में जन्म लेनेवाले आत्मा को मनुष्य जन्म के उचित भावना नामक सामाजिक मनुष्य-शरीर में भाग किये विषयों का स्मरण होने से ऊँट के शरीर में भी मनुष्य शरीर के उचित मोठा भोजन आदि विषय भोगादिकों में प्रवृत्ति होगा, न कि कटुप नीम को खाने में प्रवृत्ति होगा क्योंकि मनुष्य-जन्म के अनंतर यह ऊँट का जन्म उस आत्मा को हुआ है । इस आक्षेप का समाधान करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—विशेष ज्ञानियों के कारण भी विशेष अनुराग होता है । क्योंकि आत्मा को विशेष कर्म ही से विशेष ज्ञान के शरीर में जन्म लेना पड़ता है और वह विशेष ज्ञान के शरीर को वेदा करनेवाला विशेष कर्म को उत्तरजानि के शरीरों में अभेद के जन्मिमान के कारण वन-वन मनुष्यादि शरीर को पकते हैं, यह सिद्ध होता है अतः अदृष्टपक्ष में भी नित्य ही आत्मा सिद्ध होता है इस कारण मिठांनों के कहे संकल्प में मित्र ही विषयों में अनुराग का कारण है । ऐसा पूर्वपक्षी का कहना भी असंगत है । अर्थात् पूर्वपक्षीरूप कर्म ही भावना संस्कार को जगनेवाला होने के कारण ऊँट की जानि के प्राणी के शरीर से सम्बन्ध रखनेवाले कर्म से हजारे जन्म का व्यवहार होने पर भी ऊँट ही के शरीर में अनुभव किये कटुप नीम आदि खाने को ही ऊँट को इच्छा होती है, न कि इसके पूर्व मनुष्यशरीर में अनुभव किये मोठा पदार्थ खाने की इच्छा होती है ॥ २६ ॥

अनादिश्चेतनस्य शरीरयोग इत्युक्तम्, स्वकृतकर्मनिमित्तं चास्य शरीरं मुख्यद्वयाधिष्ठानं, तत्परीक्षते—किं घ्राणादिवशेन प्रकृतिकमुत नानाप्रकृतीति ? कुतः संशयः ? विप्रतिपत्तेः संशयः । पृथिव्यादीनि भूतानि सङ्ख्याविकल्पेन शरीरप्रवृत्तिरिति प्रतिजानत इति ।

किं तत्र तत्त्वम् ?

पार्थिवं गुणान्तरोपलब्धेः ॥ २७ ॥

तत्र मानुषं शरीरं पार्थिवम् । कस्मान् ? गुणान्तरोपलब्धेः । गन्धवती पृथिवी गन्धवत् शरीरम् । अवादीनामगन्धत्वात् तत्प्रकृत्यगन्धं स्यात् । न त्विदमवा-

### ( ६ ) शरीर की परीक्षा का प्रकरण

( इस प्रकार द्वादश प्रकार के प्रमेय पदार्थों में प्रथम आत्मा की परीक्षा कर द्वितीय कमप्राप्त शरीर नामक प्रमेयपदार्थ की परीक्षा के प्रकरण के आरम्भ में सिद्धांतसूत्र का अन्वयण देने हुए कहे हुए पूर्वप्रकरण की सगति दिखाते हैं कि )—चेतन आत्मा कर शरीर के साथ सबध अनादि काल से बना आता है ऐसा आत्मा के प्रकरण में कहे चुके हैं और यह इस आत्मा का शरीर उसके पूर्वजन्म में किये पुण्य तथा पापरूप कर्मों के निमित्त से उत्पन्न होता है जिसमें सुख तथा दुःख का अनुभव होने के कारण सुख, दुःख का आशय है । उस इस शरीर की परीक्षा करते हैं कि क्या यह शरीर पाप आदि इन्द्रियों के समान एक ही भूतपदार्थ से उत्पन्न हुआ है अथवा अनेक कारणों से उत्पन्न हुआ है ( प्रश्न )—ऐसा रुढ़ है क्यों होता है ? ( उत्तर )—इस विषय में विद्वानों का विवाद होने से । क्योंकि पृथिवी, जल आदि पाँच भूतद्रव्यों में से कुछ विद्वान एक ही द्रव्य को, कुछ दो, कुछ तीन, कुछ चार और कुछ पाँचों द्रव्यों को शरीर का उपादान कारण मानते हैं—इस कारण । ( प्रश्न )—इनमें से कौन मत वास्तविक है ? ( उत्तर )—

पदपदार्थ—पार्थिव = मनुष्यादिकों का शरीर पार्थिव है, गुणान्तरोपलब्धेः = पृथिवी के विशेष गुणों के प्राप्त होने से ॥ २७ ॥

साधारण्य—मनुष्य आदि प्राणियों का शरीर पृथिवी के विशेष गुण गन्धादि की उनमें उपलब्धि होने के कारण पार्थिव है ऐसा जैसायिकों का सिद्धांत है । यहाँ पर पार्थिवता अथवा अलंयता आदि की लेकर खेला का आशय होना रूप शरीर का लक्षण ही सकता है या नहीं हो सकता । जिसके लिये इसका प्रस्ताव किया गया है ऐसा कुछ विद्वानों का आक्षेप होता है, जिसका यह उत्तर है कि—शरीर र्भाजिक होता है यह कहने तथा भूतपदार्थ होने से भी घटादि को वैसा मान केवलता भी बिना शक्त के सिद्ध होगी । इससे प्रयत्नवान् आत्मा के संयोग की असमवायिकरण विना का आपार होना भी अनाद्याम सिद्ध हो जायगा और उसके उत्पन्न करने वाले अगुरु भोजन के करने से शरीर के हस्त, पादादि अवयवों की वृद्धि तथा अपवय ( घटना ) इन दोनों के कारण इन्द्रियों के बढ़ने तथा घटनेरूप इन्द्रियों का आपार होना तथा उनसे युक्त आत्मा को सुखदि भोग होना और अर्थ ( सुख-दुःख ) का आधार होना भी 'चेष्टेन्द्रियार्थाधयः शरीरम्' इस सूत्र में कहा हुआ शरीर लक्षण सिद्ध होगा । इस कारण शरीर के लक्षण की ही परीक्षा की जा रही है ।—आ

२७ में सूत्र की व्याख्या करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि—उस सब प्रकार के शरीरों में मनुष्य का शरीर पार्थिव है । ( प्रश्न )—किस कारण ? ( उत्तर )—गुणान्तर ( गन्धरूप दूसरी पृथिवी का विशेष गुण मनुष्य शरीर में सदा उपलब्ध होता है इस कारण ) क्योंकि जिसमें समवाय सम्बन्ध से

दिभिः सम्युक्तया पृथिव्याऽऽरब्धं चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयभावेन कल्पते इत्यतः पञ्चानां भूतानां संयोगे मानं शरीरं भवति । भूतसंयोगो हि मिथः पञ्चानां न निश्चिद्ध इति । आप्त्यैव जन्मवायव्यानि लोकान्तरे शरीराणि तेष्वपि भूतसंयोगात् पुनरुपायं तन्त्र इति । स्थान्यादिद्रव्यनिपत्तावपि निःसंशया नाद्यादित्येवामन्तरं निष्पत्तिरिति ॥ २७ ॥

पाथियाप्यतैजसं तद्गुणोपलब्धेः ॥ २८ ॥

निःश्वासोच्छ्वासोपलब्धेऽवातुर्भौतिकम् ॥ २९ ॥

गन्धरूपविशेषगुणरहता है वह पृथिवी नामक द्रव्य होता है । मनुष्यों के शरीर में भी सर्वदा गन्धविशेष गुण रहता है । जब तेज आदि चार भूतद्रव्यों में गन्धगुण न होने के कारण यदि मनुष्य-शरीर को जलीय अदि माना जाय तो जब तब तेज आदि परमाणुओं से उत्पन्न हुआ मनुष्य-शरीर स्वरहित हो जायगा । किन्तु जल, तेज आदि परमाणुओं के सम्बन्ध से रहित केवल पार्थिव परमाणुओं से बना हुआ ही वह मनुष्यों का शरीर चेष्टा, इन्द्रिय तथा अर्थों का आधाररूप शरीर लक्षण से संपन्न हो सकता है । इस कारण केवल जलादि भूतद्रव्यों के पार्थिव मनुष्य-शरीर में संयोग होने के कारण वह मनुष्य-शरीर पार्थिवीय कहा जाता है । क्योंकि पार्थिव भूतद्रव्यों का संयोग नैयायिकों ने निवृद्ध नहीं किया है अर्थात् मनुष्य-शरीर पार्थिव है इस जैय पार्थिवों के सिद्धांत का यही तात्पर्य है कि इस मनुष्य-शरीर का समवायिकारण पृथिवी द्रव्य ही है । किन्तु ऐसा मानने पर भी मनुष्य-शरीर की उत्पत्ति होने में बाका चार जलादि द्रव्यों के संयोग का उस पार्थिव शरीर में संयोग नहीं है ऐसा नैयायिकों का मत नहीं है । जिस प्रकार घट की उत्पत्ति में मृत्तिका रूप पृथिवी ही समवायिकारण है किन्तु उसमें जब दिकों का संयोग होता भी आवश्यक है, वही प्रकार मनुष्यादिकों का शरीर पृथिवी से ही उत्पन्न है किन्तु उसमें जलादिकों का भी सम्बन्ध आवश्यक होता है । इस कारण भाव्यकार आगे कहते हैं कि वरुण, सूर्य आदि लोकों में वर्तमान जल, वज्र तथा वायुवायु शरीर भी केवल अपने अपने जलादि अवयवरूप समवायिकारणों से उत्पन्न होते हैं और उनमें वने हुए पृथिवी आदि द्रव्यों का संयोग भी तब उन प्राणियों के भोग होने के अनुसार अवश्य होता है । बाली अदि द्रव्यों में मान तैयार होने में मां जल, तेज आदि संयोग के बिना काम नहीं चलता अब मनुष्य-शरीर में पृथिवी के समवायिकारण होने पर भी संयोग चार द्रव्यों का संयोग आवश्यक होने से मनुष्य-शरीर पार्थिवीय कहा जाता है, पर वह वस्तु पार्थिव है वह नैयायिकों का सिद्धांत है ॥ २७ ॥

( आगे पूर्वप्रसंगत के मनुष्यादि शरीर में भौतिक ( पृथिवी, जल, तेज नामक द्रव्यों से बना हुआ ) इत्यादि तब मत्तों के लपटनार्थ उन पूर्वपक्ष के सूत्रों की सूत्रकार दिखाते हैं )—

षट्पदार्थ—पाथिवाप्यतैजसं = मनुष्यादि प्राणियों का शरीर, पार्थिव, जलीय तथा तैजस इन तीन भूतद्रव्यों से उत्पन्न होने के कारण 'त्रैभौतिक' तीन भूतोंवाला है, तद्गुणोपलब्धे = उन पृथिवी आदि तीनों द्रव्यों के गन्ध, गीलापन तथा उष्णता नामक तीनों विशेष गुणों के प्राप्त होने से ॥ २८ ॥

मनुष्यादि प्राणियों का शरीर पूर्वपक्ष में कोई हुए मनुष्यादि गुणों के साथ प्राप्त लेना, छोड़ना चायु का भी गुण उपलब्ध होने के कारण, चानुभौतिकम् = पृथिवी से वायुपर्वत चार भूतद्रव्यों से उत्पन्न होने के कारण चानुभौतिक है ॥ २९ ॥

गन्धस्लेदपाकव्यूहावकाशदानेभ्यः पाञ्चभौतिकम् ॥ ३० ॥

न इमे सन्दिग्धा हेतव इत्युपेक्षितवान् सूत्रकारः । कथं सन्दिग्धाः ? सति च प्रवृत्तिर्भा भूतानां दर्शयितुमिच्छति च नयेनाप्रतिपक्षान् सन्निहितानामिति । यथा स्थाव्यामुदके जे वाय्वाकाशानामिति । तद्विस्मनेकभूत-प्रकृति शरीरमगन्धमरसमरूपमस्पर्श च प्रवृत्त्यनुविधानान् स्यात् । न त्विदमि-त्थम्भूतं, नस्मान् 'पार्थिवं गुणान्तरोपलब्धेः' ॥ २८-३० ॥

गन्ध, गोलपन ( हृद ), उष्णता, भोजन किये आहार के रस के सवारूप बूद तथा अवकाश ( स्थान देना ) इन पाँच गुणों के उपलब्ध होने से पाँचभौतिक है । ३० ॥

भावार्थ—मिदानी का मनुष्यादि शरीर की केवल पार्थिव मानना और उनमें जलादि भाग का केवल - योग मानना उचित नहीं है क्योंकि किसी के मत से गन्ध, हृद तथा उष्णता की प्रत्यक्ष से सिद्ध होने के कारण त्रैभौतिक ( तीन भूतों से उत्पन्न ) तथा भोजन किये आहार के रस के सकारण से शरीर पुष्ट दिखाई देने के कारण अनुमान से सिद्ध बूदरूप गुणविशेष से 'चातुर्भौतिक' चार ( पृथिवी आदि द्रव्यों से उत्पन्न ) तथा उक्त चार विशेषगुणों से मिश्र शरीर में स्थान देना रूप अवकाशदान, आकाश के विशेषगुण के भी प्राणिमात्र के शरीर में होने के कारण मनुष्यादि प्राणियों का शरीर 'पाञ्चभौतिक' ( पाँच भूतद्रव्यों से उत्पन्न ), ऐसा भी माना गया है । ३० ।

उपर्युक्त पूर्वपक्षिमत के सुद्धों का भावार्थ स्पष्ट होने के कारण भाष्यकार उनका अर्थ न कहकर मिदानीमत से केवल उन तानों मतों का स्पष्टन करत हुए कहते हैं कि, त्रैभौतिकादिकों के पूर्वपक्षियों ने तीन पृथिवी आदि द्रव्यों के गुणों की उपलब्धि आदि जो अपना-अपना मत सिद्ध करने के लिये हतु दिये हैं, वे ये सम्पूर्ण हतु सदेहयुक्त होने के कारण सन्दिग्धानिष्ठ नामक दुष्ट हतु हैं, इस कारण सूत्रकार ने इनका सूत्र द्वारा स्पष्टन करने में उपेक्षा की है । ( प्रश्न — इन पूर्वपक्षियों के उपर्युक्त हतु किस सन्दिग्धामिष्ठ हैं ? ( उत्तर )—क्योंकि तीन, चार आदि भूतद्रव्यों का या समवायिकारण मानने से उनके हृद, उष्णता आदि धर्मों की मनुष्यादि प्राणियों के पार्थिव शरीर में उपलब्धि होती है अथवा पृथिवी से बाकी के जलादि परमाणुओं को समवायिकारण न मान कर केवल उनके मनुष्यादि प्राणियों के पार्थिव शरीरों में संयोग का निषेध न होने के कारण तन्मये संयोग सम्बन्ध से सन्निहित ( सनीप में बर्तमान ) जलादि भूतद्रव्यों के हृद, उष्णता आदि धर्मों की उपलब्धि होती है, वह सन्देह हो सकता है । जिस प्रकार चुल्हा पर मात पकाने के लिये चूल्हाई दुई बटलाई, स्थाली ( थाली ) नाचे में अम्रिका मयोग होने पर भाग को पकानी है और चावलों में जल ( पानी ) का सम्बन्ध होने से चावलों का हृदयुक्त ( गीला ) करती है तथा बाकु से चावलों को घुमाती है तथा जो थाली में अवकाश प्रशस्त ( स्थान ) रूप आकाश धर्म के कारण यह उपर्युक्त सब किया होने से चावल पकने हैं । इस उदाहरण में थाली पार्थिव द्रव्य है, जिसमें भात तैयार होने रूप कार्य में जल, वह्न आदिकों का केवल मयोग मात्र है । उसी प्रकार यह मनुष्य का शरीर भी पार्थिव ही है यदि त्रैभौतिक, पाञ्चभौतिकादि इतने पर भी यदि मनुष्यादि प्राणियों का शरीर पूर्वपक्षियों के मत से अनेक ( तीन, चार, पाँच ) भूतद्रव्यों से उत्पन्न माना जाय तो यह शरीर काश्यों का अनुसरण करने के कारण गन्ध, रस, रूप तथा स्पर्शगुण का आधार न होगा । किन्तु ऐसा नहीं होता, इस कारण मनुष्यादि प्राणियों का शरीर गन्धरूप पृथिवी के विशेषगुण की अवश्य व्यभिचार रक्षित सर्वदा उपलब्धि होता है । अर्थात् पृथिवी तथा जल के दो परमाणुओं से मनुष्य शरीर की उत्पत्ति मानी जाय तो एक कारण की गन्ध से कार्य में गन्ध का



## श्रुतिप्रामाण्याच्च ॥ ३१ ॥

‘सूर्यं ते चक्षुर्गच्छता’ इत्यत्र मन्त्रे ‘पृथिवीं ते शरीरमिति’ श्रूयते । तदिदं प्रकृतौ विकारस्य प्रत्ययभिधानमिति । ‘सूर्यं ते चक्षुः स्पृणोमि’ इत्यत्र मन्त्रान्तरे ‘पृथिवीं ते शरीरं स्पृणोमी’ति श्रूयते । सयं कारणाद्विकारस्य

उत्पत्ति न होने के कारण मनुष्य शरीर गन्ध से शून्य तथा पृथिवी एवं तेज इन दो परमाणुओं से मानी जाय तो कारण के गन्ध और रस के एक एक परमाणु गन्ध से कार्य में गन्ध तथा रस न होने से मनुष्य का शरीर गन्ध तथा रस, दोनों से शून्य एवं पृथिवी तथा वायु के दो परमाणुओं से उत्पन्न होने के कारण मनुष्यादि शरीर गन्ध, रस तथा रूपरहित हो जायगा । इसी प्रकार पृथिवी, परमाणु एवं आकाश दो से मान तो आकाश में गन्ध न होने के कारण गन्ध, रस, रूप तथा स्पर्शगुणों को भी मनुष्य शरीर में उल्लिख नहीं होगी । क्योंकि केवल कारण का शुण कार्य को उत्पन्न नहीं कर सकता, यह उक्ति उपर्युक्त सपूर्ण स्थलों में समान ही है । जल तथा तेज से उत्पन्न, गन्ध तथा रस से शून्य, जन और वायु से उत्पन्न, गन्ध, रस एवं रूप से रहित तथा जल एवं आकाश से उत्पन्न, गन्ध, रस, रूप तथा स्पर्श से हीन शरीर हो अव्यथा—इत्यादि दोष आवेंगे । यदि एक ही मूलपरमाणु से शरीर की उत्पत्ति माने तो सदा ही उत्पत्ति होने लगगी या नहीं होगी, नित्यता की भी आपत्ति आ जायगी यह स्वयं जान लेना चाहिये ॥ २८-३० ॥

( मनुष्यादि प्राणियों के शरीर के पार्थिव होने में सिद्धान्तिमत से सूत्रकार दूसरा हेतु दिखाते हैं )—

पदपदार्थ—‘श्रुतिप्रामाण्यं च’ = वेदमंत्र वाक्यों के प्रमाण होने के कारण भी । ३१ ।

भाषार्थ—‘तेरी चक्षु इन्द्रिय का सूर्यदेवता में लय हो, तेरा शरीर पृथिवी में लय हो’ इत्यादि आशय के वेदमन्त्रों में कारण में कार्य का लय तथा ‘सूर्य को तेरी चक्षु बनाता हूँ, पृथिवी को तेरा शरीर बनाता हूँ’ इत्यादि वेदमन्त्रों में कारण न कार्य का उत्पत्ति कहा गइ है तथा धात्री आदि पद्यों में समान जाति के कारण एक कार्य को उत्पन्न करने हैं यह प्रत्यक्ष वास्तव्य के कारण भिन्न भिन्न जाति के कारण एक कार्य को उत्पन्न नहीं कर सकते हैं अतः मनुष्यादि शरीर पार्थिव हैं, यह सिद्ध होता है । ३१ ॥

३१ वं सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—‘सूर्यं ते चक्षुर्गच्छता’ सूर्य में तेरी चक्षु का लय हो, इत्यादि देवशरीर के अन्त्येष्टि मस्कार के मन्त्रों में ‘पृथिवीं ते शरीरम्’ पृथिवी में तेरे शरीर का लय हो । इस मंत्र में प्रेत के शरीर का पृथिवीरूप वर्णन में लय कहा गया है । वह यह सूत्र तथा पृथिवीरूप ( प्रकृति ) कारण में क्रम से बहुवृत्तिय तथा शरीररूप विकार ( कार्य ) का लय होना है यह कहा गया है । इसी प्रकार ‘सूर्यं ते चक्षुः स्पृणोमि’ तेरी चाक्षुर्इन्द्रिय में सूर्य को बनाता हूँ, ‘पृथिवीं ते शरीरम्’ पृथिवी को तेरा शरीर बनाता हूँ, इत्यादि गुणधान मस्कार के मन्त्रों में चक्षु, शरीर आदि की उत्पत्ति कही गई है । वह यह कारण से विकार ( कार्य ) की उत्पत्ति कही गई है । अर्थात् इस मन्त्र का यह अर्थ है कि जो जिसमें आया है, उसका उपास लय होता है । इस प्रकार यह कारण में कार्य का लय कहा गया है । प्रकृति शब्द का अर्थ है कार्यरहित कारण, नकि कारण में कार्य का लय । लौकिक उदाहरण में भी उक्त वेदार्थ दो बातों के लिये समान जाति के परमाणुओं से कार्य होता है, नकि भिन्न भिन्न जाति के कारणों

स्पृतिरभिधीयत इति । स्थाल्यादिषु च तुल्यजातीयानामेककार्यारम्भदर्शनाद् भिन्नजातीयानामेककार्यारम्भानुपपत्तिः ॥ ३१ ॥

ज्ञात पञ्चभिः सूत्रैः शरीरपरीक्षाप्रकरणम् ।

अथेदानीमिन्द्रियाणि प्रमेयक्रमेण विचार्यन्ते किमान्यक्तिकान्याहोस्विद् भौतिकातीति ? कुतः संशयः ?—

कृष्णसारं सत्यूपलम्भाद् व्यतिरिच्य चोपलम्भात्संशयः ॥ ३२ ॥

से । यह दिखात हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि ) मिट्टी को थाली इत्यादि बनाने में भी एक पृथिवीजाति के कृत्तिका, मृन्, बन्धन तथा चक्र आदिक ही कारण होते हैं, न कि भिन्न-भिन्न जाति के । अतः मनुष्यादि प्राणियों के शरीररूप कार्यों का उत्पत्ति होने में भी विजातीय जलादि परमाणु कारण नहीं हो सकते, जिससे सिद्ध होता है कि उपर्युक्त मन्त्र भी मनुष्यादि शरीर पायिव हैं, न कि धैमानिक, चातुर्भातक तथा पाश्चात्तिका—इस विषय में प्रमाण है तथा पूर्वोक्त युक्तियों से भी यह सिद्ध होता है । ( वहाँ पर विवादप्रस्त द्वयणुरूप कार्य गन्धगुण वाला ही दो परमाणुओं से उत्पन्न है, गन्धगुणस्य हाने सं, दोनों मत से सिद्ध पायिव द्वयणु के समान । ३१ ।

( • ) इन्द्रियों की परीक्षा का प्रकरण

( कमप्रस्त इन्द्रिय नामक प्रमेय पदार्थों का परीक्षा का प्रकरण सूत्रकार प्रारम्भ करते हैं इस प्रकरण में भाष्यकार के मत से साक्ष्य तथा नैयायिकों का विवाद है और वाचस्पतिमिय के मत में बौद्ध एवं नैयायिकों का भी विवाद है । इसी कारण तात्पर्यटीका में—यह जिम पक्ष में इन्द्रियों को भौतिक मानते हैं उस पक्ष में भी जो यह आँख में काली पुतला दिखाई देता है वही इन्द्रिय है अथवा उसका आधार जिससे द्रव्य यह संशय होता है । इनमें से प्रथम संशय है साक्ष्य तथा नैयायिकों के विवाद का और दूसरा संशय है बौद्ध एवं नैयायिकों के विवाद का । अतः यह दोनों विषय का सूचक है । ) ( इन्द्रियों के परीक्षा के अङ्ग संशय के प्रतिपादक सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार करते हैं कि )—आत्मा आदि द्वादश प्रकार से प्रमेय पदार्थों में से शरीर का परीक्षा के पश्चात् इन्द्रियों की परीक्षा का सांप्रत विचार करते हैं कि—यह चक्षुरादि बाह्यइन्द्रिय तथा अव्यक्त ( अहकार ) से उत्पन्न है अथवा पृथिवी आदि भूतद्रव्यों से उत्पन्न होने के कारण भौतिक है ? ( प्रश्न ) यह सन्देह क्यों होता है ? ( उत्तर )

पदपदार्थ—कृष्णसारं=कर्मनिका ( आँख की पुतली ) के, सति=समीप वर्तमान रहते, तत्प्रभात=चक्षु से विषय की प्राप्ति होने पर, व्यतिरिच्य च=और छोड़कर दुष्ट विषय के दूर होने पर भा, उपलम्भात्=प्रत्यक्ष होने में भी, संशयः=चक्षुइन्द्रिय आह्वारिक है अथवा भौतिक है यह संशय होता है ॥ ३२ ॥

भावार्थ—उपर्युक्त दो पक्षा में से आह्वारिकपक्ष से आँख का पुतला से न सटे हुए पदार्थ का प्रत्यक्षतः ग्रहण होता है तथा भौतिकपक्ष से उससे सटे हुए पदार्थ का भी प्रत्यक्ष होता है ऐसा दोनों पक्षों में आता है और चक्षुइन्द्रिय विषय को न प्राप्त करे तो अपना देखना व्यासन्न करता ही नहीं, अतः आह्वारिकपक्ष में व्यापक होने से यह उपर्युक्त दोनों प्रकार हो सकते हैं । इस कारण चक्षुइन्द्रिय आह्वारिक का कार्य है अथवा पृथिवी आदि भूतद्रव्यों का, यह संशय हो सकता है अर्थात् साक्ष्यमत में साक्षात् प्रकृति से इन्द्रिय उत्पन्न नहीं होने किन्तु अहकार ही से उत्पन्न होते हैं । इस कारण यहाँ पर 'आव्यक्तिक' शब्द का अर्थ है आह्वारिक । क्योंकि बुद्धि नामक महत्त्व के

कृष्णसारं भीतिक, तस्मिन्ननुपहते रूपोपलब्धिरुपहते चानुपलब्धिरिति व्यतिरिच्य कृष्णसारमवस्थितस्य विषयस्य उपलब्धो न कृष्णसारप्राप्तस्य । न चाप्राप्यकारित्वमिन्द्रियाणां तद्विषयभीतिकत्वे चिमुत्पत्तस्तम्भवति । एवमुभयधर्मोपलब्धेः संशयः ॥ ३२ ॥

अभौतिकानीत्याह । कस्मात् ?—

महदणुग्रहणात् ॥ ३३ ॥

महदिति महत्तरं महत्तमं चोपलभ्यते यथा न्यमोधपर्वतादि । अभवति अनुत्तरमणुत्तमं च गृह्यते यथा न्यमोधधानादि । तदुभयमुपलभ्यमानं चक्षुषो

विकाररूप अहकार से चक्षु आदि एकादश इन्द्रिय उत्पन्न होते हैं ऐसा सांख्यदर्शन का मत है इसे मूल कारण अभ्यक्त ( प्रधान ) होने से आव्यक्तिक ऐसा माना है, ऐसा वाचस्पतिमिश्र ने कहा है ॥ ३२ ॥

( ३२ वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—कृष्णसार ( आँख की पुतली , भौतिक पदार्थ है । उसके वृष्ट न होने से रूप विषय का ज्ञान होता है और उसके वृष्ट होने से रूप का प्रत्यक्ष नहीं होता । ( इससे चक्षु में भीतिकता सिद्ध होता है ) किन्तु इस आँख की पुतली को छोड़कर दूर रहनेवाले भी पदार्थ के रूप का प्रत्यक्ष ज्ञान है, नकि आँख की पुतली के अत्यन्त पास रहनेवाले पदार्थ के रूप का प्रत्यक्ष होता है । इससे चक्षुइन्द्रिय को व्यापकता सिद्ध होता है कोई भी इन्द्रिय अपने विषय को न प्राप्तकर ग्रहण नहीं करने, यह दृष्ट से विषय का प्रत्यक्ष करना चक्षुइन्द्रिय को भौतिक न होकर व्यापक होने से हो हो सकता है अतः भौतिक होने का धर्म, कर्त्तानिका का भौतिक होना तथा व्यापकता का धर्म इससे भी विषय का प्रत्यक्ष होना दोनों की उपलब्धि ( ज्ञान , होने से संशय होता है कि इन्द्रिय भौतिक है अथवा आह्वारिक ॥ ३२

( बौद्धमत में आँख का पुतली ( कर्त्तानिका ) ही चक्षुइन्द्रिय है इस पक्ष का सण्डन करने के लिये सांख्यों के अभौतिकता ( व्यापकता ) पक्ष को उठाकर सूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि —सांख्यवादी इन्द्रिय भौतिक नहीं है ऐसा कहना है । (प्रश्न)—कित कारण ? (उत्तर)—

पदपदार्थ—महदणुग्रहणात्=महत् तथा अनुपरिमाण वाले द्रव्यों का प्रत्यक्ष होने के कारण ॥३३॥

भावार्थ—वृष्ट से बड़े वृक्ष, पर्वत आदि महापरिमाणवाले तथा छोटे से छोटे बटवृक्ष का बीज, घान आदि अनुपरिमाणवाले द्रव्यों का भी प्रत्यक्ष होता है, यह चक्षुइन्द्रिय के भौतिक मानने में बाधक है । क्योंकि भौतिक पदार्थ जितने परिमाणवाला होता है उतने ही परिमाणवाले को व्याप्त करता है और अभौतिक पदार्थ व्यापक होने के कारण सम्पूर्ण को व्याप्त करता है । अतः चक्षुइन्द्रिय आह्वारिक ही है । ( अर्थात् यदि इन्द्रिय बिना विषय को प्राप्त किये ) ग्रहण करे तो चाहे जिस इन्द्रिय से किसी भी विषय का प्रत्यक्ष होने लगेगा । इस आपत्ति के आने के कारण आँख की पुतली नैयायिकमत से चक्षुइन्द्रिय नहीं हो सकती । अतः नैयायिकों को जो इन्द्रियों को भौतिक मानते हैं आँख को कर्त्तानिका को छोड़कर दूसरा हाँ कोई चक्षुइन्द्रिय है यह कहना होगा—यह भी असंगत है, क्योंकि चक्षुइन्द्रिय से न्यून ( छोटे ) महत् ( बड़े ) परिमाणवाले भी पदार्थों का प्रत्यक्ष होता है, भौतिकपक्ष से यह नहीं हो सकता ॥ ३३ ।

( सांख्यमत को सिद्ध करनेवाले ३३ वें सूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इस सूत्र में 'महत्' इस शब्द से महान्, उससे भी महान् ( महत्तर ) तथा ( महत्तम ) उससे भी महत्परि-

भौतिकत्वं आवृणोते । भौतिकं हि यावत्तावदेव व्याप्नोति । अभौतिकं तु विमुक्त्वा-  
त्सर्वव्यापकमिति ॥ ३३ ॥

न महद्गुणप्रदणमात्रादभौतिकत्वं विमुक्तं चेन्द्रियाणां शक्यं प्रतिपत्तुम् ।  
इदं खलु—

रक्ष्यर्थसन्निकर्षविशेषात्तद्ग्रहणम् ॥ ३४ ॥

नयोर्महद्गुणयोर्ग्रहणं चक्षुरदमेरुस्य च सन्निकर्षविशेषाद्व्यति यथा प्रदीपरश्मे-  
र्यस्य चेति । रक्ष्यर्थसन्निकर्षावावरणलिङ्गः । चाक्षुषो हि रश्मिः कुड-यादिभि-  
रावृतमर्थं न प्रकाशयति यथा प्रदीपरश्मिरिति ॥ ३४ ॥

माणवाले पदार्थों का जैसे बटवृक्ष, पर्वत आदिकों का चक्षु से प्रत्यक्ष होता है । ऐसे ही सूत्र के 'अणु'  
इस शब्द से उससे छोटा ( अणुतर ) तथा उससे भी छोटा ( अणुतम ) जैसे बट का न ज, पान  
आदिकों का भी चक्षुइन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है यह दोनों प्रकार से प्रत्यक्ष होता चक्षुइन्द्रिय के  
भौतिक होने में बाधक है । क्योंकि कोई भी भौतिकपदार्थ जिसने परिमाण का होना है वह उतने  
ही परिमाण को व्याप्त करता है जिम प्रकार अंगुली का अग्रभाग अपने परिमाण के समान  
परिमाणवाले ही पदार्थ को व्याप्त करता है और अभौतिक पदार्थ व्यापक होने के कारण सम्पूर्ण पदार्थ  
को व्याप्त करता है ॥ ३३ ॥

( नैयायिकमत से उपर्युक्त सांख्यमत का खण्डन करनेवाले सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देने हुए  
भाष्यकार कहते हैं कि )—सांख्यमत से ऊपर कहा हुआ बड़े से बड़े तथा छोटे से छोटे पदार्थों का  
प्राप्य होने के कारण इन्द्रियों में भौतिकता न होना तथा व्यापकता होना नहीं सिद्ध हो सकता ।  
यह निश्चय से—

पदपदार्थ—रक्ष्यर्थसन्निकर्षात् = चक्षुइन्द्रिय तथा पदार्थ के संयोगादिरूप सन्निकर्ष सम्बन्ध )  
से, तदग्रहणम् = उस दूरदेश में वर्तमान पदार्थ का प्रत्यक्षज्ञान होता है ॥ ३४ ॥

भावार्थ—बड़े से बड़े तथा छोटे से छोटे पदार्थ का चक्षुइन्द्रिय के रश्मि ( किरण ) से भौतिकपक्ष  
से भी प्रत्यक्ष हो सकता है, जिस प्रकार दूर रहनेवाले भी बड़े तथा छोटे पदार्थों को दीपक की  
किरणों के पदार्थ के पास जाने में बाधक द्वारा प्रत्यक्ष होता है, उपर्युक्त किरण तथा पदार्थों का  
सम्बन्ध होता है, यह परदा आदि आवरण ( रोकने ) वाले अनुमान से सिद्ध होता है । क्योंकि  
पदार्थ तथा चक्षु या दीपक के बीच में परदा पड़ता है तो पदार्थ का प्रत्यक्ष नहीं होता ॥ ३४ ॥

( ३४ वें सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हुए उपर्युक्त यही कहते हैं कि )—महान तथा  
अणुपरिमाणवाले घटादि पदार्थों का चक्षुइन्द्रिय के साथ संयोगादि रूप विशेष सम्बन्ध होने के कारण  
प्रत्यक्ष होता है, जिस प्रकार दीपक के किरणों की घटादि पदार्थों के साथ संयोगादि सम्बन्ध होने के  
कारण उनका प्रत्यक्ष होता है जिस चक्षु तथा प्रदीप में किरण है वह बीच में परदा आदि ( आड़ )  
होने पर घटादि पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं होता है । इस कारण अनुमान से किरण से सिद्ध होता है ।  
अर्थात् चक्षु तथा दीप के किरण हैं, इसमें पदार्थ तथा चक्षु और दीपक को परदे का आवरण होना  
यह साधक लिङ्ग ( हेतु ) है क्योंकि चक्षुइन्द्रिय के भी न आदि का न बीच में आड़ हो तो घटादि  
पदार्थों का प्रत्यक्ष किरणों के नहीं होता । जैसे प्रदीप के किरण बीच में परदा आदि का आवरण रहने  
पर पदार्थों के प्रत्यक्ष नहीं करते अर्थात् जो यह सन्निकर्ष विशेष ज्ञान होने का कारण है बहुत से  
अवयवों के संयोग से सहायता पाकर अमान्तर ( बीच ) के संयोग को अपेक्षा से सन्निकर्ष विशेष



आवरणानुमेयत्वे सतीदमाह—

तदनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३५ ॥

रूपस्पर्शवद्वि तेजः, महत्त्वाद्यनेकद्रव्यवत्त्वाद्रूपवत्त्वाच्चापस्तन्धिरिति प्रदीप-  
वत् प्रत्यक्षत उपलब्धये चाक्षुषो रश्मिर्चदि स्यादिति ॥ ३५ ॥

नानुमीयमानस्य प्रत्यक्षतोऽनुपलब्धिरभावहेतुः ॥ ३६ ॥

कहाते है और यह सन्निकर्ष इन्द्रियों के अवयव (१) तथा पदार्थ के अवयव, इन्द्रिय के अवयव तथा पदार्थके अवयवों (२) एवं पदार्थ के अवयवों का इन्द्रिय से (३) और इन्द्रियों का अर्थ के साथ ऐसा चार प्रकार का होता है। जो किरण तथा पदार्थ दोनों का सयोगादि सन्निकर्ष विशेष बड़े तथा छोटे परिमाणवाले दोनों प्रकार के पदार्थों में समान होता है। इस प्रकार भौतिकपक्ष में भी बड़े और छोटे पदार्थ का प्रत्यक्ष हो सकता है यह सूत्रकार का गूढ़ अविज्ञाय ॥ ३५ ॥

( उपर्युक्त न्यायमत का पूर्वपक्षी के मत से आक्षेप दिखानेवाले सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि — इस प्रकार आवरण ( प्रतिबन्धक ) से चाक्षुहन्द्रिय के किरणों की अनुमान से सिद्ध होने पर पूर्वपक्षी यह कहता है—

पदपदार्थ—तदनुपलब्धेः = उन चाक्षुहन्द्रियों के किरणों का उपलब्धि न होने से, अहेतुः = किरण तथा पदार्थों के सन्निकर्ष से दूर के पदार्थों का ग्रहण होना, हेतु नहीं हो सकता ॥ ३५ ॥

भाषार्थ—चाक्षुहन्द्रिय में किरण हो तो उनकी उपलब्धि होने लगेगी। क्योंकि रूप तथा स्पर्शगुण का वाधार तेजद्रव्य होता है जिससे महत् परिमाण हो तथा उद्भूतरूप और स्ववयव जो ही वस्तु की प्रदीप के समान प्रत्यक्ष से ग्रहण होना चाहिये, किन्तु नहीं होता। अतः चक्षु के किरण नहीं है। कर्थात् उपलब्धि होने के उपर्युक्त लक्षण में जो प्राप्त हो और उपलब्धि न जाती हो तो उसकी अनुमान से सिद्ध नहीं हो सकता। यदि ऐसा हो तो मनुष्य को मृत्त है यह भी अनुमान से सिद्ध होने लगेगा ॥ ३५ ॥

( इसी आशय से सूत्र की भाष्यकार पूर्वपक्षी के मत से व्याख्या करते हैं कि )—रूप एवं स्पर्श विशेष गुण का आश्रय तेजद्रव्य होता है तथा महत्परिमाण सावयवता एवं उद्भूतरूप जिस द्रव्य में हो तो उसकी उपलब्धि होती है इस कारण वस्तु पेट्ट होने से जैसे प्रदीप का प्रत्यक्ष होता है वैसे ही चाक्षुहन्द्रिय में किरण हो तो उनकी उपलब्धि ( ग्रहण ) होने लगेगी ॥ ३५ ॥

उपर्युक्त पूर्वपक्ष का उत्तर देने हुए सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—न = कहा जाता, अनुनायम नस्य = अनुमानप्रमाण से सिद्ध होनेवाले पदार्थ की प्रत्यक्षता = प्रत्यक्षप्रमाण से, अनुपलब्धि = ज्ञान न होना, अभावहेतुः = न होने की कारण ॥ ३६ ॥

भाषार्थ—चाक्षुहन्द्रिय के पदार्थ के साथ सन्निकर्ष का निषेध करनेवाले आवरणरूप पूर्व में कहे हुए सापेक्षलक्ष अनुमानप्रमाण के द्वारा किरणों के सिद्ध होने के कारण चक्षु के किरणों का जो प्रत्यक्ष ने ज्ञान नहीं ज्ञान वह उन किरणों का अस्तित्व सिद्ध नहीं कर सकता। जैसे चन्द्रमा का विद्यमान भाग नहीं है वह एवं पृथिवी का नीचे का भाग नहीं है यह दोनों उनके प्रत्यक्ष के न होने के कारण के दोनों नहीं हैं, यह सिद्ध नहीं हो सकता। क्योंकि उन दार्ता की अनुमान द्वारा सिद्ध हो सकता है अर्थात् केवल प्रत्यक्षज्ञान न होने से उपलब्धि न होना यह अवश्य वास्तव की सिद्धि का साधक नहीं हो सकता ॥ ३६ ॥

सन्निकर्षप्रतिपेक्षार्थेनावरणेन लिङ्गेनानुमीयमानस्य रहस्योऽनुप-  
लब्धिर्नाभावभाव प्रतिपादयति यथा चन्द्रमसः परमगस्य पृथिव्याश्चाधो-  
भागस्य ॥ ३६ ॥

**द्रव्यगुणधर्मभेदाच्चोपलब्धिनियमः ॥ ३७ ॥**

भिन्नः सन्वयं द्रव्यधर्मो गुणधर्मश्च, महदनेकद्रव्यवच्च विधत्तावयवमाप्यं  
द्रव्य प्रत्यक्षतो नोपलभ्यते स्पर्शस्तु शीतो गृह्यते । तस्य द्रव्यस्यानुबन्धात्  
हेमन्तशिशिरौ कल्पेते, तथाविधमेव च तैजसं द्रव्यमनुद्भूतरूपं सह रूपेण  
नोपलभ्यते, स्पर्शस्त्वस्योष्ण उपलभ्यते तस्य द्रव्यस्यानुबन्धाद् ग्रीष्मवसन्तौ  
कल्पेते ॥ ३७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—चन्द्र तथा पदार्थ का सन्निकर्ष  
नहीं है इसको सिद्ध करनेवाले पूर्वोक्त आवरणरूप लिङ्ग से अनुमानप्रमाण द्वारा सिद्ध होनेवाले  
चक्षुश्चन्द्रिय के किरणों का प्रत्यक्ष से ज्ञान न होना, यह उन किरणों का अभाव सिद्ध नहीं करता ।  
जिस प्रकार से अनुमान द्वारा कि जब चन्द्रमा का आगे का भाग है तो अवश्य पिछला भाग भी  
होगा एवं पृथिवी का जब ऊपर का भाग है तो नीचे का भाग भी होगा सिद्ध होने के कारण इन  
दोनों का प्रत्यक्ष से ज्ञान न होना । इन दोनों चन्द्रमा का पिछला भाग एवं पृथिवी का अधोभाग का  
न होना सिद्ध नहीं कर सकता ॥ ३६ ॥

एक जाति के पदार्थ भी हृदिय से गृहीत तथा न गृहीत होते हैं इस विषय का समर्थन दृष्टान्त के  
द्वारा दिखाते हुए सिद्धान्तिमत से सूत्रकार कहते हैं कि—

**पदपदार्थ—द्रव्यगुणधर्मभेदाच्च** च=द्रव्य तथा गुणपदार्थ के धर्म भिन्न-भिन्न होने से भी,  
**उपलब्धिनियमः** = उपलब्धि ( प्रत्यक्ष ) होने का नियम नहीं हो सकता है ॥ ३७ ॥

**भाषार्थ—**द्रव्यपदार्थों के धर्म भिन्न होते हैं और गुण के धर्म भिन्न होते हैं । अद्वैतपरिमाण तथा  
अवयवों के आशय भी हिम ( शीतकाल के तुषार ) रूप द्रव्य जिसका त्वगोन्द्रिय से सम्बन्ध होने  
पर भी बहुत से प्रत्यक्ष नहीं होता और शीतस्पर्श का ग्रहण होता है, जिससे हेमन्त तथा शिशिर  
नामक दो ऋतु शीतकाल ( जाड़ा ) कहा जाता है ऐसे ही जिसका रूप उद्भूत नहीं है जैसे तैजस  
द्रव्य का रूप के साथ प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु उष्णस्पर्श का एवमाप्रत्यक्ष होता है, जिसके सम्बन्ध से  
ग्रीष्म और वसन्त ऋतु माने जाते हैं । अतः द्रव्य तथा गुणों के धर्मभेद के कारण प्रत्यक्ष होने का  
कोई नियम नहीं है ॥ ३७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—पृथिवी आदि द्रव्यों के तथा रूप  
आदि गुणों के धर्म भिन्न भिन्न होते हैं । क्योंकि महापरिमाण तथा अवयवयुक्त भी शीतकाल के  
कोस के सूक्ष्म लक्ष बिन्दुओं का जिसके अवयवों का त्वचा हृदिय से सम्बन्ध होता है, अतः विषय  
अवयव का आधार वह तुषारद्रव्य चक्षु से प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु उन तुषारों का शीतस्पर्श त्वचा  
से गृहीत होता है । इसी तुषाररूप सूक्ष्म लक्षबिन्दुओं के सम्बन्ध से ही हेमन्त और शिशिर ऋतु  
नामक दो ऋतुओं का शीतकाल ( जाड़ा ) है, यह कल्पना की जाती है । उपरोक्त प्रकार का ही  
तैजस सूक्ष्मरूप द्रव्य भी रूप के उद्भूत न होने के कारण रूप के साथ चक्षु से गृहीत नहीं होता,  
किन्तु उसका उष्णस्पर्श त्वचा से गृहीत होता ही है इन्हीं के संबंध से ग्रीष्म तथा वसन्त ऋतु  
नाम के दो ऋतुओं के समय की उष्णकाल ( गर्मी का मौसम ) कहते हैं ॥ ३७ ॥

यत्र त्वेषा भवति—

अनेकद्रव्यसमवायात् रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः ॥ ३८ ॥

( चक्षु-इन्द्रिय में रूपज्ञान वैसी अवस्था में होता है यह सिद्धांतों के मत से दिला-नवान् सूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस स्थल में रूप का चक्षु-इन्द्रिय से उपलब्धि होती है, वह पर सूत्र से 'अनेकद्रव्यसमवायाद् रूपविशेषाच्च' ऐसा सूत्र में संवध लेकर उक्त अवतरण भाष्य में संवध करना चाहिए । उसमें रूपविशेष शब्द का उद्भूतरूप बर्ण करना, न कि रूपत्व जाति, क्योंकि वह एकरूप का दूसरे रूप से भेद नहीं करता, उद्भूत होना वह रूप का विशेष अनुवभूतरूप से भेद सिद्ध करना है । उद्भूतरूप कार्य से जाना जाता है, जिसके न होने से पूर्वोक्त शीत तथा उष्णकाष्ठ के तुषारों का चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता केवल त्वष्टा का प्रवृत्त होता है और जिसके रहने में दीपक के किरण तथा सूर्य के किरणों का प्रत्यक्ष होता है । चक्षु-इन्द्रिय के किरणों में वह उसके रूप में उद्भूत नहीं है । अतः उसका चक्षु-इन्द्रिय से प्रवृत्त नहीं होता—वह भी सूत्रकार का अभिप्राय है और वह सूत्र है—

पदपदार्थ—अनेकद्रव्यसमवायात् = कारण ( अवधारण ) अनेक द्रव्य में समवायसम्बन्ध से रहने के कारण, रूपविशेषाच्च = उद्भूतरूप नामक विशेष रूप होने से भी, रूपोपलब्धिः = रूप-गुण तथा रूपवान् द्रव्य इन दोनों का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है ॥ ३८ ॥

भाषार्थ—इसी रूप तथा उसके आधार द्रव्य का चाक्षुषप्रत्यक्ष होता है जो द्रव्य साधारण हो तथा जिसका रूप उद्भूत हो उद्भूतता वह एक रूप का विशेष बर्ण है । प्रस्तुत में चक्षु-इन्द्रिय के किरण उद्भूत नहीं है, इसीसे उनका चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता । तेज नामक द्रव्य के भा द्रव्य के अनुसर्वस्वभावरूप बर्ण भी हो सके उसी प्रकार के उन-उन पुण्यवात्मा तथा पापियों के भोग के अनुसार चक्षु आदि इन्द्रिय भी इसके ईश्वर से उन प्राणियों के कर्मा के अनुसार रचे हैं । उन्हीं चक्षु आदि इन्द्रियों के अपने-अपने विषयों ( मात्रादि ) को प्राप्त होकर सुखादि होने के लिये चक्षु-इन्द्रिय के किरणों की रचना हुई है । सांसारिक इन्द्रियाँ अनोन्द्रिय है इत्यादि शब्द-प्रयोगरूप व्यवहार होने के लिये चक्षु आदि इन्द्रियों के रूप तथा त्वष्टा उद्भूत ( प्रगट ) नहीं होते । किसी मध्य में परदा, मोत आदि का व्यवधान रहते विषय का प्रत्यक्ष नहीं होना भा सुक्त नहीं दिखाते वस्तुता इत्यादि लौकिक व्यवहार होने के लिये ही होता है । जिससे चक्षु-इन्द्रिय के किरणरूप एवं त्वष्टा दोनों से रहित होने से चाक्षुषप्रत्यक्ष न होने पर भी उक्त आवरण के कारण चक्षु के किरण अनुमान से सिद्ध होते हैं । इसी प्रकार ससार के सम्पूर्ण व्यवहार के द्रव्यों ( पदार्थों ) की रचना अधातु के प्राणियों के बर्ण तथा जन्म से सुख तथा दुःख के देनेवाले पुण्य और पापकर्मों से उनके भोग के लिये ईश्वर ने रचिन होने के कारण जीवात्माओं के भोगरूप पुरुषार्थ के लिये है, क्योंकि पृथिवी आदि कार्यों की रचना करनेवाले कोह भी हमारे जैसे जीवभक्षा प्राणी नहीं हो सकते और पुण्य तथा पापकर्म, बर्ण तथा अधर्मरूप कट्टर के द्वारा कालान्तर में उन प्राणियों को सुख तथा दुःख के अनुभवस्वरूप भोग के लिये ही ईश्वर ने रचाये गये हैं । ( आगे चक्षु, कर्णपटल (अभ्रक) तथा स्फटिक दि मणियों से चक्षु-इन्द्रिय के किरणों का प्रतिघात ( ककावट ) नहीं होता, इस कारण इन्द्रिय भौतिक नहीं है । इस पूर्ववर्तिम का खण्डन करने के लिये भाष्यकार प्रतिपाद करते हैं कि )—व्यभिचार न जाने के कारण भौतिक पदार्थों का प्रतिघात भर्ष होना है । क्योंकि जो वह भौत आदिकों के बीच में व्यवधान रहते पदार्थों का चाक्षुषप्रत्यक्ष न होने में मोत आदि रूप आवरण धिक्कते हैं उससे चक्षु-इन्द्रिय के किरणों की मोत आदि द्रव्यों में गति रुक जाती है ( अर्थात् मोत के

यत्र रूपं च द्रव्यं च तदाश्रयः प्रत्यक्षत उपलभ्यते रूपविशेषस्तु, यद्वाचात् कचिद्रूपोपलब्धिः, यद्भावात् द्रव्यस्य कचिदनुपलब्धिः स रूपधर्मोऽयमुद्भव-समाख्यात इति । अनुद्भूतरूपस्यायं नायनो रश्मिः, तस्मात्प्रत्यक्षतो नोपल-भ्यत इति । दृष्टञ्च तेजसो धर्मभेदः, उद्भूतरूपस्पर्शं प्रत्यक्षं तेजो यथा आदि-त्यरश्मयः । उद्भूतरूपमनुद्भूतरूपं च प्रत्यक्षं तेजो यथा प्रदीपरश्मयः । उद्भूतरूपमनुद्भूतरूपमप्रत्यक्षं यथाऽबादिसयुक्तं तेजः । अनुद्भूतरूपरूप-सोऽप्रत्यक्षश्चाक्षुषो रश्मिरिति ॥ ३८ ॥

बाद में चक्षु के किरणों से घटादि पदार्थ नहीं दिखाई पड़ते ) यह भौतिक पदार्थों में व्यवहार-रहित ( अव्यव रहनेवाला ) धर्म है । क्योंकि किसी भी भौतिक पदार्थों में वह नहीं रहता ऐसा नहीं है—क्योंकि अभौतिक पदार्थों में प्रतिघात ( रुकावट ) नहीं दिखाई पड़ती । यदि 'चश्मा, अभ्रपटल तथा स्फटिकादि भण्डों में चक्षुहृदय के किरणों की रुकावट नहीं होती, किन्तु दिखाई पड़ती है, इस कारण चक्षु आदिकों को अभौतिक ही क्यों माना जाय' ? ऐसी पूर्वपक्षी शंका करें, तो इसके उत्तर में भाष्यकार आगे कहते हैं कि—प्रतिघात न होना वह तो व्यवहारणी धर्म है । क्योंकि भौतिक तथा अभौतिक दोनों प्रकार के पदार्थों में वह समान ही है । अतः अप्रतिघात के भौतिक पदार्थों में वर्तमान होने से वह भौतिकता का साधक नहीं हो सकता । (उपरोक पूर्वपक्षी की शंका को स्पष्टरूप से दिखाकर खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि) —जो यह पूर्वपक्षी से माना जाता है कि—'चक्षु आदि हृदयों के किरण स्रोत आदि से रुक जाते हैं अतः चक्षु आदि हृदय भौतिक हैं ऐसा सिद्धान्तिमत से माना जाय सो चक्षु के किरणों की रुकावट न होने से उन्हें अभौतिक मानना प्राप्त होता है । चश्मा, अभ्रपटल तथा स्फटिकादिकों के बीच में व्यवधान रहने पर भी पदार्थ दिखाई पड़ते हैं । अतः सिद्ध होता है कि चक्षु के किरणों की रुकावट नहीं होती—तो सिद्धान्तिमत से भाष्यकार इस शंका के नाश का खण्डन करते हैं कि—यह पूर्वपक्षी का कहना संगत नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—मित्र-मित्र धर्म होते हैं । जैसे ( १ ) उद्भूतरूप तथा स्पर्शगुण का आधार होते हैं सूर्य के किरण ( २ ) तथा उद्भूतरूप तथा अनुद्भूत स्पर्शगुण का आधार होता है, जैसे दीप के किरण, जिनका चाक्षुष-प्रत्यक्ष होता है । ( ३ ) उद्भूतस्पर्श तथा अनुद्भूतरूप का आधार होता है उष्ण जल जिसके रूप का चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता केवल उष्णस्पर्श का ज्ञान होता है । ( ४ ) रूप तथा स्पर्श दोनों जिसको अनुद्भूत ही ऐसे चक्षुहृदय के किरण हैं । अतः उसका चाक्षुष तथा स्पर्श का दोनों प्रकार का प्रत्यक्ष नहीं होगा ॥ ३८ ॥

( इसी वाक्य से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस स्थान में रूप और उसके आधार द्रव्य का प्रत्यक्ष से ज्ञान होता है । वह रूप उद्भूत होता है, जिस रूप में उद्भूतता विनाश होने से कहीं-कहीं रूप का चाक्षुषप्रत्यक्ष होता है और जिसके न रहने पर उसका कहीं-कहीं चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता—वही रूप का विशेषण भी होता है जिसको उद्भव ( प्रगट ) ऐसा कहते हैं ऐसा प्रसिद्ध ही है । प्रस्तुत में यह चक्षुहृदय के किरण उद्भूतरूपवाले नहीं हैं । इस कारण उनका प्रत्यक्ष से ज्ञान नहीं होता । तेज नामक द्रव्य के मित्र-मित्र धर्म होते हैं—जैसे ( १ ) उद्भूतरूप तथा स्पर्शवाले सूर्य के किरणों का चाक्षुष एवं स्पर्शन दोनों प्रकार का प्रत्यक्ष होता है । ( २ ) तथा किसी तेज द्रव्य का रूप उद्भूत होता है और स्पर्श उद्भूत नहीं होता जैसे दीपक के



**कर्मकारितश्चेन्द्रियाणां व्यूहः पुरुषार्थतन्त्रः ॥ ३९ ॥**

यथा चेतनस्यार्थो विषयोपलब्धिभूतः सुखदुःखोपलब्धिभूतश्च कल्प्यते तथेन्द्रियाणि व्यूहानि, विषयप्राप्त्यर्थश्च रश्मेर्वाहुरूपस्य व्यूहः । रूपस्पर्शानभि-  
व्यक्तिश्च व्यवहारप्रकृत्यर्थो द्रव्यविशेषे च प्रतिघातादावरणोपपत्तिव्यवहा-  
रार्थो । सर्वद्रव्याणां विश्वरूपो व्यूह इन्द्रियवत् कर्मकारितः पुरुषार्थतन्त्रः । कर्म  
सु धर्माधर्मभूतं चेतनस्योपभोगाधमिति ॥ ३६ ॥

**[ अव्यभिचाराच्च प्रतिघातो भौतिकधर्मः ॥**

यश्चावरणोपलम्भादिन्द्रियस्य द्रव्यविशेषे प्रतिघातः स भौतिकधर्मो न  
भूतानि व्यभिचरति, नाभौतिकं प्रतिघातधर्मकं दृष्टमिति ।

अप्रतिघातस्तु व्यभिचारी भौतिकभौतिकयोः समानत्वादिति ।

यदपि मन्यते प्रतिघाताद्भौतिकानीन्द्रियाणि, अप्रतिघातादभौतिकानीति  
प्राप्तम् ? दृष्ट्वाप्रतिघातः काचाभ्रपटलरूपटिकान्तरितोपलब्धेः । तन्न युक्तम् ।

किरण । अतः उनका चाक्षुषप्रत्यक्ष होता है, नकि स्पर्शान् उष्णस्पर्श का प्रत्यक्ष होता है ।  
( ३ ) उद्भूतस्पर्शवान् होने पर भी जिसका रूप उद्भूत नहीं होता जैसे बल में सम्मद्ध तेज, जिसका  
हस्तादिकों से उष्णस्पर्श का ज्ञान होता है किन्तु जिसके रूप का चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता । ( ४ )  
और किसी तेजद्रव्य का रूप तथा स्पर्श दोनों उद्भूत नहीं होते, जैसे चक्षुर्द्रव्य के किरण । अतः  
उनका चाक्षुष तथा स्पर्शन दोनों प्रत्यक्ष नहीं होता ॥ ३८ ॥

उपरोक्त चार प्रकार के तेजोद्रव्यों की विलक्षणता में हेतु दिखाते हुए सूत्रकार कहते हैं—

**पदपदार्थ—**कर्मकारितः च = और प्राणियों के किये पुण्य तथा पापकर्म से उत्पन्न धर्माधर्मरूप  
वास्तव से कराया हुआ होता है, इन्द्रियाणां = चक्षु आदि इन्द्रियों का, व्यूहः = रचना, पुरुषार्थतन्त्रः =  
सुखदुःखभोगरूप पुरुषार्थ के अधीन ॥ ३९ ॥

**भावार्थ—**प्राणियों के अपने किये हुए कर्मों के अनुसार उसके सुख तथा दुःख का संसार  
में अनुभवरूप भोग होता है, उसी के अनुसार उसके सुख तथा दुःख के अनुभव करने के  
साधनभूत चक्षुरादि इन्द्रिय भी शरीर में बन्ते हैं, प्रस्तुत में रूपादि विषय का ज्ञान होने  
के अनुसार प्राणीमात्र के शरीर में चक्षुरादि इन्द्रियों का निर्माण हुआ है । अतः एक  
पुण्यात्मा के चक्षु आदि इन्द्रिय अच्छे होने के कारण ठीक ठीक चाक्षुषादि प्रत्यक्ष होता है, किन्तु  
अन्धे, बधिर आदिकों के इन्द्रिय खराब होने से उनको चाक्षुषादि ज्ञान ठीक ठीक नहीं होता ॥ ३९ ॥

(हस्ती आशय से आभ्यकार सूत्र को व्याख्या में लिखते हैं कि)—जिस प्रकार चेतन प्राणियों  
को जो संसार में माला, चन्दन आदि विषयों के भोग स्वभावरूप अर्थ एवं सुख तथा भौतिक-पदार्थ  
दीप का किरणों का कौच, अभ्रपटल तथा रफटिकमणि से व्यवधान युक्त भी पदार्थों का प्रकाश  
करने के कारण भौतिक पदार्थों का भी प्रतिघात नहीं होता यह सिद्ध होता है तथा चावल को  
पकानेवाली चूल्हे पर चढ़ा हुई बट्टली में भी बन्धन के अग्निरूप तेजस्वरूप भौतिक पदार्थ की रूकावट  
नहीं होती, जिस कारण बट्टली में चावल पक जाते हैं ॥ ३९ ॥

१. कोहान्तार्गतः पाठः कञ्चिदुपलभ्यते ।

कस्मान् ? यस्माद्भौतिकमपि न प्रतिहन्यते, काचाभ्रपटलरूपटिकान्तरितप्रकाशान् प्रदीपरश्मीनाम्, स्थाल्यादिषु पाचकस्य तेजसोऽप्रतिघातः । ]

उपपद्यते चानुपलब्धिः कारणभेदान्—

**मध्यन्दिनोल्काप्रकाशानुपलब्धिवत्तदनुपलब्धिः ॥ ४० ॥**

यथा 'अनेकद्रव्येण समवायाद्रूपविशेषाच्चोपलब्धिरिति सत्युपलब्धिकारणे माध्यन्दिनोल्काप्रकाशो नोपलभ्यते आदित्यप्रकाशेनाभिभूतः, एवं महदनेकद्रव्यवस्त्राद्रूपविशेषाच्चोपलब्धिरिति सत्युपलब्धिकारणे चाक्षुषो रश्मिनोपलभ्यते निमित्तान्तरतः । तच्च व्याख्यातमनुद्भूतरूपस्पर्शस्य द्रव्यस्य प्रत्यक्षतोऽनुपलब्धिरिति ॥ ४० ॥

अत्यन्तानुपलब्धिश्चाभावकारणम्, यो हि ब्रवीति लोष्टप्रकाशो मध्यन्दिने आदित्यप्रकाशाभिभवाच्चोपलभ्यते इति तस्यैतत्स्यात्—

( उपरोक्त चक्षुश्चन्द्रिय के किरणों का प्रत्यक्ष न होना यह युक्त भी है इस आशय से सिद्धांतसूत्र का माध्यकार अवतरण देते हैं कि )—चक्षुश्चन्द्रिय के किरणों के रूप को अनुद्भूत होना रूप विशेष कारण से ग्रहण न होना युक्त भी है—

**पदपदार्थ—**मध्यन्दिनोल्काप्रकाशानुपलब्धिवत् = मध्याह्न समय में विद्यमान भी उल्का ( प्राकण्डविशेष ) के ग्रहण न होने के समान, तदनुपलब्धिः = चक्षुश्चन्द्रिय के किरणों का ग्रहण नहीं होता । ४० ॥

**भावार्थ—**जिस प्रकार मध्याह्न में भी सूर्यप्रकाश से अभिभूत ( तिरस्कृत ) होने के कारण उल्कारूप नक्षत्रविशेष में सावयवता, उद्भूतरूप इन प्रत्यक्ष के कारणों के रहते भी चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता, इसी प्रकार चक्षुश्चन्द्रिय के किरणों में सावयवता तथा उद्भूत रूप रहने पर भी उनके रूप तथा स्पर्श के उद्भूत न होने के कारण चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता । ४० ॥

( इसी आशय से माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार अनेक द्रव्यों में समवेत होने के कारण तथा उद्भूतरूपविशेष के होने पर प्रत्यक्ष होता है इस प्रकार से प्रत्यक्ष का कारण रहने पर भी मध्याह्न समय में उल्का के प्रकाश का चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता, क्योंकि वह सूर्य के प्रकाश से अभिभूत ( तिरस्कृत-रूपा रहना ) है । इसी प्रकार महत् परिमाण, सावयवता तथा उद्भूतरूप-विशेष के रहने पर चाक्षुषज्ञान होता है । इस प्रकार उपलब्धि का कारण रहते चक्षुश्चन्द्रिय के किरणों का चाक्षुषज्ञान नहीं होता दूसरे किसी निमित्त कारण से यह मानना होगा और वह निमित्तकारण हम अनेक द्रव्य से पीछे के प्रकरण में कह चुके हैं कि उद्भूतरूप तथा स्पर्शन होने के कारण द्रव्य का चाक्षुषज्ञान नहीं होता, किन्तु वे नहीं हैं, यह नहीं हो सकता । क्योंकि किसी प्रमाण से सिद्ध न होना अभाव को सिद्ध करता है । चक्षु के किरण तो आवरणलिङ्ग से सिद्ध होते हैं । ४० ॥

( यदि चक्षुरदिमर्षों के रहने पर भी उनका रूप तथा स्पर्शगुण उद्भूत न होने के कारण प्रत्यक्ष नहीं होता ऐसा माना जाय तो सृष्टिका में भी किरण मानना पड़ेगा । इस आशुका के समाधानार्थक सिद्धांतसूत्र का अवतरण देते हुए माध्यकार कहते हैं कि )—जो पूर्वपक्षी ऐसा कहे कि—'वृष्टिका में भी किरणों का प्रकाश है जो मध्याह्न में सूर्य के प्रकाश से अभिभूत होने के कारण नहीं दिखाई पड़ता'—उसके लिये यह समाधान होगा—

न, रात्रावप्यनुपलब्धेः ॥ ४१ ॥

अध्यनुमानतोऽनुपलब्धेरिति । एषमत्यन्तानुपलब्धेर्लोष्टप्रकाशो नास्ति, न त्वेयं चाक्षुषो रश्मिरिति ॥ ४१ ॥

वपपन्नरूपा चेयम्—

बाह्यप्रकाशानुग्रहाद् विषयोपलब्धेरनभिव्यक्तितोऽनुपलब्धिः ॥ ४२ ॥

वपपदार्थं न = नहीं, रात्री अपि = रात्रि में भी, अनुपलब्धेः = श्रुतिका में प्रकाश की उपलब्धि न होने के कारण ॥ ४१ ॥

भाषार्थ—श्रुतिका के डेले में अनुमान द्वारा भी किरणों का प्रकाश सिद्ध नहीं होता, इस कारण अत्यन्त ( सर्वप्रकार से ) उनमें किरण प्रकाश नहीं है । किन्तु चक्षुर्इन्द्रिय के किरणों में यह नहीं है, क्योंकि पूर्वोक्त आवरणलिङ्ग से उनकी सिद्धि होती है । कर्षात् सूर्य के प्रकाश से अभिभूत मध्याह्नकाल में उसका का प्रकाश उपलब्ध नहीं होता, वह सिद्धांतों का कहना असंगत है । क्योंकि ऐसा मानने से तो सम्पूर्ण ही श्रुतिकादि पदार्थों में किरण है यह मानना होगा । ऐसा होने से श्रुतिका के समान सम्पूर्ण पदार्थ रश्मिधाके हो जायेंगे । तो 'श्रुतिकादि में किरण क्यों नहीं मिलते' ? ऐसा प्रश्न करने पर यह उत्तर कहना होगा कि सूर्य के किरण अभिभूत होने के कारण । इस उत्तर में यह नहीं कह सकते, क्योंकि 'रात्रि में भी श्रुतिकादिकों में किरण नहीं मिलते'—यह सूत्र गौतम ने कहा है ॥ ४१ ॥

इसी भाष्य से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि—सूत्र के सम्बन्ध में नहीं रात्रि में भी श्रुतिकादिकों में किरणों के न मिलने के कारण, अनुमातप्रमाण से भी श्रुतिकादिकों के किरणों में सिद्धि नहीं हो सकती । इस प्रकार किसी भी प्रमाण से श्रुतिकादिकों में रश्मियों के सिद्ध न होने के कारण सोष्ट ( श्रुतिका के डेले ) में किरणों का प्रकाश नहीं है, किन्तु चक्षु के किरणों में ऐसा नहीं है क्योंकि उनकी पूर्व में अनुमान द्वारा सिद्धि कर चुके हैं ॥ ४१ ॥

( सिद्धांतों के मत से चक्षुर्इन्द्रिय के किरणों का प्रत्यक्ष न होने की श्रुति देनेवाले सूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हुए कहते हैं कि )—एह चक्षुर्इन्द्रिय के किरणों की उपलब्धि न होना यह प्रमाणसिद्ध स्वरूप है—

वपपदार्थ—बाह्यप्रकाशानुग्रहात् = बाहरी दीप आदि के प्रकाश की सहायता से, विषयोपलब्धेः = पदार्थों का प्रत्यक्ष होने के कारण, अनभिव्यक्तितः = प्रगट न होने के कारण, अनुपलब्धिः = ग्रहण नहीं होता ॥ ४२ ॥

भाषार्थ—बाह्य सूर्य दीप आदिकों के प्रकाश की सहायता से चक्षुर्इन्द्रिय पदार्थों का प्रत्यक्ष करता है । क्योंकि अन्धकार में पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं होता । अतः बाह्यप्रकाश के रहते तथा शीत-स्पर्श की उपलब्धि भी रहते उसके आधार द्रव्य का जो चक्षु से प्रत्यक्ष नहीं होता वह उसके रूप के उद्भूत न होने से नहीं होता, यह मानना उचित है, क्योंकि रूप के प्रगट न होने से उसके आभ्य-द्रव्य का ज्ञान नहीं होता, यह देखने में आता है । अतः पूर्वपक्षों का उसकी उपलब्धि न होना वह साधक नहीं है ऐसा कहना असंगत है । कर्षात् इस सूत्र में ब्रह्मान्त कहा गया है । जो जो बाहर के प्रकाश की आवश्यकता रखता है, उस उस पदार्थ का ज्ञान न होना उस पदार्थ के रूप के प्रगट न होने से ही होना है, नकि उसके रूप का दूसरों से अभिन्नक होना है इस कारण उसका ज्ञान नहीं होता । अपने ज्ञान में बाहर के प्रकाश की जो आवश्यकता नहीं रखते ऐसे ही पदार्थों का ज्ञान न

बाह्येन प्रकाशेनानुगृहीतं चक्षुर्विषयग्राहकं तदभावेऽनुपलब्धिः । सति च प्रकाशानुग्रहे शीतस्पर्शोपलब्धौ च सत्या तदाश्रयस्य द्रव्यस्य चक्षुषाऽग्रहणं रूपस्यानदभूतत्वात्सेयं रूपानभिव्यक्तितो रूपाश्रयस्य द्रव्यस्यानुपलब्धिर्दृष्टा तत्र यदुक्तं 'तदनुपलब्धेरहेतु' रित्येतदयुक्तम् ॥ ४२ ॥

कस्मात्पुनरभिभवोऽनुपलब्धिकारणं चाक्षुषस्य रश्मेर्नोच्यत इति ?—

**अभिव्यक्तौ चाभिभवात् ॥ ४३ ॥**

बाह्यप्रकाशानुग्रहनिरपेक्षतायां चेति चार्थः । यद्रूपमभिव्यक्तमुद्भूतं बाह्य-

होना दूसरे से अभिभव के कारण होता है । जैसे दिन में सन्ध्या की और पूर्वोक्त आकाश में नभमान विषक्त अदृक्त्ववाले तुषार आदि जलीय द्रव्य का जो ग्रहण चक्षु से नहीं होता वह उसके रूप के प्रगट न होने से ही होता है, क्योंकि जलीय द्रव्यों को अपने ज्ञान में बाह्यप्रकाश की अपेक्षा होती है । इसी प्रकार चक्षुइन्द्रिय किरणों को भी अपना ज्ञान होने में बाह्यप्रकाश की अपेक्षा होने के कारण उसका ग्रहण न होना भी उसके रूप के प्रगट न होने के ही कारण है, नकि उसका रूप दूसरे से अभिभूत होने के कारण होता है । यह सिद्धांती का गूढ़ आशय है ॥ ४२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार कहते हैं कि )—बाह्य सूर्यादि के प्रकाश की सहायता से चक्षु-इन्द्रिय अपने विषयों का ग्रहण करता है । उस बाह्यप्रकाश के न रहने चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता और बाह्यप्रकाश की सहायता रहने पर शीतस्पर्श का ग्रहण होने पर भी उसके आश्रयद्रव्य का ( चक्षुइन्द्रिय से ) रूप उद्भूत न होने के कारण ज्ञान नहीं होता । वह यह रूप के प्रगट न होने के कारण रूप के आश्रय भी द्रव्य का चाक्षुषज्ञान न होना, पूर्वोक्त तुषार आदि दृष्टान्तों में देखा गया है । अतः पूर्वपक्षी का चाक्षुष किरणों का ग्रहण न होने से 'वे नहीं है'—यह कहना असंगत है ॥ ४२ ॥

( आक्षेपरहिम रूप के उद्भूत न होने के कारण प्रत्यक्ष नहीं होते, नकि दूसरे से अभिभूत होने के कारण इस आशय के सिद्धांतसूत्र का अवतरण भाष्यकार ऐसा देते हैं कि )—'चाक्षुष-किरणों के चाक्षुषप्रत्यक्ष न होने का कारण पूर्वोक्त वक्ताप्रकाश के समान अभिभव क्यों न माना जाय' ? ( यैसा यदि पूर्वपक्षी कहे ) तो—

**पदपदार्थ—**अभिव्यक्तौ च = और अभिव्यक्ति होने में, अभिभवात् = अभिभव होने के कारण ॥ ४३ ॥

**भावार्थ—**बाह्य सूर्यादि प्रकाश के सहायता की अपेक्षा न रहने की किसी पदार्थ के अभिव्यक्त ( प्रगट ) होने में अभिभव माना जाता है । अर्थात् जिस पदार्थ का रूप उद्भूत होने से प्रगट होता है और बाहर के सूर्यादि प्रकाश की अपने प्रगट करने में अपेक्षा भी नहीं रखता उसी में दूसरे से अभिभव माना जाता है । यदि इसके विपरीत हो तो अभिभव नहीं कहा जा सकता और जिसकी रूप के उद्भूत न होने से उपलब्धि ( ग्रहण ) नहीं होता और बाह्यप्रकाश की सहायता से ही उपलब्धि होती है उसका अभिभव नहीं होता । हमसे यह सिद्ध होता है कि चक्षु के रश्मि अवश्य हैं ॥ ४३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में चकार का अर्थ है बाह्य सूर्यादि प्रकाश की सहायता की अपेक्षा न करने पर भी जो पदार्थ का रूप प्रगट होता है तथा उद्भूत होना है तथा बाहर के सूर्यादि प्रकाश के सहायता की आवश्यकता भी नहीं रखता, वह रूप दूसरे के



प्रकाशानुग्रहं च नापेक्षते तद्विषयोऽभिभवो विपर्ययेऽभिभवाभावात् । अनुद्भू-  
तरूपत्वाच्चानुपलभ्यमानं बाह्यप्रकाशानुग्रहाद्युपलभ्यमानं नाभिभूयत इति एव-  
मुपपन्नमस्ति चाक्षुषो रश्मिरिति । ४३ ॥

नक्तञ्चरनयनरश्मिदर्शनाच्च ॥ ४४ ॥

दृश्यन्ते हि नक्तं नयनरश्मयो नक्तञ्चराणां वृषदंशप्रभृतीनां तेन शेषस्यानु-  
मानमिति । जातिभेदवदिन्द्रियभेद इति चेत् ? धर्मभेदमात्रं चानुपपन्नमा-  
वरणस्य प्राप्तिप्रतिषेधार्थस्य दर्शनादिति ॥ ४४ ॥

रूप से अभिभूत ( गिरिस्तुत ) होता है । इसके विपरीत अश्वत्थ, अनुद्भूत तथा बाह्यप्रकाश की सहायता की अपेक्षा भी रज्जुता है । उसका अभिभव नहीं माना जा सकता और अश्वत्थ होने से उपलब्ध ( प्राप्त ) न होता है तथा बाह्यप्रकाश की सहायता से भी जिसका ज्ञान होना हो, उस रूप का अभिभव नहीं होता । इस प्रकार से यह सिद्ध होता है कि चक्षु के किरण बाह्यप्रकाश के सहायता की अपेक्षा नहीं करते तथा वदभूतरूप उनका नहीं है । इस कारण चक्षु के किरणों का प्रत्यक्ष नहीं होता । तो भी पूर्वोक्त आवरणरूप सिद्ध से वे हैं—यह सिद्ध होता है ॥ ४३ ॥

सूत्रकार 'दूसरे हेतु से भी चक्षु के किरण हैं' यह सिद्ध करते हैं—

पक्षपदार्थ—नक्तञ्चरनयनरश्मिदर्शनाच्च = रात्रि में चरने वाले बिड़ाल आदि पशु प्राणियों के चक्षु के किरणों का दर्शन होने से भी । ४४ ।

भावार्थ—बिड़ाल आदि रात्रि में घूमने वाले पशु प्राणियों के चक्षुश्चन्द्रिय के किरणों का प्रत्यक्ष रात्रि में होता है । इससे और मनुष्यादि प्राणियों के भी चक्षुश्चन्द्रिय में किरण है यह अनुमान से सिद्ध होता है । यहाँ पर बिड़ाल की पुतली से सयुक्त कोई दूसरे भी तेज का प्रत्यक्ष रात्रि में होता है, किन्तु वह इन्द्रिय नहीं है । क्योंकि इन्द्रिय, अशोन्द्रिय होते हैं । यदि 'शब्द' से शतर उद्भूत विशेष गुण के जो आशय नहीं होते—इस इन्द्रियों के लक्षण में रूप तथा रुच्य से भिन्न वदभूत विशेष गुणों का आधार न होनेवाले ऐसा विशेषण दिया जाय तो बिड़ाल के इन्द्रिय में भी लक्षण आने से दोष न होगा । क्योंकि उपरोक्त तेज में इन्द्रियता न आवेगी । गोलक से लेकर उससे विषय तक उसका दर्शन होने लगेगा । क्योंकि इन्द्रिय विषय की प्राप्त कर ग्रहण करते हैं—यह नियम है । शब्दादि विषय विचार करने योग्य है । ४४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार ४४ ने सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—विशेषकर रात्रि में घूमनेवाले बिड़ालादि पशुप्राणियों के चक्षु के किरण स्पष्ट देखने में आते हैं, जिससे मनुष्यादि प्राणियों के चक्षुओं में रश्मियों का अनुमान हो सकता है कि—( १ ) विवाद विषय और की पुनर्ही में किरण है, द्रव्य होते हुए, रूप के ज्ञान में नियमित साधन का कारण होने से, प्रदीप के समान । ( २ ) अथवा चक्षु, रश्मि का आधार है, द्रव्य तथा निवर्धित होते हुए, स्फटिकादिकों के व्यवधान होने पर भी पदार्थ को प्रकाशित करने से । ( ३ ) अथवा मनुष्यों के चक्षुश्चन्द्रिय, किरणवाले हैं, प्राप्तिस्वभाव वाले न होते हुए, रूपादिकों के प्रत्यक्ष होने में कारण होने से बिड़ालादि रात्रि में घूमनेवाले प्राणियों के चक्षु के समान ऐसा । यदि पूर्वपक्षी 'प्राणियों के ज्ञानिभेद के समान इन्द्रियों का भी भेद मानेंगे, ऐसा कहे तो केवल धर्म का भेद नहीं हो सकता । क्योंकि चक्षुश्चन्द्रिय के किरणों के विषय के समीप प्राप्ति होने का निषेध करनेवाला आवरण देखने में आता है । अर्थात् जातिभेद के दृष्टांत का पूर्वपक्षी का यह आशय है कि बिड़ालरूप जाति बिड़ाल में

इन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य ज्ञानकारणत्वानुपपत्तिः, कस्मान् ?

अप्राप्य ग्रहणं काचाभ्रपटलस्फटिकान्तरितोपलब्धेः ॥ ४५ ॥

तृणादिसर्पद्वयं काचेऽभ्रपटले वा प्रतिहतं दृष्टमव्यवहितेन सन्निकृत्यते व्याहृत्यते वै प्राप्तिर्व्यवधानेनेति । यदि च रश्म्यर्थसन्निकर्षो ग्रहणहेतुः स्याद् न व्यवहितस्य सन्निकर्ष इत्यग्रहणं स्यात् । अस्ति चेय काचाभ्रपटलस्फटिका-

ही रहती है, मनुष्य में नहीं । इसी प्रकार बिनाल के चक्षु में ही किरण होंगे, मनुष्य के चक्षु में न होंगे और परिहार का आशय यह है कि ठक पूर्वपक्षी का कहना मानने पर भी बिनाल के चक्षु में ही किरण है, मनुष्य के चक्षु में नहीं—यह धर्म का भेद नहीं हो सकता । क्योंकि जाति का भेद होने पर भी जिस प्रकार बिनाल आदि पशुओं के चक्षु के किरणों का भौत आदि से प्रतिबन्ध ( रुकावट ) होता है, वही प्रकार मनुष्यों के भी इस अर्थ में समानता ही है । ४४ ॥

उक्त प्रकार से चक्षु इन्द्रिय में तैजसता सिद्ध करने के पश्चात् इन्द्रियविषयदेश में न पहुंचकर अपने-अपने विषयों का ग्रहण करते हैं इस आशय के सांख्य पूर्वपक्षी के सूत्र का भाष्यकार अवनरण देते हैं कि—'सिद्धान्ती के मत से इन्द्रिय तथा पदार्थों का संयोगादि सन्निकर्ष चाक्षुषादिज्ञानों का कारण नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—

पदपदार्थ—अप्राप्य = मिथव को न प्राप्त कर, ग्रहणं = चक्षुइन्द्रियों से ज्ञान होता है, काचा-भ्रपटलस्फटिकान्तरितोपलब्धेः = कांच, अभ्रपटल (अभ्रक) तथा स्फटिकादि मणि से व्यवधात युक्त भी पदार्थों का चक्षुइन्द्रिय से प्रत्यक्षज्ञान होने के कारण ॥ ४५ ॥

आचार्य—तृण (तिनके) आदि द्रव्यों का वायु से उड़कर कांच, या अभ्रक में प्रतिघात ( टकर ) होता है वह देखने में आता है, इससे यह सिद्ध होता है कि व्यवधान मध्य में न रहने पर सन्निकर्ष पदार्थ से होता है, और मध्य के व्यवधान से प्राप्तिक्रम सयोग सन्निकर्ष नहीं होता । अतः यदि चक्षु के किरण तथा घटादि पदार्थ का संयोग आदि रूप सन्निकर्ष चाक्षुषज्ञान में कारण हो तो पदार्थ के कांच, अभ्रक, तथा स्फटिकादि मणियों का मध्य में व्यवधान होने से कांच आदि के नीचे रहते कल आदि पदार्थों का चाक्षुषप्रत्यक्ष न होगा, और कांच आदिकों का मध्य में व्यवधान होने पर कांचादिकों के नीचे रहने वाले वखादिकों का चाक्षुषप्रत्यक्ष होता है जिससे सिद्ध होता है कि चक्षु यदि इन्द्रिय पदार्थों में संयोगादि सन्निकर्षों के बिना भी पदार्थों का चाक्षुषादिज्ञान होता है इस कारण 'यह तृण ग्रहणात्' इस ३३ में सूत्र में कहा हुआ सांख्यों का पक्ष ही ठाक है, क्योंकि उक्त मत में अहंकार के कार्य होने से व्यापक होने के कारण व्यवधान रहते भी पदार्थों का चाक्षुषादिज्ञान होता है भौतिकपक्ष में नहीं हो सकता, क्योंकि भौतिक पदार्थ समीप जाकर ही कार्य करते हैं यह इन्द्रियों का धर्म है ॥ ४५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—'तृण, रुई आदि चक्षु द्रव्य वायु में उड़कर कांच या अभ्रक में टकर खाने हैं, यह देखने में आता है, इससे सिद्ध होता है कि व्यवधान-रहित ही चक्षु का पदार्थ का संयोगादि सन्निकर्ष होता है, व्यवधान से इन्द्रिय का पदार्थ के समीप प्राप्ति का व्यवधात होता है ( अर्थात् इन्द्रिय का पदार्थ में सन्निकर्ष नहीं होता ) । अतः प्रस्तुत में यदि चक्षु के किरणों का पदार्थ के साथ सन्निकर्ष चाक्षुषप्रत्यक्ष होने में कारण हो तो कांचादि से व्यवहित पदार्थ का सन्निकर्ष न होने के कारण कांचादिकों के नीचे रहनेवाले पदार्थों का चाक्षुष-प्रत्यक्ष न होगा, किन्तु कांचादि पदार्थों के व्यवधान में भी पदार्थों का चाक्षुषप्रत्यक्ष तो होता है यह

न्तरितोपलब्धिः सा ज्ञापयत्यप्राप्यकारीणीन्द्रियाणि । अत एवाभौतिकानि,  
प्राप्यकारित्वं हि भौतिकधर्म इति ॥ ४५ ॥

न कुड्यान्तरितानुपलब्धेरप्रतिषेधः ॥ ४६ ॥

अप्राप्यकारित्वे सतीन्द्रियाणां कुड्यान्तरितस्यानुपलब्धिर्न स्यात् ॥ ४६ ॥  
प्राप्यकारित्वेऽपि तु काचाभपटलरूपटिकान्तरितोपलब्धिर्न स्यात्—

अप्रतिघातात्सन्निकर्षोपपत्तिः ॥ ४७ ॥

व्यवहित पदार्थ का प्रत्यक्षज्ञान यह सिद्ध करता है कि चक्षु आदि इन्द्रिय व्यापक होने से अपने-  
अपने विषयों के समीप न पहुँच कर विषयों का ज्ञान उत्पन्न करते हैं अतः इन्द्रिय 'अप्राप्य  
कारण है' विषय को न प्राप्त कर उसका ग्रहण करते हैं इसी कारण चक्षुआदि इन्द्रिय अमौलिक  
'अहंकारिक' हैं क्योंकि भौतिक पदार्थों का भौतिक दूसरे पदार्थ के समीप पहुँचकर ग्रहण करना  
यह धर्म देखने में आता है ॥ ४५ ॥

उपरोक्त सूत्र के पूर्वपक्ष का खण्डन सूत्रकार ऐसा करते हैं—

पदपदार्थ—न कुड्यान्तरितानुपलब्धेः = कुड्य (भीत) से व्यवधान युक्त पदार्थ का चाक्षुषज्ञान न  
होने के कारण, अप्रतिषेधः = चक्षुकिरणों के सन्निकर्ष को ज्ञान में कारण मानने का निषेध नहीं  
हो सकता ॥ ४६ ॥

भावार्थ—यदि पूर्वपक्षी सांग्र्य के मत से इन्द्रियों को विषय के समीप न पहुँचकर पदार्थ के  
ज्ञान होने के कारण पूर्वोक्त प्रकार से 'अप्राप्यकारी' माना जाय, तो भीत के आड़ में रहनेवाले  
भी घटादि पदार्थों का चाक्षुषादिज्ञान होने लगेगा, और होता तो नहीं, अतः इन्द्रिय भौतिक ही है  
जो सन्निकर्ष द्वारा विषयों का ज्ञान करा देते हैं यह सिद्ध होता है ॥ ४६ ॥

( इसा आशय से भाव्यकार भी कहते हैं कि )—यदि सांग्र्य के मत से इन्द्रियों को विषय के  
समीप न पहुँचकर ही अपने-अपने विषयों का ज्ञान होता है, ऐसा मानें तो भीत के आड़ में  
रहनेवाले पदार्थों का भी चाक्षुषज्ञान होने लगेगा, और होता तो नहीं यही देखने में आता है, अतः  
इन्द्रिय भौतिक ही हैं, अहंकार के कार्य नहीं हैं ॥ ४६ ॥

इन्द्रिय विषयों के न प्राप्त कर ही अपने-अपने विषय का ज्ञान उत्पन्न करते हैं ऐसे अप्राप्यका-  
रितापक्ष से, सिद्धान्ती के किरण द्वारा विषयों के समीप पहुँचकर ही इन्द्रियों से अपने-अपने विषयों  
का ग्रहण होता है । ( ऐसे सिद्धान्ती के पक्ष में दोष दिखाते हुए सूत्र के अवतरण में भाव्यकार कहते  
हैं कि )—( प्रश्न )—'सिद्धान्ती के मत से चक्षुरादि इन्द्रियों को अपने-अपने रूपादि विषयों का  
ज्ञान होता है, ऐसा मानें तो कांच, अन्नक तथा स्कटिकमणि आदिकों से व्यवधान वाले पदार्थों का जो  
ज्ञान होता है वह न होगा' । ( उत्तर )—

पदपदार्थ—अप्रतिघातात् = कांचादि स्वच्छ द्रव्यों से चक्षुइन्द्रिय के किरणों का अप्रतिघात  
( वक्रावट ) न होने के कारण, सन्निकर्षोपपत्तिः = सयोगादिरूप सन्निकर्ष हो सकता है ॥ ४७ ॥

भावार्थ—कांच, अन्नक आदि स्वच्छ द्रव्य चक्षुइन्द्रिय के किरणों को नहीं रोकते इस कारण  
उस चक्षु के किरणों की वक्रावट न होने के कारण किरणों का कांचादि व्यवहित पदार्थों का चाक्षुष-  
ग्रहण होता है ॥ ४७ ॥

न च काचोऽभ्रपटलं वा नयनरश्मिं विष्टब्ध्नाति, सोऽप्रतिहृन्मयः सन्निकृष्यत इति ॥ ४७ ॥

यच्च मन्यते न भौतिकस्याप्रतिघात इति तन्न—

आदित्यरश्मेः स्फटिकान्तरितेऽपि दाहोऽविधातात् ॥ ४८ ॥

आदित्यरश्मेरविधातात् स्फटिकान्तरितेऽप्यविधातात्, दाहोऽविधातात्, अविधातादिति च पदाभिसम्बन्धाद्वाक्यभेद इति । प्रतिवाक्यं चार्थभेद इति । आदित्यरश्मिः कुम्भादिषु न प्रतिहृन्मयतेऽविधातात् । कुम्भस्थमुदकं तपति, प्रामौ हि द्रव्यान्तरगुणस्य उष्णस्य स्पर्शस्य ग्रहणं तेन च शीतस्पर्शाभिभव

( इसी आशय से माध्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—कांच, अथवा अन्नकं पशुइन्द्रिय के किरणों को नहीं रोकता, वस्तु कारण रुकावट न होने से जल के किरणों का कांचादि स्वच्छ द्रव्यों का व्यवधान होने पर भी पदार्थों के साथ संयोगादि रूप सन्निकर्ष हो सकता है ॥ ४७ ॥

( भौतिक पदार्थों का अप्रतिघात ( रुकावट न होना ) नहीं हो सकता ऐसा जो पूर्वपक्षी नहीं मानता उसके खण्डन करने वाले सिद्धान्तगत के सूत्र का पूर्वपक्षिमत से अवसरण देते हैं कि )—और जो पूर्वपक्षी मानता है कि—'भौतिक पदार्थों की रुकावट नहीं होती ऐसा नहीं है' ऐसा, वह नहीं हो सकता—

पदपदार्थ—आदित्यरश्मेः = सूर्य के किरण के, स्फटिकान्तरिते अपि = स्फटिकमणि का व्यवधान रहने पर भी, दाहो=जलाने योग्य वस्त्रादिकों में, अविधातात्=जलाने की रुकावट न होने से ॥ ४८ ॥

आचार्य—इस सूत्र के तीन अर्थ हैं—( १ ) सूर्य के किरणों की रुकावट न होने से, ( २ ) स्फटिकमणि से व्यवधानयुक्त पदार्थ में भी रुकावट न होने से, तथा ( ३ ) जलाने योग्य पदार्थों में रुकावट न होने से ऐसे । जिसमें 'अविधातात्' रुकावट न होने से, ( १ ) आदित्यरश्मि, ( २ ) 'स्फटिकान्तरित', तथा ( ३ ) दाह ( जलाने योग्य पदार्थ ) सूत्र के इन तीनों पक्षों में सम्बन्ध करने से तीन वाक्य होने के कारण अर्थ ओ तीन प्रकार के हैं । क्योंकि कलश आदिकों में धाम में रखता हुआ जल गरम हो जाता है जिससे सूर्यकिरणों की रुकावट नहीं होती, सूर्य के किरणों के प्राप्त होने के कारण ही सूर्यकिरणरूप तेजद्रव्य के वर्णस्पर्शरूप गुण का ग्रहण होता है जिससे जल के रसाभाविक शीतस्पर्श गुण का अभिभव ( तिरस्कार ) होता है वह सिद्ध होता है । इसी प्रकार स्फटिकमणि के व्यवधान रहने पर भी प्रकाश करने योग्य पदार्थों में दीपक के किरणों की रुकावट नहीं होती, क्योंकि दीपक से स्फटिकमणि के नीचे रहने वाले पदार्थों का भी ग्रहण होता है । इसी प्रकार भूजबे के भूजबे के पत्रे के भीतर रहनेवाली वायु में नीचे के अग्निरूप तेजद्रव्य का सम्बन्ध होने से चावल आदि पदार्थ भूँजे जाते हैं, जिससे सिद्ध होता है कि दाह पदार्थों में भी अग्नि आदि तेजद्रव्य की रुकावट नहीं होती, क्योंकि बिना तेज के सम्बन्ध के दाह नहीं हो सकता, कारण यह कि तेजद्रव्य बिना समोप पहुँचे कोई कार्य नहीं करता ॥ ४८ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में सूर्यकिरणों के न रुकने से, स्फटिकमणि से व्यवधानयुक्त पदार्थ में रुकावट न होने से, तथा जलाने योग्य पदार्थ में भी रुकावट न होने से । 'अभिधातात्' इस पद की सूर्य के किरण, स्फटिक का व्यवधान तथा दाह ( जलाने योग्य पदार्थ ) तीनों में सम्बन्ध करने से तीन वाक्य होने के कारण उनके अन्तर तीनों अर्थ भी मिश्र-मिश्र होते हैं । प्रथम का उदाहरण यह है कि सूर्य के किरणों से गरम किये हुए कलश



इति । स्फटिकान्तरितेऽपि प्रकाशनीये प्रदीपरश्मीनामप्रतिघातः, अप्रतिघाता-  
त्प्राप्तस्य ग्रहणमिति । भर्जनकपालादिस्थं च दृढ्यमाग्नेयेन तेजसा गृह्यते  
तत्राविघातात्प्राप्तिः, प्राप्नोतु दाशो नाम्राप्यकारि तेज इति ।

अविघातात्प्राप्तिरिति केवल पदमुपादीयते, कोऽयमविघातो नाम ? अव्युद्य-  
मानावयवेन व्यवधायकेन द्रव्येण सर्वतो द्रव्यस्याविग्रहः क्रियाहेतोरप्रतिबन्धः  
प्राप्तेरप्रतिषेध इति । इष्टं हि कलशनिपक्तानामपां बहिः शीतस्पर्शस्य ग्रहणम् ।  
न चेन्द्रियेणासन्निकृष्टस्य दृढ्यस्य स्पर्शोपलब्धिः दृष्टौ च प्रस्पन्दपरिसर्वा ।  
तत्र काचाभ्रपटलादिभिर्नयनरश्मेरप्रतिघाताद्विभिन्नार्थेन मह मन्निकर्पादुपपन्नं  
ग्रहणमिति ॥ ४८ ॥

का जल सूर्य के किरणों की रकावट न होने से ही उनके सम्बन्ध से जल गरम हो जाता है, और  
सूर्यकिरणों के प्राप्त होने से ही सूर्यकिरणरूप तेज द्रव्य के उष्णस्पर्शरूप विशेष गुण का जल में  
ग्रहण होता है, जिस उष्णस्पर्श से जल का स्वाभाविक शीतस्पर्श, उष्ण जल के स्पर्श से निरस्कृत  
होने के कारण उष्णजल में शीतस्पर्श का ग्रहण नहीं होता । इसी प्रकार स्फटिकमणि का व्यवधान  
होने पर भी प्रकाश करने योग्य पदार्थ में दोष के किरणों को रकावट नहीं होती, जिससे दापक  
के किरणों से प्राप्त पदार्थ का ज्ञान होता है । एव भुंजके के भूजने के गरम ( उष्ण ) बाजू वाले घड़े  
में रहनेवाली बाजू में नीचे से घबकनेवाली आगरूप तेजद्रव्य के न रकने से ही बाजू जलने  
लगती है, जिससे अग्निरूप तेजद्रव्य के न रकने से ही वह बाजू में पटुं बनी है, जिससे बाजू  
जलने लगता है क्योंकि कोई भी तेज द्रव्य विषय को न प्राप्त कर अपने दादादि कायों को नहीं  
कर सकता । उपरोक्त माध्य में कहा हुई सूत्र में तीन प्रकार की उक्ति है यह माध्यकार का मत  
सिद्ध होता है, किन्तु स्फटिक का व्यवधान रहने पर भी जलाने योग्य पदार्थ में सूर्य के किरणों को  
रकावट नहीं जाती ऐसा एक ही उक्ति ठीक प्रतीत होती है, क्योंकि स्फटिक का व्यवधान होने  
पर भी सूर्य के किरणों से स्फटिक के नीचे का तब आदि जल ही जानी है यह सूत्रकार का गूढ़  
आशय प्रतीत होता है । ( आगे माध्यकार सूत्र के 'अविघातात्' इस पद का अर्थ दिखाने हुए  
कहते हैं कि) — केवल 'अविघातात्' इस पद को भी ग्रहण किया जाता है । जिससे सामान्यरूप  
से रकावट न होने के कारण भी इन्द्रियों में प्राप्यकारित्व सिद्ध होता है । जिसमें अविघात शब्द का  
क्या अर्थ है ? इस प्रश्न के उत्तर में जिस व्यवधान करने वाले द्रव्य के अवयव व्युत्पन्नमान ( छिद्र-  
रहित नहीं है ) ऐसी न होने के कारण चारों तरफ से द्रव्य द्रव्य की गति नहीं रक सकती ।  
वर्णाव प्रक्रिया से उत्पन्न संयोग का प्रतिबन्ध नहीं होता ( अर्थात् संयोगरूप प्राप्ति का निषेध नहीं हो  
सकता ) क्योंकि कलश में रते हुए जल को कलश के बाहरी भाग में जल के शीतस्पर्श का  
स्वगिन्द्रिय से ज्ञान होता है । क्योंकि बिना स्वगिन्द्रिय के संनिकर्ष के वह द्रव्य की स्वशो का ग्रहण  
नहीं हो सकता और वह का बहना तो देखने में जाता है । इस कारण प्रस्तुत में कौच, अभ्रक,  
स्फटिक आदिकों से अनुग्रहिय के किरणों की रकावट न होने के कारण कांच आदि के भीतर  
जाकर पदार्थ के साथ इन्द्रिय और पदार्थ का संयोगादि संनिकर्ष होने से चाक्षुषप्रत्यक्ष हो सकता  
है । ( अर्थात् भुंजके के घड़े के अवयवों का पूर्व में उत्पन्न द्रव्य के अवयवसंयोग का नाश इसी  
द्रव्य को उत्पन्न करनेवाले संयोग को उत्पन्न करना रूप ) स्पष्ट नहीं होता — ऐसे भुंजके के घड़े  
रूप द्रव्य को भीतरी भाग में जो अग्नि का संयोग होता है, उसका 'अप्रतिघात' रकावट न होना

## नेतरेतरधर्मप्रमङ्गात् ॥ ४९ ॥

काचाभ्रपटलादिवद्वा कुड्यादिभिरप्रतिघातः, कुड्यादिवद्वा काचाभ्रपटला-  
दिभिः प्रतिघात इति प्रसज्यते, नियमे कारण वाच्यमिति ? ॥ ४६ ॥

आदर्शोदकयोः प्रसादस्वाभाव्याद्रूपोपलब्धिवत्तदुपलब्धिः ॥ ५० ॥

होता है अर्थात् घटादि द्रव्यों में सूक्ष्म छिद्र होने के कारण घटके नष्ट न होते अग्नि का बीच में प्रवेश होना हो 'अप्रतिघात' रक्कावट न होना है, वहाँ तक भाष्यकार ने प्रवेश में रक्कावट नहीं होती यह कहने के पश्चात् जल के घट से निकलने में भी जल द्रव्य की रक्कावट नहीं होती यह भाष्यकार ने घट में गरे जल का दृष्टान्त दिया है कि जिस समय घट में गरा हुआ जल चूने पर चढ़ाने पर उष्ण होता है उस समय घट के सूक्ष्म छिद्रों द्वारा उष्णकिरण निकल कर घट में रहने वाले जल को उष्ण करते हैं, वहाँ भी घट का नाश नहीं होता। और 'दृष्टी च परि-  
स्वप्नस्रजौ' जल की क्रिया तथा चूना दोनों देखने में आते हैं इस भाष्य का यह आशय है कि जल के बाहर चूने से भी घट का नाश नहीं होता ॥ ४८ ॥

तब तो काँच, अभ्रक आदि के समान भीत आदि से भी चक्षु के किरणों को रक्कावट नहीं होती, अथवा भीत आदि के समान काँच आदि से भी चक्षुकिरण की रक्कावट होती है ऐसा माना जाय यह सशय होता है, क्योंकि एक पक्ष के नियम का तो कोई कारण नहीं है। इस आशय से पूर्वपक्षी के भव से सूचकार कहते हैं—

पदपदार्थ = न = नहीं हो सकता, इतरेतरधर्मप्रसङ्गः = परस्पर के धर्मों के होने की आपत्ति माने से ॥ ४९ ॥

आधार्थ—सिद्धान्तो चक्षुर्इन्द्रिय के संनिर्दय से पदार्थ को बाधुबोधन होना ऐसा कहना युक्त नहीं है, क्योंकि काँच, अभ्रक आदिकों के दृष्टान्त से भीत आदिकों के व्यवधान से भी चक्षुर्इन्द्रिय के किरणों का न कटना ऐसा माना जाय अथवा भीत आदि के दृष्टान्त से काँच, अभ्रक आदिकों के भी व्यवधान रहते (काँच, अभ्रक, स्फटिक आदिकों के व्यवधानकाल में) चक्षु के किरणों को रक्कावट मानी जाय, क्योंकि उपरोक्त दोनों पक्षों में एक पक्ष को मनाने में कोई नियम का कारण नहीं दिखाई पड़ता, जो सिद्धान्तों को दिखाना चाहिये ॥ ४९ ॥

(हमी आशयानुसार भाष्य में न्वाक्या है कि) काँच, अभ्रकपटल (समूह) आदि में के समान कुड्य (भीत) आदिकों चक्षु के किरणों को रक्कावट नहीं होती ऐसा माना जाय, अथवा भीत आदि के व्यवधान में जिस प्रकार चक्षु के किरणों को रक्कावट होती है इसी प्रकार काँच, अभ्रकपटल आदिकों के व्यवधान काल में भी चक्षु के किरण पदार्थ के समीप नहीं पहुँचते ऐसा माना जाय यह आपत्ति आ सकती है, उक्त दोनों पक्षों में से एक ही पक्ष मानने में कोई नियम का कारण सिद्धान्तों को कहना चाहिये ॥ ४९ ॥

(उक्त प्रश्न का उत्तर सूक्ष्मतर वेते हैं) —

पदपदार्थ—आदर्शोदकयोः = दर्पण, तथा जल दोनों के, प्रसादस्वाभाव्यात् = स्वच्छ स्वभाव होने से, रूपोपलब्धिः = प्रतिबिम्ब के रूप का ग्रहण होने के समान, तदुपलब्धिः = काँच आदि के व्यवधान में पदार्थ का ज्ञान होता है ॥ ५० ॥

आधार्थ—दर्पण तथा जल में स्वच्छत्वरूप अपना एक स्वाभाविक रूप को ग्रहण करनारूप धर्म होने के कारण जिस प्रकार देखनेवाले की परछाईं में उसके मुखरूप का बाधुबोधन संनिकर्ष

आदर्शोदकयोः प्रसादो रूपविशेषः स्वो धर्मो नियमदर्शनान्, प्रसादस्य वा स्वो धर्मो रूपोपलम्भनम् । यथाऽऽदर्शप्रतिहतस्य परावृत्तस्य नयनरश्मेः स्वेन भुस्वेन पञ्चिकर्षे सति स्वमुखोपलम्भनं प्रतिबिम्बग्रहणाख्यमादर्शरूपानुग्रहात्तन्निमित्तं भवति, आदर्शरूपोपघाने तदभावात्, कुड्यादिषु च प्रतिबिम्बग्रहणं न भवति । एवं काचाभ्रपटलादिभिरविचातश्चरश्मेः कुड्यादिभिश्च प्रतिचातो द्रव्यस्वभावनियमादिति ॥ ५० ॥

**दृष्टानुमितानां नियोगप्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ ५१ ॥**

के होने से होता है, और दर्पण तथा जल के रूप से पूट जाने या गन्दा होने पर देखनेवाले की प्रतिच्छाया का रूप सन्निकर्ष के न होने से ठीक नहीं पड़ता—इसी प्रकार प्रस्तुत में भी कांच आदिकों का व्यवधान होने पर चक्षु के किरणों को रुकावट नहीं होती और भीत आदि व्यवधानों के रहने में दर्पणादिकों के समान स्वच्छता न होने से रुकावट होती है यह सिद्ध होता है ॥ ५० ॥

( इसी आशय से भाष्यकार श्री न्याय्या करते हैं कि ) दर्पण तथा जल दोनों का प्रसाद ( स्वच्छता ) विशेष रूप है, जो धन दर्पण तथा जल दोनों अपना-अपना धर्म है, क्योंकि स्वच्छ पदार्थों में स्वच्छता धर्म रहता ही है । अथवा स्वच्छता का यह अपना धर्म है रूप के प्रतिबिम्ब के रूप की ग्रहण करना । जिस प्रकार जिस समय दर्पण में अपना रूप ठीक है या नहीं यह देखने के लिये मनुष्य अपना मुख दर्पण के समीप ले जाता है उस दर्पण से प्रतिधात ( टकर खाने ) से मुख के समीप लीटनेवाले चक्षु के किरण अपने ही वास्तविक मुख से सन्निकर्ष ( संयोग ) होने के कारण अपने मुख की दर्पण में पड़ी हुई प्रतिच्छाया का ग्रहण होना ऐसा जिसका नाम है दर्पण की स्वच्छता को सहायता से ( जो भीत आदि में नहीं है ) अपने मुख को दर्पण में परछाईं देखने में कारण होती है । और यदि दर्पण तथा जल आदि स्वच्छ द्रव्यों का रूप दर्पण के चूर होने पर उसके रूप नाश होने से या गर्दीला जल होने के कारण स्वच्छता न रहने से तथा कुट्या ( भीत ) आदिकों में भी प्रतिच्छाया ( अपने मुख की परछाईं ) का ग्रहण नहीं होगा—इस प्रकार कांच तथा अभ्रक के छाते में चक्षुःन्द्रिय के किरणों को रुकावट नहीं होती, और भीत आदि के व्यवधान में चक्षु के किरण नहीं पहुँचते हैं यह स्वच्छ तथा अस्वच्छ पदार्थों का स्वभाव है, ऐसा नियम हो सकता है, ( अतः पूर्वपक्षी उपरोक्त परस्पर में धर्म का सांकर्य दोष नहीं हो सकता ) । ( अर्थात् वह दर्पण तथा जल का जो विशेष रूप है वह इसी द्रव्य में संयुक्त समवायसम्बन्ध से रहता ही है, अथवा रूप के ग्रहण का सामर्थ्य है, उसकी जो जलादि में रहता है, वही उसका स्वभाव कहा जाता है ) ॥ ५१ ॥

उपरोक्त प्रमाणसिद्ध विषय में ( अर्थात् स्वच्छ द्रव्यों में इन्द्रिय का सन्निकर्ष होता है तथा अस्वच्छ द्रव्यों में नहीं होता है ) ऐसा क्यों होता है ? यह प्रश्न नहीं हो सकता, क्योंकि—

**पदपदार्थ—**दृष्टानुमितानां = प्रत्यक्ष तथा अनुमानप्रमाण से सिद्ध होनेवाले विषयों को, नियोगप्रतिषेधानुपपत्तिः = ऐसा क्यों होता है ऐसा नहीं हो सकता, इस प्रकार विधि तथा निषेध नहीं हो सकता ॥ ५१ ॥

**भावार्थ—**प्रमाण यथार्थ विषय में ही प्रवृत्त होते हैं इस कारण प्रत्यक्ष एवं अनुमानप्रमाण से सिद्ध पदार्थ विषयों में ऐसा क्यों होता है, या ऐसा नहीं हो सकता, इस प्रकार पदार्थों के आशा या निषेध नहीं हो सकता, क्योंकि रूप के समान गन्ध का चाक्षुषप्रत्यक्ष हो, अथवा गन्ध के समान

प्रमाणस्य तत्त्वविषयत्वात् । न खलु भोः ? परीक्षमात्रेण दृष्टानुमिता  
अर्थः शक्या नियोक्तुमेवं भवतेति, नापि प्रतिपेक्षधुमेवं न भवतेति । न त्रीद-  
मुपपद्यते रूपवद्वन्धोऽपि चाक्षुषो भवत्विति, गन्धवद्वा रूपं चाक्षुषं मा भूदिति,  
अग्निप्रतिपत्तिवन् धूमेनोदकप्रतिपत्तिरपि भवत्विति, उदकाप्रतिपत्तिवद्वा धूमे-  
नाग्निप्रतिपत्तिरपि मा भूदिति । किं कारणम् ? यथा खल्वर्थो भवन्ति य एषां  
स्वो भावः स्वो धर्म इति तथाभूताः प्रमाणेन प्रतिपद्यन्ते इति । तथाभूत-  
विषयकं हि प्रमाणमिति । इमौ खलु नियोगप्रतिषेधौ भवता देशितौ काचाभ्र-  
पटलादिवद्वा कुड्यादिभिरप्रविघातो भवतु कुड्यादिवद्वा काचाभ्रपटलादिभिर-  
प्रतिघातो मा भूदिति । न, दृष्टानुमिताः खल्विमे द्रव्यधर्माः, प्रतिघाताप्रति-  
घातयोर्ह्युपलब्ध्यनुपलब्धी व्यवस्थापिके । व्यवहितानुपलब्ध्याऽनुमीयते कुड्या-

रूप का चाक्षुषप्रत्यक्ष न हो इस प्रकार अथवा जैसे धूम से भस्मज्ञान का अनुमान नहीं होता वैसे  
धूमज्ञान से अग्नि का भी अनुमान भी नहीं ऐसा नहीं । कोई पदार्थों के होने का प्रश्न कर सकना है  
न निषेध, क्योंकि वास्तविक प्रमाण पदार्थ का जैसा स्वरूप होता है वैसा ही उसका वर्णन करते हैं,  
इस कारण कांचादिकों के समान मीत आदिकों में भी चक्षु के किरणों को रुकावट न हो, अथवा  
मीत आदिकों के व्यवधान के समान कांच, आदिकों में भी चक्षु के किरणों में रुकावट हो, यह  
पूर्वपक्षी का कहना सर्वथा संगत नहीं है, क्योंकि जैसा जिन पदार्थों का स्वभाव होता है वे वैसे ही  
होते हैं, यह प्रमाणों से सिद्ध होता है ॥ ५१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )— प्रत्यक्षादि प्रमाणसिद्ध पदार्थ जित स्वरूप  
का होता है उसी को विषय करते हैं । इस कारण हे पूर्वपक्षी ! परीक्षा करनेवाले प्राणी ने प्रत्यक्ष से  
देते हुए अथवा अनुमान से सिद्ध किये को पदार्थों हे पदार्थों ! तुम ऐसे हो, अथवा ऐसे न हो, इस  
प्रकार आज्ञा अथवा निषेध नहीं किया जा सकता, क्योंकि यह नहीं कहा जा सकता कि रूप के  
समान गन्ध का भी चाक्षुषप्रत्यक्ष हो, अथवा गन्ध के समान रूप का भी चाक्षुषप्रत्यक्ष न हो,  
अथवा धूमज्ञान से अग्नि को अनुमान द्वारा सिद्धि के समान जल को मा अनुमान से सिद्धि हो, या  
जल का ज्ञान अनुमान से न होने के कारण धूमज्ञान से अग्नि को भी अनुमान से सिद्धि न हो ।  
( प्रश्न )—किस्त कारण ? ( उत्तर )— जो पदार्थ जैसे होते हैं, जो उनका भाव ( स्वभाव ) रूप  
अपना धर्म होता है वैसा ही प्रत्यक्षादि प्रमाणों से उनका ज्ञान होता है । क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाण  
पदार्थों के वैसे ही वास्तविक स्वभाव को कहते हैं यह उनका स्वभाव है । इस कारण कांच, अभ्रक  
आदि के व्यवधान रहते जिस प्रकार चक्षु के किरणों को रुकावट नहीं होती, उसी प्रकार मीत  
आदि के व्यवधान रहते भी उनकी रुकावट न हो, अथवा मीत आदि के व्यवधान के रहते जिस  
प्रकार चक्षु के किरणों को रुकावट होती है उसी प्रकार कांच, अभ्रक आदिकों के व्यवधान रहते  
भी रुकावट हो—इस प्रकार जो आप ( पूर्वपक्षी ) ने नियोग ( आज्ञा ) तथा निषेध दोनों किये हैं,  
ये दोनों नहीं हो सकते, क्योंकि यह कांच, मीत आदि के स्वच्छता वास्वच्छता इत्यादि स्वाभाविक  
धर्म प्रत्यक्ष तथा अनुमानप्रमाण से सिद्ध होते हैं जिसमें रुकावट होना और न होना इन दोनों  
को व्यवस्था मीत के व्यवधान में पदार्थ का ज्ञान न होना तथा कांच आदि के व्यवधान रहते  
पदार्थ का ज्ञान होना ही व्यवस्था का कारण है । अतः मीत के व्यवधान रहते पदार्थ का ज्ञान न  
होने के कारण अनुमान से सिद्ध होता है, कि चक्षुकिरणों के पदार्थ ज्ञान में रुकावट होती है



दिभिः प्रतिघातः, व्यवहितोपलब्ध्याऽनुमीयते काचाश्रपटलादिमिरप्रतिघात  
इति ॥ ५१ ॥

( इतीन्द्रियपरीक्षणम् । )

अद्यापि स्वल्पेकमिदमिन्द्रिय बहूनीन्द्रियाणि वा ? कुतः संशयः ?

स्थानान्यत्वे नानात्वादवयविनानास्थानत्वाच्च संशयः ॥ ५२ ॥

और कौंच आदि का व्यवधान रहने पर भी पदार्थों का चालुप्रत्यक्ष होता है, इससे अनुमान द्वारा सिद्ध होता है, कि कौंचादियों से चक्षु के किरणों को बकावट नहीं होगा । ५१

( ८ ) इन्द्रियों के नानात्व (अनेक होने का) प्रकरण

पूर्वप्रकरण में इन्द्रिय विषयों को प्राप्त कर ग्रहण करते हैं तथा भौतिक है यह सिद्ध करने के पश्चात् इन्द्रिय अनेक हैं, इस विषय के प्रकरण का आरंभ करना है, क्योंकि इन्द्रियों के अनेक न मानने पर उनमें भौतिकता सिद्ध न होगी, और भौतिकता न सिद्ध होने से उनमें विषय के समीप पहुँचकर उनका ग्रहण करना भी सिद्ध न होगा । क्योंकि इन्द्रिय एक मानने से रूपादि गुणों में से नियम से रूप के प्रकाशक होने से इत्यादि भौतिकता सम्भव हेतु न सिद्ध होंगे । जिससे इन्द्रियों में विषय के समीप जाकर ग्रहण करना भी न सिद्ध होगा, क्योंकि यह भूतपदार्थ का धर्म है, इसका प्रयोजन यह है कि इन्द्रियों की अनेकता सिद्ध होने से ही 'दर्शन और स्पर्शन से एक अर्थ को ग्रहण होने के कारण है इत्यादि पूर्वोक्त हेतुओं से इन्द्रियों से मित्र आत्मा को सिद्ध होना, नहीं जो एक इन्द्रिय ही सम्पूर्ण स्मरण तथा प्रतिस्मरण कर सकेगा, जिससे इन्द्रिय मित्र आत्मा को सिद्धि न हो सकेगी' इत्यादि तात्पर्यपरिशुद्धि में इस प्रकरण की संगति दिखाई है ।

(अतः इन्द्रिय एक है अथवा अनेक, इस परीक्षा के अंगरूप संशय को दिसाने के बादते सूत्र के अवतरण में भाष्यकार कहते हैं कि) —यह भी संशय होता है कि क्या इन्द्रिय एक है, अथवा अनेक ( प्रश्न ) —यह संशय क्यों हुआ ? ( उत्तर ) —

पटुपक्षार्थ—स्थानान्तरके=स्थानमित्र होने पर, नानात्वात्=अनेकता होने से, अवयविनाना-स्थानात्वात् च=और एक अवयवों के अनेक अवयवरूप स्थान होने से भी, संशयः=इन्द्रिय नाना है अथवा एक यह संदेह होता है ॥ ५२ ॥

भावार्थ—अनेक स्थान में रहने वाले अनेक द्रव्य भी दिखाई पड़ते एवं नाना अवयवरूप स्थानों में रहनेवाला एक अवयवी भी देखने में आता है, अतः अनेक चक्षु आदि स्थानों में अनेक इन्द्रिय हैं अथवा उक्त अनेक स्थानों में एक ही इन्द्रिय है यह संशय होता है । कुछ विद्वान् भाष्यकार के मत की अपेक्षा न कर इस सूत्र की यथार्थ व्याख्या करते हैं कि जिस प्रकार अनेक स्थानों में अनेक घट होने हैं, ऐसी स्थानभेद से अनेकता देखने में आती है, एवं अनेक अवयवरूप स्थानों में रहने वाला एक अवयवी भी देखने में आता है । किन्तु यह असंगत है ऐसा दार्ष्टिक तथा तात्पर्यकार के मत से प्रतीत होता है, क्योंकि स्थान के भेद को 'स्थानान्यत्वं' कहते हैं—और नाना हैं स्थान जिसके रस मिश्र है 'नानास्थान होना' यह अभ्य पदार्थ स्थान के भेद से दूसरा है । संशय का कारण तो एक ही धर्म होता है दो धर्म नहीं होते, इस कारण दो में से एक एक तथा अनेक दोनों में रहनेवाला को साधारण धर्म कहना होगा । उसमें (१) यदि ऐसा संशय किया जाय कि—स्थान का भेद होने पर अनेकता तथा एकता दिखाई पड़ने से संशय होता है ऐसा, तो सूत्र के अर्थ का विचार करने से एकता में स्थानभेद के दिखाई पड़ने के

• — बहूनि द्रव्याणि नानास्थानानि दृश्यन्ते, नानास्थानश्च सन्नैकोऽवयवी चेति । तेनेन्द्रियेषु भिन्नस्थानेषु संशय इति ॥ ५२ ॥

एकमिन्द्रियम्—

स्वगन्धतिरेकात् ॥ ५३ ॥

कारण वह समानधर्म न होगा । क्योंकि सूत्र में एकता होने से नाना स्थान कहे हैं, न कि केवल नाना स्थान होना । और स्वाजभेद तो सूत्रकार ने अनेकतामात्र में कहा है—'कि स्थानभेद पं अनेकता होने से' इस प्रकार । ( २ ) यदि अनेक स्थान होते हुए एकता तथा अनेकता के दिखाई पड़ने से संशय होता है, ऐसा संशय किया जाय तो, नाना स्थान में रहने वाला कोई द्रव्य अनेक देखा जाता है इस कारण वह समान धर्म नहीं होता 'अवयवि के नाना अवयवरूप स्थानों में रहने से' यह सूत्र नाना स्थान होने से एकता कहता है न कि नाना होना । और जो घटादि अनेक हैं, उनको सूत्रकार ने नाना स्थान नहीं कहा है, किन्तु स्थान का भेद ही कहा है 'स्थान के भेद में नानात्व होता है' इस सूत्र के अंश में वर्तमान उपाध्याय ने तो अथवा का बीज दूसरे प्रकार से वर्णन किया है कि सूत्र के प्रथम अक्षरों से स्थान के भेद से इन्द्रियों के नाना होने का सूचना की गई है, न कि एकता कही है, इन्द्रियों का एक होना ही संशय का बीज है, और दूसरे सूत्र के नाना स्थान में होने से भी इन्द्रिय एक है, इस अंश से भिन्न नहीं अनेक होना नहीं कहा गया है और दोनों सूत्र के हेतुओं से संशय का बीज नहीं ही कहा है । इस प्रकार भाष्यकार ने सूत्र की असंगति को जानकर ही अर्थ को ले व्याख्या की है । घट और वस्त्र के समान जब पदार्थ नाना स्थानों में रहते हैं तब वे अनेक ही होते हैं, और नाना अवयवरूप स्थान में एक ही अवयवी रहता है । इसके समान एक ही पदार्थ अनेक स्थानों में रहता है यह सिद्ध होता है, अतः जब इस अनेक शरीर के स्थानों में चक्षुरादि इन्द्रियों को देखते हैं तो हमें संदेह होता है कि यह घटघटादियों के समान भिन्न-भिन्न हैं अथवा घटादि अवयवि पदार्थ के समान एक हैं ।

( इसी भाष्य से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—घट, वस्त्र आदि अनेक पदार्थ भिन्न २ भूत आक्षिप्तों में रहने हैं, यह दिखाई पड़ता है । तथा अनेक कपालादि अवयवरूप नाना स्थानों में रहने वाला एक ही घटरूप अवयवी पदार्थ भी देखने में आता है । इस कारण अवयवरूप नाना स्थानों के कारण इन्द्रिय अनेक है अथवा एक यह संदेह होता है । ५२ ।

उक्त संशय को वापस करनेवाले नाना अवयवस्थानों में एक अवयवी के समान संपूर्ण शरीर के मुख आदि स्थानों में एक ही स्वच् ( स्थान ) नामक इन्द्रिय है ऐसे प्राचीन पूर्वपक्षिमत में अक्षेप के सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि—इन्द्रिय संपूर्ण शरीर में एक है ।

पदपदार्थ—स्वच् स्वच्चा नामक ( एक इन्द्रिय है ) अव्यतिरेकात् = त्वच्चा का सम्बन्ध होने से ॥ ५३ ॥

भाषार्थ—शरीर में ऐसा कोई बहुत आदि इन्द्रियों का स्थान नहीं है, जो स्वच्चा ( चमत्ता ), स्पृश्याह इन्द्रिय से प्राप्त नहीं होता, जिसके बिना किसी रूपादि विषयों का ज्ञान नहीं होता, अतः संपूर्ण इन्द्रियों के स्थानों में व्याप्त होने तथा विषयों का ग्रहण करने के कारण एक त्वच्चा ही संपूर्ण शरीर में इन्द्रिय है यह सिद्ध होता है ( अर्थात् स्वच्चा नामक एक इन्द्रिय है, अक्षेप होने से, इस अनुमानप्रमाण से एक इन्द्रिय मानना संगत है ) ॥ ५३ ॥

२३ न्या०

त्वगेकमिन्द्रियमित्याह । कस्मात् ? अव्यतिरेकात् । न त्वचाकिञ्चिदिन्द्रियाधिपानं न प्राप्तम्, न चासत्यां त्वचि किञ्चिद्विषयग्रहणं भवति, यया सर्वेन्द्रियस्थानानि व्यापानि यस्यां च सत्यां विषयग्रहणं भवति सा त्वगेकमिन्द्रियमिति ।

नेन्द्रियान्तरार्थानुपलब्धेः । स्पर्शोपलब्धिलक्षणायां सत्यां त्वचि, गृहमात्रे त्वगिन्द्रियेण स्पर्शे इन्द्रियान्तरार्था रूपादयो न गृह्यन्ते अन्धादिभिः । न स्पर्श-प्राहकादिन्द्रियादिन्द्रियान्तरमस्तीति स्पर्शवदन्धादिभिर्गृह्यते रूपादयो, न च गृह्यन्ते तस्मान्नैकमिन्द्रियं त्वगिति ।

त्वगवयवविशेषेण धूमोपलब्धवत्तदुपलब्धेः । यथा त्वचोऽवयवविशेषः कश्चिद्वस्तुपि सन्निकृष्टो धूमस्पर्शं गृह्णाति नाभ्यः, एवं त्वचोऽवयवविशेषा रूपादिप्राहकास्नेषामुपघातादन्धादिभिर्न गृह्यन्ते रूपादय इति ।

व्याहतत्वादहेतुः । त्वगव्यतिरेकादेकमिन्द्रियमित्युक्त्वा 'त्वगवयवविशेषेण

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—त्वचा नामक एक ही इन्द्रिय है, ऐसा पूर्वपक्षों के सूत्र में सूत्रकार ने कहा है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—अव्यतिरेक ( अभेद ) होने से । क्योंकि त्वचा से कोई भी चक्षु आदि इन्द्रियों का स्थान प्राप्त नहीं है, ऐसा नहीं है । और चक्षु आदि इन्द्रियों के स्थानों में त्वचा के न रहने पर किसी रूपादि विषयों का ज्ञान भी नहीं होता । इस कारण जिस त्वचा से चक्षु आदि सम्पूर्ण इन्द्रियों के स्थान व्याप्त हैं, और जिसके रहने से विषयों का ज्ञान होता है वह एक त्वचा ही संपूर्ण प्राणियों के शरीर में इन्द्रिय है, ( न कि अनेक इन्द्रिय हैं ) ।

( स्वतंत्ररूप से इस एक इन्द्रियवाद का भाष्यकार सखन करते हुए कहते हैं कि )—दूसरे इन्द्रियों के विषयों का ग्रहण न होने के कारण त्वचा ही एक संपूर्ण शरीर में इन्द्रिय है यह मत नहीं हो सकता । स्पर्श का जिससे ज्ञान होता है ऐसे रक्षणवाली त्वचा के रहने पर त्वचा इन्द्रिय से शीत, उष्ण आदि स्पर्शों का ज्ञान होने पर भी अन्ये, बहिरे, आदि प्राणियों को चक्षु, श्रोत्र आदि दूसरे इन्द्रियों के रूप, शब्द, आदि विषयों का ज्ञान नहीं होता । एक त्वचा को ही इन्द्रिय माननेवाले के मत में स्पर्श के ग्रहण करनेवाले त्वचा इन्द्रिय को छोड़कर दूसरे चक्षु आदि इन्द्रियों के न होने के कारण स्पर्शगुण के समान अंध, बहिर आदि प्राणियों को रूप, शब्द आदि गुणों का भी ज्ञान होने की आपत्ति आ जायगी और अन्ये, बहिरे आदि प्राणियों को रूप, शब्द आदिकों का ज्ञान भी नहीं होता, इस कारण संपूर्ण शरीर में एक त्वचा ही इन्द्रिय है यह नहीं हो सकता ।

यदि पूर्वपक्षी 'त्वचा इन्द्रिय के विशेष अवयव से धूम के ज्ञान के समान रूपादिकों का ज्ञान हो जायगा । यर्थात् जिस प्रकार त्वचा इन्द्रिय का कोई एक विशेष अवयव चक्षु ( आंख ) में ही वर्तमान है जो धूम के स्पर्श का ग्रहण करता है, दूसरा श्रोत्रस्थान में वर्तमान, ग्रहण नहीं करता, इसी प्रकार एक त्वचा इन्द्रिय की ही विशेष ( भिन्न २ ) अवयव है, जो रूप, शब्द आदि विषयों का ग्रहण करते हैं, जिनके नष्ट होने से अन्य, बहिर आदि प्राणियों को रूप तथा शब्द का ज्ञान नहीं होता है? । ऐसा कहें तो व्याघात होने से यह एक इन्द्रिय होने का हेतु नहीं हो सकता । क्योंकि अभेद होने के कारण एक त्वचा ही इन्द्रिय संपूर्ण शरीर में है

धूमोपलब्धिवद्रूपाद्युपलब्धि' रित्युच्यते । एवं च सति नानाभूतानि विषयव्यवस्थानाम् तद्भावे विषयग्रहणस्य भावात्तदुपघाते चाभावात्, तथा च पूर्वो वाद उत्तरेण वादेन व्याहन्यत इति ।

सन्दिग्धश्चाव्यतिरेकः । पृथिव्यादिभिरपि भूतैरिन्द्रियाधिष्ठानानि व्याप्तानि, न च तेष्वसत्सु विषयग्रहणं भवतीति । तस्मान्न त्यगन्त्यद्वा सर्वविषयमेकमिन्द्रियमिति ॥ ५३ ॥

### न युगपदर्थानुपलब्धेः ॥ ५४ ॥

आत्मा मनसा सम्बध्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियं सर्वार्थैः सन्निकृष्टमिति, आत्मेन्द्रियमनऽर्थसन्निकर्षेभ्यो युगपद् ग्रहणानि स्युः । न च युगपद्रूपादयो

ऐसी प्रतिज्ञा कर, एक इन्द्रियवादी यह भी कहता है, कि त्वचा के विशेष ( भिन्न भिन्न ) अवयवों से भूतज्ञान के समान रूपादि विषयों का ज्ञान होता है । ऐसा होने से रूपादि विषयों के जाननेवाले अनेक हैं, क्योंकि विषयों की व्यवस्था ( नियम ) है—कि चक्षुरूप त्वचा के अवयव के होने से, रूप विषय का ज्ञान होता है, और उसके नष्ट होने पर रूप का ज्ञान नहीं होता, अतः एक ही इन्द्रिय है । इसी प्रतिज्ञारूप वाद ( कहना ) उत्तर ( अगले का ) अपने २ विषयों के ज्ञान से भिन्न २ होना यह वाद ( कहना ) विषय है अतः पूर्वपक्षों का एक इन्द्रियवाद असंगत है । ( तथा सदिग्ध व्यतिरेकरूप असिद्ध हेतु भी है, इस आशय से भाष्यकार दूसरा दोष भी एक इन्द्रियवादी मत में होता है ऐसा दिखाते हैं कि )—इन्द्रियों का अभेद ( एकता ) में संदेह होने से यह सदिग्ध त्वेचाभास भी है, क्योंकि पृथ्वी, जल आदि भूतद्रव्यों से भी इन्द्रियों के स्थान चक्षु आदि व्याप्त हैं, और उसने न होने पर रूपादि विषयों का ज्ञान भी नहीं होता । इस कारण त्वचा अथवा दूसरा कोई ऐसा एक इन्द्रिय शरीर में नहीं है जिससे संपूर्ण रूपादि विषयों का ज्ञान हो सकता है अतः एक ही इन्द्रिय शरीर में मानना सर्वथा असंगत है ॥ ५३ ॥

इसी भाष्यकार के आशय का सूत्रकार के मत से एकइन्द्रियवाद का खण्डन करते हुए सूत्र में करते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं हो सकता, युगपद् = एक काल में, अर्थानुपलब्धेः = अनेक विषयों का ज्ञान न होने के कारण ॥ ५४ ॥

भावार्थ—आत्मा का मनरूप इन्द्रिय के साथ, और मन को चक्षु आदि वाक् इन्द्रियों के साथ तथा नासोन्द्रियों को अपने २ सम्पूर्ण अर्थ ( विषयों ) के साथ संयोगादि रूप संनिकर्ष रूप सन्निधान होते हैं—इस प्रकार आत्मा, वाक्, इन्द्रिय, मन तथा पदार्थों के संनिकर्षों रूप विषयों के रहने के कारण एक काल में विषयों के अनेक ज्ञान होने लगेंगे । किन्तु रूपादि विषयों का एक काल में ज्ञान नहीं होता, इस कारण एक ही त्वचारूप ऐसे सब वाक्चक्षुआदि इन्द्रियों के साथ सम्पूर्ण रूपादि विषयों को जाननेवाला है यह नहीं हो सकता, और यदि एक ही साथ सम्पूर्ण विषयों के ज्ञानों का होना रूप साहचर्य माना जाय तो कोई संसार में अन्धा, तथा वधिरादि न हो सकेगा । ५४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार श्री व्याख्या में कहते हैं कि )—प्रथम जीवात्मा मन से सम्बन्ध करता है, पश्चात् मन नासोन्द्रिय से, और वाक्चक्षुआदि इन्द्रिय अपने-अपने सम्पूर्ण रूपादि पदार्थों के साथ संयोगादि सम्बन्ध से संनिकर्षित होते हैं—इस ज्ञान सामान्य के कारण आत्मा नासोन्द्रिय, मन तथा पदार्थों के संनिकर्षों के होने से एक काल में अनेक रूपदि विषयों का ज्ञान होने लगेगा ।



भूहन्ते तस्मान्नैकमिन्द्रियं सर्वविषयमस्तीति । असाहचर्याच्च विषयग्रहणानां नैकमिन्द्रियं सर्वाविषयकं, साहचर्यं हि विषयग्रहणानामन्याद्यनुपपत्तिरिति । ५४॥

विप्रतिषेधाच्च न त्वगेका ॥ ५५ ॥

किन्तु रूपादि विषयों का एक काल में ज्ञान नहीं होता । इस कारण त्वचा ही एक रूपादि सम्पूर्ण विषयों का जाननेवाला इन्द्रिय ही यह नहीं हो सकता । यदि एक काल में साथ ही सम्पूर्ण रूपादि विषयों के ज्ञान होते हैं, ऐसा माना जाय तो संसार में कोई अन्ध, बधिर आदि दुष्ट इन्द्रियवाले न होंगे । ( किन्तु भाष्यकार की इस व्याख्या को नास्तिककार नहीं मानते, क्योंकि—'जिस प्रकार त्वचारूप एक इन्द्रियवादी के मत से एक ही काल में अनेक रूप, रस, आदि विषयों के इन्द्रियों से मनिकर्ष होने के कारण एक काल में रूप, रस आदि विषयों के ज्ञान होने की व्यापत्ति आती है, इसी प्रकार अनेक इन्द्रियवादी के मत में भी एक ही चक्षु आदि बाह्येन्द्रियों में से किसी एक से होनेवाले रूपादि विषयों के ज्ञान एक काल में होने लगेंगे, यह व्यापत्ति आ सकती है । इसका जो अनेक इन्द्रियवादी के मत से परिहार होगा वहां एक इन्द्रियवादी के मत से भी हो सकेगा' ऐसा उन्होंने भाष्यकार के मत पर अश्रद्धा प्रगट की है ) । ( 'वस्तुतः इस सूत्र में ज्ञानों का एक काल में न होना सूत्रकार को विवक्षित नहीं है किन्तु एक ही समय में पदार्थों का ज्ञान होना विवक्षित है' इस प्रकार परिशुद्धि में समालोचना उदयनाचार्य ने की है ) । उपरोक्त भाष्यव्याख्या का खण्डन कर नास्तिककार ने सूत्र की ऐसी व्याख्या की है कि—जो एक इन्द्रिय रूपादि सम्पूर्ण विषयों को जानता है ऐसा एकेन्द्रियवादी समझता है वह एक इन्द्रिय विषय को प्राप्तकर उसके जानता है, कथवा नहीं ? यदि प्राप्तकर, तो यह क्या है ? यदि उसको त्वचा कहें तो त्वचा से न प्राप्त किये रूपादिकों का ज्ञान न हो सकेगा । यदि बिना प्राप्ति का ही त्वचा रूप का ग्रहण करे तो स्पर्शादिकों का भी बिना प्राप्ति के ग्रहण करेगा । और यदि कुछ इन्द्रियों में विषय को प्राप्त कर जानना तथा कुछ इन्द्रियों में बिना प्राप्ति के विषय के जानना, माना जाय तो करण के धर्म का त्याग करना पड़ेगा । यदि उसका त्याग किया जाय तो क्या दोष होगा यद्यो इस सूत्र का आशय है ( कथं त्वं जिस प्रकार अनेक इन्द्रियवादी के मत में एक इन्द्रिय से जानेवाले विषयों के एक काल में ज्ञान होने की व्यापत्ति में 'करण होने से' यह परिहार करणधर्म को लेकर हो सकता है, वैसा एक इन्द्रियवादी के मत से नहीं हो सकता क्योंकि उस एक इन्द्रिय में हम करणधर्म से अधिकता मान सकते हैं । ५५ )

त्वचारूप एक ही इन्द्रिय सम्पूर्ण शरीर में माननेवाले एकेन्द्रियवादी का मत असंगत है इसमें दूसरा हेतु सूत्र का सिद्धान्ती के मत से देते हैं -

पदपदार्थ—विप्रतिषेधाच्च न = व्याघातदोष होने से भी, न = नहीं हो सकती, त्वक् ( त्वचा ), एका = एक इन्द्रिय ॥ ५५ ॥

भावार्थ—त्वक् इन्द्रिय से रूपविषय की प्राप्ति न होकर ( जोख से घटादिरूप के संयोग न होनेपर ही ) रूप का ज्ञान होता है, इस प्रकार रूप प्राप्त न कर उसके ज्ञान के समान त्वचा से उष्ण आदि स्पर्शों की प्राप्ति ( संयोग ) न होनेपर ही ठण्डा ज्ञान होने लगेगा । किन्तु त्वचा से उष्ण-स्पर्शादि प्राप्त होनेपर ही जाने जाते हैं, इसी प्रकार रूपादि शुभों का भी त्वचा से संबन्ध होनेपर ही ( जोख से सटने पर ही ) ज्ञान होने लगेगा । अतः इस विरोध के कारण त्वचा ही सम्पूर्ण शरीर में एक इन्द्रिय है यह पूर्वपक्षी का मत सर्वथा असंगत है ॥ ५५ ॥

न खलु त्वमेकमिन्द्रियं व्याघातात् । त्वचा रूपव्यप्राप्तानि गृह्यन्ते इति । अप्राप्यकारित्वे स्पर्शादिष्वप्येवं प्रसङ्गः । स्पर्शादीनां च प्राप्तानां ग्रहणाद्व्याघादीनां प्राप्तानां ग्रहणमिति प्राप्तम् ।

प्राप्याप्राप्यकारित्वमिति चेत् ? आवरणानुपपत्तेर्विषयमात्रस्य ग्रहणम् । अद्यापि मन्येत प्राप्ताः स्पर्शादयस्त्वचा गृह्यन्ते रूपाणि त्वप्राप्तानीति ? एवं सति नास्त्यावरणम्, आवरणानुपपत्तेश्च रूपमात्रस्य ग्रहणं व्यवहितस्य चाव्यवहितस्य चेति । दूरान्तिकानुविधानं च रूपोपलब्ध्यनुपलब्ध्योर्न स्यात् । अप्राप्तं त्वचा गृह्यते रूपमिति दूरे रूपस्याग्रहणमन्तिके च ग्रहणमित्येतन्न स्यादिति ॥ ५५ ॥ एकत्वप्रतिषेधाच्च नानात्वसिद्धौ स्थापनाहेतुरप्युपादीयते—

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—एक त्वचा नामक ही इन्द्रिय है यह व्याघात ( विरोध ) आने के कारण नहीं हो सकता । क्योंकि त्वचा इन्द्रिय से ( अंश से ) प्राप्त न होनेपर घटादि पदार्थ तथा उनके रूपों का ज्ञान नहीं होता है, इस कारण बिना विषय की प्राप्त किये ज्ञान होने से अप्राप्यकारिता इन्द्रिय से सिद्ध होती है, जिसके मानने पर त्वचा इन्द्रिय से पदार्थ का सम्बन्ध न होनेपर ही उन पदार्थों के शीत, उष्ण आदि स्पर्शों का भी ज्ञान होने लगेगा । और त्वचा इन्द्रिय से सम्बन्ध होनेपर ही घटादि पदार्थों के स्पर्श का ज्ञान होता है, इसलिये रूपादि गुणों की भी चक्षु इन्द्रिय से सम्बन्ध होने ( अंश से सटने ) पर ही उनका ज्ञान होगा ऐसा प्राप्त होता है, अतः इस विरोध के आने के कारण त्वचा ही एक इन्द्रिय है यह नहीं हो सकता । यदि पूर्वपक्षी कहे कि—‘इस विरोध के परिहार के लिये हम इन्द्रियों की विषयों की प्राप्तकर ग्रहण करना तथा न प्राप्तकर ग्रहण करना इस प्रकार ‘प्राप्याप्राप्यकारित्व’ दोनों मानेंगे’ तो यह नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा मानने से विषय की न प्राप्तकर ज्ञान होने के कारण पूर्वाक्त भौत आदि रूप आवरण के न बन सकने के कारण सम्पूर्ण प्राप्त तथा अप्राप्त विषयों का इन्द्रियों से ज्ञान होने लगेगा । यदि पूर्वपक्षी ऐसा मानता हो कि—‘त्वचा इन्द्रिय से पदार्थ का सम्बन्ध होने पर ही उसके उष्णादि स्पर्श का ज्ञान होता है और त्वचा का सम्बन्ध न रहने पदार्थों के रूपरसादि गुणों का ज्ञान होता है’ तो यह भी मानना असंगत है, क्योंकि ऐसा मानने के पक्ष में पूर्वाक्त भौत का आवरण न हो सकेगा । जिसके न होने के कारण व्यवधान तथा व्यवधान के न रहने, सम्पूर्ण पदार्थों के रूप का ज्ञान होने लगेगा । तथा पदार्थ के दूर रहने उसके रूप की उपलब्धि नहीं होती, तथा समीप रहने पर रूप का ज्ञान होता है इस प्रकार दूर तथा समीप पदार्थ का होना रूप के ज्ञान तथा अज्ञान में होने में कारण होता है यह भी न बन सकेगा, तथा त्वचा से ( अंश की त्वचा से ) असम्बन्ध ही पदार्थ के रूप का ज्ञान होता है । इस कारण पदार्थ के दूर रहने पर रूप का ज्ञान न होना, और समीप रहने रूप का ज्ञान होना यह भी न हो सकेगा ॥ ५५ ॥

( इस प्रकार इन्द्रिय के एकत्वमत का खण्डन करने से ही इन्द्रिय अनेक है यह सिद्ध करने के पश्चात् इन्द्रिय नाना है इस पक्ष की स्थापना में भी सूत्रकार की संमति दिखाने हुए भाष्यकार अवतरण में कहते हैं कि )—उक्त प्रकार से सिद्धान्तिमत से इन्द्रिय एक है इसका खण्डन करने से ही इन्द्रिय अनेक है यह सिद्ध होने पर इन्द्रिय नानात्व की स्थापना करने के लिये भी साधक हेतु का ग्रहण किया जाता है—

### इन्द्रियार्थपञ्चत्वात् ॥ ५६ ॥

अर्थः प्रयोजनं तत् पञ्चविधमिन्द्रियाणाम्, स्पर्शनेनेन्द्रियेण स्पर्शग्रहणे सति न तेनैव रूपं गृह्यत इति रूपग्रहणप्रयोजनं चक्षुरनुमीयते । स्पर्शरूपग्रहणे च ताभ्यामेव न गन्धो गृह्यत इति गन्धग्रहणप्रयोजनं घ्राणमनुमीयते । त्रयाणां ग्रहणे न तैरेव रसो गृह्यते इति रसग्रहणप्रयोजनं रसनमनुमीयते । चतुर्णां ग्रहणे न तैरेव शब्दः श्रूयते इति शब्दग्रहणप्रयोजनं श्रोत्रमनुमीयते । एवमिन्द्रियप्रयोजनस्यानितरेतरसाधनसाध्यत्वात्पञ्चैवेन्द्रियाणि ॥ ५६ ॥

पदपदार्थ—इन्द्रियार्थपञ्चत्वात् = चक्षु आदि पाँच बाह्येन्द्रियों से जानने योग्य रूप, रस, गन्ध आदि विषयों के पाँच होने के कारण ॥ ५६ ॥

भावार्थ—तून में अर्थ शब्द का प्रयोगन अर्थ मानकर चक्षु आदि इन्द्रियों के मानने में उनका प्रयोजक पाँच प्रकार का है, इसीसे त्वचा से स्पर्श का ज्ञान होने पर भी उससे रूप, रस आदि गुणों का ज्ञान नहीं होता इस कारण रूपादि ज्ञान होने के लिये बाकी के चक्षु आदि चार इन्द्रियों की अनुमान द्वारा सिद्धि होती है, अतः अपने-अपने विषयों का जानना रूप पाँच प्रकार का प्रयोजन होने से वे बाह्य इन्द्रिय पाँच प्रकार (अनेक) हैं यह सिद्ध होता है । क्योंकि दूसरे के विषय को दूसरा इन्द्रिय नहीं जानता । यहाँ भाष्य के उपरोक्त अवतरण में दो प्रकार से सम्बन्ध हो सकता है । ( १ ) 'एकत्वप्रतिषेधात्' इसके पश्चात् 'नानात्वसिद्धौ स्थापनाहेतुरूपादीयते'—( २ ) अथवा प्रतिषेध हेतुओं से ही 'एकत्वप्रतिषेधात् एव' एकता के निषेध से ही, नानात्व सिद्ध होने पर शिष्यों को उपदेश करने के लिये इन्द्रियों के अनेकता की स्थापना के लिये हेतु तून भी कहा जागा है । ( यद्यपि इन्द्रियों के एकता के साधन का केवल खण्डन करने से एकता पक्ष नहीं हट सकता, तथापि जहाँ पर दूसरे के साध्य की निवृत्ति होना ही साध्य किया जाता है, वहाँ उसके विपरीतपक्ष की सिद्धि होती है । यही यहाँ भाष्यकार का आशय है । अतः एक शरीर में एक ही इन्द्रिय नहीं है, क्योंकि एक काल में रूपादि अनेक विषयों के समीप रहने पर भी क्रम से विषयों का ज्ञान होता है—और जब कि त्वचा ही एक इन्द्रिय है तो अनेक विषयों के समीप रहने पर भी क्रम से ज्ञान नहीं हो सकता, जैसे चक्षुइन्द्रिय, वैसे ही यह त्वचा भी इन्द्रिय है अतः वह एक ही इन्द्रिय है यह कहना असंगत है, ऐसी परिशुद्धि में उदयनाचार्य ने समालोचना की है ।

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—तून के अर्थ शब्द का अर्थ है प्रयोजन—यह प्रयोजन चक्षु आदि इन्द्रियों का पाँच प्रकार का है । क्योंकि स्पर्शन ( त्वचा ) इन्द्रिय से स्पर्शगुण का ज्ञान होता है किन्तु उससे रूपगुण का ज्ञान नहीं होता, इस कारण रूप के ज्ञान होनेरूप प्रयोजनवाले चक्षुइन्द्रिय की अनुमान से सिद्धि होती है । त्वचा से स्पर्श तथा चक्षु से रूपगुण का ज्ञान होने पर भी उन्हीं दोनों से गन्धगुण का ज्ञान नहीं होता इस कारण गन्धज्ञान रूप प्रयोजन होने से घ्राण इन्द्रिय की अनुमान से सिद्धि होती है । तथा त्वचा से स्पर्श, चक्षु से रूप एवं घ्राणइन्द्रिय से गन्ध का ज्ञान होने पर भी इन्हीं तीन इन्द्रियों से मधुरादि रस का ज्ञान नहीं होगा इस कारण रसके ज्ञानरूप प्रयोजन से रसन ( जिह्वा ) नासक इन्द्रिय की अनुमान से सिद्धि होती है इस प्रकार स्पर्श, रूप, गन्ध तथा रस इन चार गुणों का त्वचा आदि चार बाह्येन्द्रियों से ज्ञान होने पर भी इन्हीं चार इन्द्रियों से शब्दगुण का ज्ञान नहीं होता, अर्थात् शब्द त्वचादि इन्द्रियों से नहीं सुनार्ह देता इस कारण शब्दज्ञानरूप प्रयोजन से श्रोत्र नासक

## न, तदर्थबहुत्वात् ॥ ५७ ॥

न खल्विन्द्रियार्थपञ्चत्वात्पञ्चेन्द्रियाणीति सिद्ध्यति कस्मान् ? तेषामर्थानां बहुत्वात् । बहवः खल्विमे इन्द्रियार्थाः, स्पर्शास्तावच्छीतोष्णानुष्णशान्ता इति । रूपाणि शुक्लहरितादीनि । गन्धा इष्टानिष्टोपेक्षणीयाः । रसाः कटुकादयः । शब्दा वर्णात्मनो ध्वनिमात्राश्च भिन्नाः । तद्यस्येन्द्रियार्थपञ्चत्वात् पञ्चेन्द्रियाणि तस्येन्द्रियार्थबहुत्वाद्बहुनि इन्द्रियाणि प्रसज्यन्त इति ॥ ५७ ॥

## गन्धत्वाद्यव्यतिरेकाद्गन्धादीनामप्रतिषेधः ॥ ५८ ॥

इन्द्रिय अनुमान से सिद्ध होता है । इस कारण उन-उन इन्द्रियों का प्रयोजन ( कार्य ) अपने-अपने विषयों का ज्ञान दूसरे इन्द्रियों से न होने के कारण चक्षु आदि पाँच ही इन्द्रिय अनेक हैं यह सिद्ध होता है ॥ ५७ ॥

इन्द्रियों को पाँच प्रकाररूप अनेकता को न माननेवाले पूर्वपक्षों के मत से सूचकार करते हैं कि—

पदपदार्थ—न = ऐसी पाँच प्रकार से इन्द्रिय की अनेकता नहीं हो सकती, तदर्थबहुत्वात् = इन्द्रियों के विषय पदार्थों के अनेक ( बहुत ) होने से ॥ ५७ ॥

भावार्थ—रस, शीत, अनुष्णाशीत, आदि अनेक प्रकार के स्पर्शगुणों के, तथा शुक्ल, नील, हरित, आदि अनेक रूपगुणों के, तथा कटु, कषाय, मधुर, आदि अनेक रसों के, एवं सुगन्ध, दुर्गन्ध आदि गन्धगुणों के तथा ध्वनिरूप एवं ध्वनिरूप अनेक शब्दगुणों के भी होने के कारण चक्षु आदि पाँच इन्द्रियों के उपरोक्त बहुत से अर्थ ( विषयों ) के होने के कारण चक्षुरादि इन्द्रियों की अनेकता ही सिद्ध होगी नकि पाँच प्रकार के इन्द्रिय होने सिद्ध हो सकेगा, अतः सिद्धान्ता का चक्षुरादि पाँच प्रकार के ही अनेक इन्द्रिय हैं यह कहना असंगत है ॥ ५७ ॥

( इसी भाष्य से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—रूप, रस आदि पाँच ही विषयों का ग्रहण होने के कारण चक्षु से श्रोत तक पाँच ही इन्द्रिय हैं यह सिद्ध नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—चक्षु आदि इन्द्रियों से ग्रहण करनेयोग्य अर्थों के बहुत होने से । क्योंकि यह चक्षुतादि बाह्येन्द्रियों से जानने योग्य विषय ( अर्थ ) बहुत से हैं । जैसे शीत, एवं अनुष्णाशीत ऐसे अनेक स्पर्शगुण हैं, जिनका स्पर्श से ज्ञान होता है । तथा शुक्ल, नील, हरित, आदि सात प्रकार के रूप गुण हैं, जिसका चक्षु से ज्ञान होता है । एवं सुखजनक होने से प्रियसुगन्ध, तथा दुःखजनक होने से अप्रिय दुर्गन्ध, तथा उपेक्षा करने योग्य गन्ध ऐसे अनेक गन्ध गुण हैं जिनका नासेन्द्रिय से ज्ञान होता है । तथा कटु, कषाय, अम्ल, मधुर आदि छ प्रकार के रस गुण हैं जिनका रसन ( जिह्वा ) इन्द्रिय से स्वाद लिया जाता है । एवं काकारादि रूप वर्ण नामक तथा ध्वनि ( भाषण ) नामक भिन्न-भिन्न शब्दगुण हैं जिनका श्रोत्रेन्द्रिय से ग्रहण होता है । इस कारण जिन सिद्धान्ती के मत में रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, तथा शब्द ऐसे पाँच गुणरूप अर्थ चक्षु आदि पाँच बाह्येन्द्रियों से जाने आते हैं, इस कारण पाँच बाह्येन्द्रिय हैं यह माना जाता है उसीको उपरोक्त प्रकार से चक्षु आदि इन्द्रियों से जानने योग्य बहुत से अर्थ ( विषय ) होने के कारण चक्षु आदि इन्द्रिय बहुत हैं यह भी मानना होगा ॥ ५७ ॥

( उपरोक्त आक्षेप का समाधान सूत्रकार ऐसा करते हैं कि )—

पदपदार्थ—गन्धत्वाद्यव्यतिरेकात् = सुगन्ध आदि अनेक गन्धादि गुणों में गन्धत्व आदि जाति



गन्धत्वादिभिः स्वसामान्यैः कृतव्यवस्थानां गन्धादीनां यानि गन्धादिग्रहणानि तान्यलमानसाधनसाध्यत्वात् प्राहकान्तराणि न प्रयोजयन्ति । अर्थसमूहोऽनुमानमुक्तो नार्थकदेशः । अर्थकदेशं चाश्रित्य विषयपञ्चत्वमात्रं भवान् प्रतिपेधति तस्माद्युक्तोऽयं प्रतिपेध इति ।

कथं पुनर्गन्धत्वादिभिः स्वसामान्यैः कृतव्यवस्था गन्धादय इति ? स्पर्शः स्वल्पे त्रिविधः शीत उष्णोऽनुष्णाशीतश्च स्पर्शत्वेन स्वसामान्येन सङ्गृहीतः । गृह्यमाणे च शीतस्पर्शं शीतस्थानुष्णाशीतस्य वा स्पर्शस्य प्रदणं प्राहकान्तरं प्रयोजयन्ति स्पर्शभेदानामेकसाधनसाध्यत्वाद् येनैव शीतस्पर्शो गृह्यते तेनैव-

का अभाव न होने के कारण, गन्धादीनां = गन्ध, रूप, आदि पाँच गुणों का, अप्रतिपेधः = पाँच गुणरूप अर्थों का निषेध नहीं हो सकता ॥ ५८ ॥

भावार्थ—गन्धत्व, रूपत्व, रसत्व आदि जातियों का सम्पूर्ण बहुत से सुगन्ध आदि गुणों की व्यवस्था होने के कारण जो गन्धादि गुणों का घ्राणेन्द्रिय आदि पाँच बाह्येन्द्रियों से ज्ञान होता है वह सम्पूर्ण बहुत से गन्धादि गुणों का प्राण आदि पाँच ही इन्द्रियों से ज्ञान होने के कारण पाँच ही विषय रूपादिक हैं और उनके ग्रहण करनेवाले पाँच ही अनेक इन्द्रिय भी हैं, यह सिद्ध होता है क्योंकि किसी भी विशेष गन्धादि गुणों के जानने के लिये घ्राणादि पाँच इन्द्रियों को छोड़कर दूसरे इन्द्रिय की आवश्यकता नहीं होती ॥ ५८ ॥

( इसी वाक्य से अभ्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—गन्ध आदि गुणों में रहनेवाली गन्धत्वादि रूप अपनी-अपनी जातियों से सम्पूर्ण बहुत से गन्ध आदि गुणों का ज्ञान घ्राणेन्द्रियादिकों से ही होता है, इस नियम से सम्बन्ध रखनेवाले गन्धादिकों का जो केवल घ्राणेन्द्रियादिकों से ही ज्ञान होता है, उन पाँच गन्धादि गुणों का ज्ञान एक ही इन्द्रियरूप साधन ( कारण ) से न होने के कारण घ्राण, श्रोत्र आदि पाँच इन्द्रिय पाँच रूप आदि विषयों के ज्ञान पृथक्-पृथक् होने से पाँच इन्द्रिय हैं यह सिद्ध होता है । इसमें गन्धादि गुणों का समुदाय अर्थात् सभी प्रकार के गन्धों का घ्राणेन्द्रिय से ही ज्ञान होता है यह अनुमानप्रमाण से उपरोक्त नियम से सिद्ध होता है, नकि पृथक् गन्धादिकों के ज्ञान के लिये भिन्न-भिन्न इन्द्रिय मालना । और पूर्वपक्षों के तो गन्धत्वादि जातियुक्त सुगन्ध आदि गुण से एक-एक गन्धगुण को लेकर उनके ग्रहण करनेवाले पृथक्-पृथक् इन्द्रिय बहुत से हो सकते हैं, ऐसा मानकर गन्धादि विषयों को पाँच प्रकार के होने का निषेध किया है, इस कारण यह निषेध अयुक्त है, क्योंकि गन्धत्वादि जातिवाले बहुत से गन्धादि गुणरूप अर्थों के ज्ञान के लिये पाँच घ्राणादि इन्द्रिय ही आवश्यक हैं, नकि प्रत्येक गन्ध आदि अर्थज्ञान के लिये भिन्न-भिन्न इन्द्रियों की यदि पूर्वपक्षी ऐसा प्रश्न करे कि—'गन्ध आदि गुणों का अपनी अपनी गन्धत्वादि गुणों की जातियों से अनेक गन्ध आदि गुणों की व्यवस्था किस प्रकार है' तो इसका उत्तर यह है कि—जैसे शीत, उष्ण एवं अनुष्णाशीतस्पर्शरूप तीनों गुणों में वर्तमान अपनी स्पर्शत्वजाति से तीनों प्रकार के स्पर्शगुणों का संग्रह होता है । स्पर्शन ( त्वत्वा ) इन्द्रिय से शीत-स्पर्श का ज्ञान होता है वैसे ही उष्ण, एवं अनुष्णाशीतस्पर्श का भी होता है, इस कारण उष्ण एवं अनुष्णाशीतस्पर्श का ज्ञान त्वत्वा से भिन्न दूसरे इन्द्रियरूप प्राहक ( ग्रहण करनेवाले ) को भिन्न नहीं कर सकता । क्योंकि जितने स्पर्शगुण के विशेष भेद हैं वे सम्पूर्ण एक ही साधन ( इन्द्रिय ) से सिद्ध होते हैं, कारण यह कि जिस त्वत्वा से शीतस्पर्श का ज्ञान होता है, उसीसे दूसरे उष्ण एवं

तरावपीति । एवं गन्धत्वेन गन्धानां, रूपत्वेन रूपाणां, रसत्वेन रसानां, शब्दत्वेन शब्दानामिति । गन्धादिग्रहणानि पुनरसमानसाधनसाध्य-शब्द-ग्रहकान्तराणां प्रयोजकानि । तस्मादुपपन्नमिन्द्रियार्थपञ्चत्वान् पञ्चेन्द्रियाणीति ॥ ५८ ॥

यदि सामान्यं सङ्ग्राहकं, प्राप्तिमिन्द्रियाणाम्—

विषयत्वान्यतिरेकादेकत्वम् ॥ ५९ ॥

विषयत्वेन हि सामान्येन गन्धादयः षड्गृहीता इति ॥ ५६ ॥

न, बुद्धिलक्षणाधिष्ठानगत्याकृतिजातिपञ्चत्वेभ्यः ॥ ६० ॥

अनुष्णाशीत दोनों स्पर्शों का भी ज्ञान होता है । इसी प्रकार गन्धत्वाति से सुगन्ध-दुर्गन्ध आदि गन्धविशेषों का, तथा रूपत्वाति से शुक्ल, नील, आदि सम्पूर्ण रूपविशेषों का एवं रसत्वाति से मधुर, अम्ल, कटु आदि सम्पूर्ण रसविशेषों का, तथा शब्दत्व जाति से वर्ण एवं ध्वनिरूप सम्पूर्ण शब्दविशेषों का भी संग्रह हो जाता है, अतः पाँच ही विषय होने से पाँच ही बाह्येन्द्रिय हैं । किन्तु गन्ध, रूप, रस, स्पर्श तथा शब्द का ज्ञान एक प्रकार के साधन ( एक ही इन्द्रिय ) से नहीं होता इस कारण इन पाँच गुणों के ज्ञान होने के लिये पाँच ( ग्राहक ) ग्रहण करनेवाले इन्द्रियों की आवश्यकता है । इस कारण यह सिद्ध होता है कि रूप, रसादि पाँच बाह्य भिन्न-भिन्न विषयों का ज्ञान होने के लिये पाँच चक्षु आदि बाह्येन्द्रिय हैं ॥ ५८ ॥

सिद्धान्तों ने गन्धत्वादि जातियों को लेकर अनेक गन्धादि गुणों का संग्रह को माना है उस पर समानरूप से आक्षेप दिखानेवाले पूर्वपक्ष सूत्र का पूर्वपक्षमत से अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं—‘यदि गन्धत्वादि जाति अनेक गन्धादि गुणों का संग्रह करती है, तो प्राप्त होती है इन्द्रियों की’—

पदपदार्थ—विषयत्वाव्यतिरेकार = सम्पूर्ण गन्धादि विषयों में विषयत्व नामक जाति का अभाव न होने से, एकत्वम् = एक होना ॥ ५९ ॥

भावार्थ—यदि सिद्धान्तों गन्धत्वादि पाँच जातियों के कारण सम्पूर्ण गन्धादि गुणों का संग्रह कर पाँच प्रकार के विषयों के कारण चक्षु आदि पाँच बाह्येन्द्रिय मानता है, तो विषयत्व नामक जाति से सम्पूर्ण गन्धादि गुणों का संग्रह होने में कारण सम्पूर्ण विषयों का ग्रहण करनेवाला एक स्वचा ही इन्द्रिय है ऐसा सिद्ध हो जायगा, जिससे पाँच बाह्येन्द्रिय हैं यह सिद्ध न हो सकेगा । ५९ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी व्याख्या करते हैं कि )—विषयत्व नामक जाति से सम्पूर्ण गन्धादि गुणों का संग्रह हो जाता है । इस कारण एक इन्द्रिय मानना युक्त होगा, नकि पाँच इन्द्रिय मानना ॥ ५९ ॥

इस प्रकार से पुनः एक इन्द्रिय मानना ही युक्त है इस आक्षेप का सूत्रकार समाधान करते हैं—

पदपदार्थ—न = एक इन्द्रिय नहीं हो सकता, बुद्धिः = बुद्धि ( ज्ञान ) लक्षण ( रूप ) अधिष्ठान ( आश्रय ) गति ( गमन रूप क्रिया ), आकार इनके लक्षणादि पाँच होने से ॥ ६० ॥

भावार्थ—विषयत्व जाति को लेकर व्यवस्था आदि होने से संसार के सम्पूर्ण विषयों की व्यवस्था को मानकर दूसरे इन्द्रिय की आवश्यकता न रखने हुए एक ही इन्द्रिय से सम्पूर्ण संसार के पदार्थों का ज्ञान होता है, ऐसा अनुमानप्रमाण से सिद्ध नहीं होता, किन्तु गन्धत्वादि पाँच जातियों को लेकर सम्पूर्ण गन्धादि पाँच विषयों के चक्षु आदि पाँच इन्द्रियों से ज्ञान होने के कारण

न खलु विषयत्वेन सामान्येन कृतव्यवस्था विषया ग्राहकान्तरनिपेक्षा एकसाधनग्राह्या अनुमीयन्ते, अनुमीयन्ते च पञ्च गन्धादयो गन्धत्वादिभिः स्वसामान्यैः कृतव्यवस्था इन्द्रियान्तरग्राह्यास्तस्मादसम्बद्धमेतत् । अयमेव चार्थोऽनूयने बुद्धिलक्षणपञ्चत्वादिति । बुद्ध्य एव लक्षणानि विषयग्रहणलिङ्गत्वादिन्द्रियाणाम्, तदेतद्दिन्द्रियार्थपञ्चत्वादित्येतस्मिन् सूत्रे कृतभाष्यमिति । तस्माद् बुद्धिलक्षणपञ्चत्वात्पञ्चेन्द्रियाणि ।

अधिष्ठानान्यपि खलु पञ्चेन्द्रियाणाम्, सर्वशरीराधिष्ठानं स्पर्शनं स्पर्शग्रहण-लिङ्गं, कृष्णताराधिष्ठानं चक्षुर्वर्धनिःसृत रूपग्रहणलिङ्गम्, नासाधिष्ठानं घ्राणम्, जिह्वाधिष्ठानं रसनम्, कर्णच्छिद्राधिष्ठानं श्रोत्रम्, गन्धरसरूपस्पर्श-शब्दग्रहणलिङ्गत्वादिति ।

व्यवस्था होने से ये पाँच गन्धादि गुण दूसरे-दूसरे इन्द्रियों से ( पाँच इन्द्रियों से ) ज्ञान होता है, इस कारण पाँच इन्द्रिय मानना ही युक्त है नकि एक इन्द्रिय मानना, इसी विषय में सूत्रकार ने सूत्र में चक्षु आदि पाँच इन्द्रिय सिद्ध करने के लिये बुद्धि (विषयज्ञान) स्वरूप १, आधार २, गतिक्रिया ३, आधार और ४ जाति इनका भेदसाधक हेतु दिया है, जिससे पाँच चक्षुरादि इन्द्रिय सिद्ध होते हैं नकि एक ही इन्द्रिय ॥ ६० ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—सम्पूर्ण संसार के विषयों में वर्तमान विषयत्व जाति से सम्पूर्ण संसार के विषयों का एक ही इन्द्रिय से ज्ञान होने की व्यवस्थावाले सम्पूर्ण संसार के विषय दूसरे इन्द्रियों की आवश्यकता न रखने के कारण एक ही इन्द्रिय से जाने जाते हैं ऐसा अनुमानप्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकता, किन्तु गन्धत्वादि पाँच विषय जातियों से अपने-अपने सम्पूर्ण गन्धादि विषयों का पृथक्-पृथक् पाँच चक्षुरादि इन्द्रियों से ज्ञान होता है ऐसी व्यवस्था के होने के कारण गन्ध, रूप, आदि पाँच विषय भिन्न-भिन्न चक्षु आदि इन्द्रियों से जाने जाते हैं यही अनुमानप्रमाण द्वारा सिद्ध होता है, इस कारण सम्पूर्ण संसार के विषयों का एक ही इन्द्रिय से ग्रहण होता है यह पूर्वपक्षी का कहना असंगत है । इसी विषय का सूत्रकार ने 'ज्ञानस्वरूप आदि के पाँच होने से' ऐसे पाँच इन्द्रिय सिद्ध करने के लिये चक्षु सूत्र में हेतु दिये हैं । अर्थात् रूपादि विषयों के ज्ञानस्वरूप १, क्योंकि रूपादि पाँच विषयों का ज्ञान होना ही चक्षु आदि इन्द्रियों की सिद्धि का साधक होता है । वह यह विषय 'इन्द्रियार्थ पञ्चत्वात्' इन्द्रियों के विषयों के पाँच होने से, इस ५६वें सूत्र में भाष्यकार ने स्पष्ट किया है । इस कारण गन्धादि ज्ञानों का स्वरूप पाँच प्रकार का होने से चक्षु आदि पाँच बाह्येन्द्रिय हैं यह सिद्ध होता है । ( २ ) इसी प्रकार इन्द्रियों के पाँच आधार होने से भी बाह्य इन्द्रिय पाँच हैं यह सिद्ध होता है । क्योंकि सम्पूर्ण शरीर में वर्तमान तथा भित्तकं वण्ण आदि स्पर्श के ज्ञान से सिद्ध होती है ऐसा स्पर्शन ( स्पर्श ) नामक इन्द्रिय का सम्पूर्ण शरीर आधार है । एवं ओष्ठ की पुतली से बाहर निकला हुआ चक्षु नामक इन्द्रिय, जिसकी रूप के ज्ञान से सिद्ध होती है वह ओष्ठ की काली पुतलीरूप आधार में रहता है । तथा गन्धज्ञान से सिद्ध हुआ घ्राण नामक इन्द्रिय नासिकारूप आधार में, और रस के ज्ञान से सिद्ध हुआ रसन नामक इन्द्रिय जिह्वारूप आधार में, एवं शब्द के सुनाई पड़ने से सिद्ध होनेवाला श्रोत्र नामक इन्द्रिय कर्ण के छिद्ररूप आधार में रहता है इस प्रकार घ्राण आदि पाँच बाह्य इन्द्रिय हैं यह आधार के भेद से सिद्ध होता है, जिसे पाँच इन्द्रियों

गतिभेदादपीन्द्रियभेदः । कृष्णसारोपनिबद्धं चक्षुर्बहिर्निःसृत्य रूपाधिकरणानि द्रव्याणि प्राप्नोति । स्पर्शनादीनि त्विन्द्रियाणि विषया एवाभ्योपसर्पणात्प्रत्यासीदन्ति । सन्तानवृत्त्या शब्दस्य श्रोत्रप्रत्याभूतिरिति ।

आकृतिः खलु परिमाणमयता सा पञ्चधा । स्वस्थानमात्राणि घ्राणरसन-स्पर्शनानि विषयग्रहणेनानुमेयानि । चक्षुः कृष्णसाराश्रयं बहिर्निःसृतं विषयव्यापि । श्रोत्रं नान्यदाकाशात्, तच्च विभु शब्दमात्रानुभवानुमेयं पुरुषसंस्कारोपग्रहणाच्चाधिष्ठाननियमेन शब्दस्य व्यञ्जकमिति ।

जातिरिति योनिं प्रचक्षते । पञ्च खल्विन्द्रिययोनयः पृथिव्यादीनि भूतानि, तस्मात्प्रकृतिपञ्चत्वादपि पञ्चेन्द्रियाणीति सिद्धम् ॥ ६० ॥

कथं पुनर्ज्ञायते भूतप्रकृतीनीन्द्रियाणि नाव्यक्तप्रकृतीनीति ?—

प्री उपरोक्त प्रकार से अपने-अपने गन्धादि पाँच विषयों के ज्ञान होने के कारण अनुमान से सिद्धि माना है ( बुद्धि तथा आश्रय के भेद से इन्द्रियों का भेद दिखाने के पश्चात् गति ( सम्बन्ध ) के भेद से भी बाह्येन्द्रियों का पाँच भेद है यह दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—गति के भेद से भी इन्द्रियों का भेद होता है, क्योंकि कृष्णसार ( आँख की पुतली ) से सम्बन्ध रखनेवाला चक्षुइन्द्रिय किरण द्वारा बाहर निकल कर चद्रभूतरूप के आश्रय होने से प्रत्यक्षयोग्य पृथिवी आदि द्रव्यों की प्राप्त करता है । और स्पर्शन ( त्वचा ), आदि इन्द्रियों में तो स्पर्श आदि विषय ही उनके आधार द्रव्यों के समीप पहुँचने से उष्णस्पर्श आदि गुणों का ज्ञान होता है, अर्थात् शीत आदि पदार्थ तो त्वचा आदि इन्द्रियों के समीप पहुँचने से स्पर्शादिकों का ज्ञान कराते हैं । और शब्द तो वाय्वों में या मुख में उत्पन्न होकर शब्द की धारा के द्वारा कर्ण के पास पहुँच कर कर्ण से सुनाई पड़ता है । ( सूत्र के आकृतिपद की व्याख्या करते हुए भाष्यकार आकार से भी बाह्येन्द्रियों का पाँच भेद है, यह सिद्ध करते हुए आगे कहते हैं कि )—परिमाण अर्थात् इयत्ता ( इतना बड़ा होना ) आकार कहाता है । वह पाँचों इन्द्रियों का भिन्न-भिन्न है । क्योंकि घ्राण, रसन, तथा स्पर्श ( त्वचा ) में तीन इन्द्रिय केवल अपने स्थान के परिमाण के हैं जिनकी गन्ध, रस, तथा स्पर्श के ज्ञान से अनुमान द्वारा सिद्धि होती है । और चक्षुइन्द्रिय आँख की पुतली में रहता हुआ भी अपने किरणों के द्वारा बाहर निकल कर रूपादि अपने विषयों में व्याप्त हो उनका ग्रहण करता है । श्रोत्र नामक इन्द्रिय तो आकाश से भिन्न नहीं है और वह व्यापक है, जिसकी कर्ण से सम्पूर्ण प्रकार के शब्दों के सुनाई देने से अनुमान द्वारा सिद्धि होती है, और जोवात्माओं के धर्म तथा अभ्यर्थरूप अदृष्ट के कारण किसी को शब्द सुनाई देता है सो, किसी ( बहिर ) को नहीं । इस प्रकार भिन्न-भिन्न सम्बन्ध के कारण आकाशस्वरूप श्रोत्ररूप आश्रय के निवम से शब्द को श्रोत्र इन्द्रिय ग्रहण कराता है । ( आगे जाति शब्द का अर्थ दिखते हुए भाष्यकार जातिभेद भी इन्द्रियों का भेद सिद्ध करता है यह कहते हैं कि )—सूत्र में जाति शब्द का अर्थ है योनि ( कारण ) । घ्राण, रसन, चक्षु, स्पर्शन, त्वचा, तथा श्रोत्र इन पाँच बाह्येन्द्रियों के क्रम से पृथिवी, अल, तेज, वायु, आकाश ऐसे पाँच भूतपदार्थ कारण हैं इस कारण प्रकृति ( कारणों के ) पाँच होने से भी बाह्येन्द्रिय पाँच हैं यह सिद्ध होता है । अतः पूर्वपक्षों का एक इन्द्रियवाद असंगत है ॥ ६० ॥

मिळान्ती के मत से बाह्येन्द्रियों में भौतिकता सिद्ध करनेवाले सूत्र का अवतरण देते हुए इन्द्रियों में आध्यात्मिकता माननेवाले साध्यमत से प्रसन्न दिखाते हैं कि—( प्रथम )—बाह्येन्द्रिय



### भूतगुणविशेषोपलब्धेस्तादात्म्यम् ॥ ६१ ॥

दृष्टो हि वाय्वादीनां भूतानां गुणविशेषाभिव्यक्तियोगः । वायुः स्पर्शव्यञ्जकः, आपो रसव्यञ्जकः, तेजो रूपव्यञ्जकम्, पार्थिवं किञ्चिद् द्रव्यं कस्यचिद् द्रव्यस्य गन्धव्यञ्जकम् । अस्ति चायमिन्द्रियाणां भूतगुणविशेषोपलब्धिनियमः, तेन भूतगुणविशेषोपलब्धेर्मन्यामहे भूतप्रकृतीनीन्द्रियाणि नाव्यक्तप्रकृतीनीति ॥ ६१ ॥

इति दशभिः सूत्रैरिन्द्रियनानात्वप्रकरणम् ॥ ८ ॥

अव्यक्त से ( अर्थकार से ) उत्पन्न नहीं है, किन्तु पृथिवी आदि भूतद्रव्य से उत्पन्न है यह कैसे जाना जाता है ?—( उत्तर )—

पवपदार्थ—भूतगुणविशेषोपलब्धे = पृथिवी आदि भूतद्रव्यों के गन्ध आदि विशेष गुणों का ज्ञान होने से, तादात्म्यम् = पृथिवी आदि द्रव्यों का प्राण आदि इन्द्रियों से भेद नहीं है । ६१ ।

भावावार्थ—वायु आदि भूतद्रव्यों का स्पर्श आदि विशेष गुणों को प्रकाशित करना ऐसा गुणविशेष को प्रगट करने का नियम देखने में आता है, इस कारण यह सिद्ध होता है कि वाय्विन्द्रिय भौतिक है नकि आह्लाकारिक ॥ ६१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—वायु, जल, आदि भूतद्रव्यों का स्पर्श आदि अपने-अपने गुणविशेषों को प्रकाशित करने का नियम देखने में आता है । क्योंकि वायु नामक द्रव्य ही उष्ण, झीत, आदि स्पर्शों को ही प्रगट करता है । जल नामक द्रव्य मधुर आदि रसों को ही प्रगट करते हैं । तेज नामक द्रव्य शुद्ध नील आदि रूपों को ही प्रगट करता है । कोई पार्थिव द्रव्य ही किसी पुष्पादिक द्रव्यों के गन्ध ही को प्रगट करता है । और चक्षु आदि बाह्येन्द्रियों का भी रूप आदि विशेष गुणों को जानने का ही नियम है । इस कारण उपरोक्त विशेष भूतद्रव्यों के ज्ञान होने का नियम होने से हम यह समझते हैं कि वस्त्र चक्षु आदि पाँचो द्रव्य पृथिवी आदि द्रव्यों से उत्पन्न होने के कारण भौतिक हैं नकि अर्थकार से उत्पन्न । ( अर्थात् घ्राण इन्द्रिय, पार्थिव द्रव्य है, रूप, रस, गन्ध, तथा स्पर्शगुणों में से नियम से गन्ध ही का ज्ञान कराता है वह नियम है । इसी प्रकार और इन्द्रियों में, अपने अपने विषय के ज्ञान का नियम होने से वे भी भौतिक है यह सिद्ध होता है । इन पाँच इन्द्रियों के लक्षणों से यह भी सूचित होता है कि हस्त, पाद, पायु ( गुदा ) उपस्थ ( शिश्न इन्द्रिय ) तथा वाक् ऐसे पाँच कर्मेन्द्रिय मित्र इन्द्रिय नहीं हैं । क्योंकि जो शरीर में संयुक्त होता हुआ संस्कार तथा दोषों से भिन्न साक्षात् ज्ञान-जनक होता है उसे इन्द्रिय कहते हैं ऐसा इन्द्रियों का लक्षण है, यह लक्षण हस्त आदि कर्मेन्द्रियों में नहीं है । यदि 'शरीर में रहता हुआ विशेष कार्यों को करनेवाला इन्द्रिय कहाता है' ऐसा लक्षण करो तो वह हस्तादिकों का विशेष कार्य क्या है सो पूर्वपक्षी बनलावे । यदि बोलना, लेना, चलना, फिरना, मलमूत्र त्याग एवं विषय सुखभोग क्रम से वाणी आदिकों का विशेष कार्य कहें तो, मुख से भी हस्त के समान लेना इत्यादि हो सकने से यह उनका विशेष कार्य नहीं कहा जा सकता । तथा कण्ठ, हृदय, आमाशय, पक्वाशय इत्यादिक के भी निगलना, इत्यादि विशेष कार्य होने से वे ही इन्द्रिय कहे जायेंगे । अतः पाँच ही बाह्येन्द्रिय हैं यह सिद्ध होता है ॥ ६१ ।

गन्धादयः पृथिव्यादिगुणा इत्युद्दिष्टम् उद्देशश्च पृथिव्यादीनामेकगुणत्वे चानेकगुणत्वे समान इत्यत आह—

गन्धरसरूपस्पर्शशब्दानां स्पर्शपर्यन्ताः पृथिव्याः ॥ ६२ ॥

अमेजोवायूनां पूर्वं पूर्वमपोह्याकाशस्योत्तरः ॥ ६३ ॥

स्पर्शपर्यन्तानामिति त्रिभक्तिविपरिणामः । आकाशस्योत्तरः शब्दः स्पर्शप-

### ( १ ) अर्थ के परीक्षा का प्रकरण

( क्रमप्राप्त अर्थ नामक प्रमेयपदार्थ को परीक्षा करने का इच्छा से प्रथम अध्याय के प्रथमाहिक के 'गन्धरसरूपस्पर्शशब्दः पृथिव्यादिगुणास्तद्वर्धाः' इस १४ वें सूत्र को स्मरण कराते हुए भाष्यकार आगे के सूत्र का अवतरण देने हैं कि )—( इस अर्थपदार्थ को परीक्षा का फल है इन्द्रियों के अनेकता का सिद्ध होना, तथा पृथिवी आदि द्रव्यों के लक्षणों की अस्तिद्वि का परिहार भी होना । यदि समुच्चय मानें तो इन्द्रियों की पाँच सख्या सिद्ध न होगी । ) कि पृथिवी आदि द्रव्यों के गन्ध आदि गुणों का उपरोक्त सूत्र में लक्षण कहा गया है । ( उद्देश तो सम्पूर्ण बोधश पदार्थों का प्रथम सूत्र में ही किया गया है । ) और उद्देश पृथिवी आदि द्रव्यों के एक-एक गन्धादि गुण मानने तथा गन्ध, रूप आदि अनेक गुणों के मानने पर भी समान ही है । ( अर्थात् नियोग १, विकल्प २ तथा समुदाय ३, तीनों पक्षों में समान है । उनमें से ( १ ) नियोग ( नियम ) पक्ष में घ्राणादिकों में एक-एक गन्धादिकों का ही पृथिवी आदिकों में एक ही गन्ध विषय है ऐसा प्राप्त होता है । ( २ ) दूसरे विकल्पपक्ष में किसी पृथिवी आदि का एक गन्ध विषय है, किसी के दो इत्यादि ऐसा प्राप्त होता है । ( ३ ) समुदायपक्ष में पृथिवी आदि सम्पूर्ण द्रव्यों में सम्पूर्ण गन्धादि विषय हैं ऐसा प्राप्त होता है । इस कारण उपरोक्त 'गन्धरसरूपस्पर्शशब्दः पृथिव्यादिगुणास्तद्वर्धाः' इस सूत्र के वाक्य का नियोग ( नियम ), विकल्प अथवा समुदाय कहता है ऐसा लक्ष्य होता है । अथवा गन्ध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्दों में ही गुण होने का सदेह होता है । क्योंकि कुछ गुण सम्पूर्ण द्रव्यों में साधारण, तथा प्रत्येक स्वस्थितियों में वर्तमान विशेष भी होते हैं, यह देखने में आता है । इस सदेह के निरासार्थ सिद्धान्तिमत से नियम करने के लिये सूत्रकार दो सूत्रों में कहते हैं -

पदुपत्वार्थ—गन्धरसरूपस्पर्शशब्दानां = गन्ध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्द गुणों में से, स्पर्श पर्यन्तः = गन्ध से लेकर स्पर्श तक, पृथिव्याः = पृथिवी द्रव्य के गुण हैं ॥ अमेजोवायूनां = जल, तेज तथा वायुद्रव्यों के, पूर्वं पूर्व = प्रथम-प्रथम को, अपोह्या = छोड़कर, आकाशस्य = आकाशद्रव्य का, उत्तरः = अन्तिम गुण है ॥ ६२-६३ ॥

भावार्थ—पृथिवी द्रव्य के गन्ध से लेकर स्पर्शपर्यन्त चार गुण हैं, तथा जल, तेज और वायु नामक तीन द्रव्यों के गन्ध आदि प्रथम-प्रथम गुण को छोड़कर, ( जैसे जल के रस, रूप और स्पर्श एवं तेजद्रव्य के रूप और स्पर्श, तथा वायु का केवल स्पर्श गुण है ) और आकाश द्रव्य का सबसे उत्तर ( अन्तिम ) शब्द नामक विशेष गुण है ऐसा नियम है यह सूत्रकार ने दो सूत्रों में सिद्ध किया है ॥ ६२-६३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्रों की व्याख्या करने हैं कि )—गन्ध इत्यादि सूत्र में 'स्पर्शपर्यन्तः' इस प्रथमा त्रिभक्ति पद का 'स्पर्शपर्यन्तानां' ऐसा बड़ी त्रिभक्ति में विपरिणाम ( बदल ) करना ( अर्थात् 'गन्ध' इत्यादि प्रथम सूत्र में वर्तमान 'स्पर्शपर्यन्तः' इस पद में 'अप' इत्यादि आगे के सूत्र में ले जाना चाहिये, और उसमें 'स्पर्शपर्यन्तानां' ऐसा बड़ी त्रिभक्ति

र्यन्तेभ्य इति । कथं तर्हि तरन्निर्देशः ? स्वतन्त्रविनियोगसामर्थ्यात् । तेनोत्तर-  
शब्दस्य परार्थोभिधानं चिन्तायते । उद्देशसूत्रे हि स्पर्शपर्यन्तेभ्यः परः शब्द  
इति तन्त्रं वा स्पर्शस्य विवक्षितत्वात् स्पर्शपर्यन्तेषु नियुक्तेषु थोऽन्यस्तनुत्तरः शब्द  
इति ॥ ६२-६३ ॥

### न सर्वगुणानुपलब्धेः ॥ ६४ ॥

नायं गुणनियोगः साधुः । कस्मान् ? यस्य भूतस्य वे गुणा न ते तदात्म-

में प्रथमा पद को बदल देना चाहिये, जिससे स्पर्शपर्यन्त गन्धादि गुणों में गन्ध आदि पूर्व-पूर्व  
गुणों को छोड़कर जल, तेज, तथा वायु द्रव्यों के गुण हैं यह अर्थ होता है । ) और आकाश द्रव्य का  
सबसे उत्तर ( अन्तिम ) शब्द विशेष गुण है यह दोनों सूत्रों का आशय है । ( प्रश्न )—तो 'उत्तरः'  
इस पद में 'तरप्' प्रत्यय क्यों कहा जो न्यून का बोधक होता है ? ( उत्तर )—स्वतन्त्र गौलम महर्षि  
सूत्रकार के 'तरप्' के विनियोग के सामर्थ्य से ( प्रथमा विभक्ति से भी उस-उस अर्थ के बोध के  
सामर्थ्य से ), 'वेद यद्वैदिकवचनं' इत्यादि स्मृति, तथा 'प्रत्यये बहुलं' इस व्याकरण के अनुशासन  
से 'तरप्' का प्रयोग करना सूत्रकार की इच्छा प्रकट करती है ( इसी कारण 'सामर्थ्यात्' इस  
भाव के पंचमी विभक्ति का प्रयोजन दिखाते हुए माध्यकार आगे कहते हैं कि )—इस पंचमी  
विभक्ति के अन्त तक दूसरे अर्थ का साम होने के कारण 'उत्तर' यह शब्द 'पद' इस अर्थ को  
कहता है, यह जाना जाता है । क्योंकि सूत्र में गन्ध से लेकर शब्दपर्यन्त गुणों में से स्पर्श तक  
चार गुणों से 'पर' ( आगे ) शब्द गुण है, वह आकाश का गुण है । अथवा एक अंति से कथनरूप  
तंत्र ही इस विषय का साधक हो सकता है, क्योंकि स्पर्श के कहने की सूत्रकार की इच्छा है,  
अर्थात् स्पर्शपर्यन्त चार गुणों में जो सूत्र में कहे हैं उनमें जो मित्र ( अन्तिम ) है उसके उत्तर  
शब्द गुण है इस कारण वह आकाश का गुण है ( अर्थात् गंधादिकों से पर स्पर्श है, और स्पर्श से  
यह ( शब्द ) पर है, ऐसा कहना ही सूत्र के 'उत्तर' शब्द का अर्थ है ) ॥ ६२-६३ ॥

( सिद्धान्तों का उपरोक्त कहना असंगत है, क्योंकि एक-एक पृथिव्यादि गुणों का एक-एक गन्धादि  
ही गुण हो सकता है ) इस आशय से पूर्वपक्षिमत का सूत्र सूत्रकार कहते हैं—

पक्षपक्षार्थ—न = सिद्धान्तों का गुण नियम युक्त नहीं है, सर्वगुणानुपलब्धेः = संपूर्ण सिद्धान्ती  
के माने हुए पृथिव्यादिकों के गुणों का इन्द्रियों से ज्ञान न होने के कारण ॥ ६४ ॥

भाषार्थ—जिस भूत पृथिवी आदि के जितने सिद्धान्तों ने गुण माने हैं उन संपूर्णों का ज्ञान  
उक्त भूतरूप प्राणइन्द्रिय से नहीं होता, अर्थात् पार्थिव प्राणइन्द्रिय से रूप, रस, तथा स्पर्श-गुण का  
ज्ञान नहीं होता, किन्तु केवल एक गन्धगुण का ही ज्ञान होता है, इसी प्रकार और भी जन्मादिकों  
में भी स्वयं ज्ञान केना चाहिये, अतः सिद्धान्ती का माना हुआ पृथिवी आदिकों का गुणों का नियम  
असंगत है ॥ ६४ ॥

( इसी आशय से माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—उपरोक्त सिद्धान्तों का माना हुआ पृथिवी  
आदि पंचभूत द्रव्यों के गुणों का नियम युक्त नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—जिस  
पृथिवी आदि भूतद्रव्य के सिद्धान्ती के माने हुए गन्धादि गुण हैं उन सबका उस-उस पार्थिव-  
आदीय आदि प्राण, रसन इन्द्रियों से वन संपूर्ण गुणों का ज्ञान नहीं होता है । क्योंकि पार्थिव

केनेन्द्रियेण सर्वे उपलभ्यन्ते । पार्थिवेन हि घ्राणेन स्पर्शपर्यन्ता न गृह्यन्ते गन्ध एव एको गृह्यते, एवं शेषेष्वपीति ॥ ६४ ॥

कथं तर्हीमे गुणा विनियोक्तव्या इति ?

एकैकश्येनोत्तरोत्तरगुणसद्भावादुत्तरोत्तराणां तदनुपलब्धिः ॥ ६५ ॥

गन्धादीनामेकैको यथाक्रमं पृथिव्यादीनामेकैकस्य गुणः, अतस्तदनुपलब्धिः तेषां तयोः तस्य चानुपलब्धिः, घ्राणेन स्वरूपस्पर्शाणां रसनेन स्वरूपस्पर्शयोः चक्षुरा स्पर्शस्येति । कथं तर्हीनेकगुणानि भूतानि गृह्यन्त इति ?

ब्राह्मरूप इन्द्रिय से पृथिवी में माने हुए रूप, रस, तथा स्पर्श का ज्ञान नहीं होता, किन्तु केवल एक गन्धगुण का ही ज्ञान होता है । इसी प्रकार जलसे रसन इन्द्रिय से जल में माने हुए रूप और स्पर्श का ज्ञान नहीं होता, किन्तु केवल जल के मधुर रस नहीं ज्ञान होता है, ऐसा अवशिष्ट द्रव्यों में भी जान लेना चाहिये । ( अतः सिद्धान्तों का गुण नियम संगत नहीं है ) ॥ ६४ ॥

( इस प्रकार परमत की परीक्षा कर उसका खण्डन करने के लिये नैयायिक प्रश्न करता है कि )—तो उपरोक्त गुणों का विनियोग ( कथन ) कैसे कहना ? ( उत्तर )—

पदपदार्थ—एकैकश्येन = एक-एक पृथिवी आदि भूतद्रव्यों का, उत्तरोत्तरगुणसद्भावात् = एक-एक गन्धादि गुण होने के कारण, उत्तराणां = आगे-आगे के रूपादि गुणों के, तदनुपलब्धिः = घ्राणेन्द्रियादिकों से रूपादि गुणों का ज्ञान नहीं होता ॥ ६५ ॥

भावार्थ—पृथिवी, जल, आदि पाँच भूतद्रव्यों में प्रत्येक का क्रम से गन्ध, रस आदि प्रत्येक ही गुण है, इस कारण घ्राणादि इन्द्रियों से अपने-अपने गुण को छोड़कर दूसरे गुणों का ज्ञान नहीं होता, अर्थात् घ्राणेन्द्रिय से पृथिवी के रूप, रस तथा स्पर्शगुणों का ज्ञान नहीं होता, तथा जिह्वा से रस को छोड़कर जल में वर्तमान रूप और स्पर्श का, एवं तेज में रूप को छोड़कर स्पर्श का ज्ञान नहीं होता ॥ ६५ ॥

( इसी वाक्य से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—गन्ध आदि पाँच गुणों में से एक-एक गन्ध आदि गुण क्रम से पृथिवी, जल आदि पाँच भूतद्रव्यों का गुण है । इस कारण पृथिवी में रूप, रस, तथा स्पर्श इन तीनों की, तथा जल में रूप तथा गन्ध इन दो गुणों की, और तेज में स्पर्श एक गुण का ज्ञान नहीं होता । अर्थात् घ्राणेन्द्रिय से पृथिवी में रस, रूप, तथा स्पर्शगुणों का, रसन इन्द्रिय से जल में रूप और स्पर्शगुण का, तथा चक्षुइन्द्रिय से तेज के उष्णस्पर्श का ज्ञान नहीं होता । ( प्रश्न सिद्धान्तों का ) यदि ऐसा है तो पृथिवी आदि द्रव्यों में गन्ध से स्पर्श तक के इसी प्रकार जल में रूप तथा स्पर्श, इत्यादि रूप से अनेक गुणवाले भूतद्रव्यों का ज्ञान क्यों होता है ? ( उत्तर पूर्वपक्षी का )—केवल सम्बन्ध होने से अनेक गुणों का ज्ञान होता है अर्थात् जलदिकों को पृथिवी आदिकों में रस आदि गुणों का ज्ञान होता है इसी प्रकार बाकी के द्रव्यों में भी जान लेना चाहिये ॥ ६५ ॥

( इस पूर्वपक्षी के मत के साधक अग्रिम सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार सिद्धान्तों के मत में आपत्ति दिखाते हैं कि )—ऐसा पूर्वपक्षी का मत मानने से तो नियम नहीं प्राप्त होगा, सम्बन्ध का नियम न होने के कारण चार गुणवाला पृथिवी है, तीन गुणवाला जल है, दो गुणवाला तेज है और एक स्पर्शगुणवाला वायु है । और यह नियम तो हो सकता है । ( प्रश्न ) कैसे ? ( उत्तर पूर्वपक्षी का )—



संसर्गाच्चानेकगुणग्रहणम् । अबादिसंसर्गाच्च पृथिव्यां रसादयो गृह्यन्ते एवं शेषेष्वप्येति ॥ ६५ ॥

नियमस्तर्हि न प्राप्नोति संसर्गस्यानियमाच्चतुर्गुणा पृथिवी त्रिगुणा आपो द्विगुणं तेज एकगुणो वायुरिति ? । नियमश्चोपपद्यते, कथम् ?

विष्टं ह्यपरं परेण ॥ ६६ ॥

पृथिव्यादीनां पूर्वपूर्वमुत्तरेणोत्तरेण विष्टमतः संसर्गनियम इति । तच्चैतद् भूतमृष्टौ वेदितव्य नैतर्हीति ॥ ६६ ॥

न पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वात् ॥ ६७ ॥

पदपर्याय—विष्टं = सम्बद्ध है, हि = क्योंकि, अपरं = पृथिवी आदि द्रव्य, परेण = दूसरे जलादिक से ॥ ६६ ॥

भावार्थ—पृथिवी आदि प्रथम-प्रथम भूतद्रव्य, उत्तर-उत्तर आग्रे के जलादि द्रव्यों से सम्बन्ध रखता है, इस कारण सम्बन्ध से नियम हो सकता है कि पृथिवी आदिकों में गन्ध को छोड़कर रूप, रस तथा स्पर्शगुण हैं वह विषय भूतद्रव्यों की सृष्टि का वर्णन करनेवाले पुराण आदि ग्रन्थों में विस्ताररूप से जानना चाहिये । मही पर रघुसमकृत भाष्यचन्द्र में की हुई इस सूत्र की व्याख्या भाष्यकार को समत है । ऐसा प्रतीत होता है, क्योंकि भाष्यकार का मत तात्पर्यहीनता में ऐसा लिखा है कि—‘अपर’ पृथिवी आदि द्रव्य ‘परेण’ दूसरे जलादि द्रव्यों से व्याप्त है क्योंकि कोई भी पार्थिव कार्य बिना जलादिकों के सम्बन्ध के नहीं होता । अतः पृथिवी कार्य में जलादि द्रव्यों में रस आदि गुणों का नियम से उपलब्ध होता है । इसी प्रकार जल कार्य में तेज आदि द्रव्य का गुण जान लेना चाहिये ॥ ६६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षी के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—पृथिवी आदि पार्थिव भूतद्रव्यों में से प्रथम प्रथम द्रव्य उत्तर ( आग्रे के ) जलादि द्रव्य से व्याप्त है । इस कारण सम्बन्ध होने से पृथिवी में रस, रूप तथा स्पर्श भी हैं वह नियम हो सकता है वह वह विषय पृथिवी आदि भूतद्रव्यों की सृष्टि का वर्णन करनेवाले पुराण आदि ग्रन्थों में विस्तार से देख लेना चाहिये । नकि हमें रें कड़ने में । क्योंकि हमें उस विषय का अनुभव नहीं है । ६६ ॥

एतत् पूर्वपक्ष के आशय का खण्डन करते हुए सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपर्याय—न = नहीं, पार्थिवाप्ययोः = पार्थिव, तथा महीयद्रव्य दोनों के, प्रत्यक्षत्वात् = प्रत्यक्ष होने से ॥ ६७ ॥

भावार्थ—पार्थिव तथा जलीय द्रव्यों का प्रत्यक्ष होने के कारण पूर्वपक्षी का नियम मानना असंगत है । क्योंकि महत् परिमाण, सावयवता, तथा लक्ष्मणरूप होने से प्रत्यक्ष होता है, इस कारण पूर्वपक्षिमते से वैजसद्व्य ही का वास्तविक रूप होने के कारण प्रत्यक्ष होगा, नकि पार्थिव अथवा जलीय द्रव्य का, क्योंकि उन दोनों में वास्तविक रूप नहीं है, किन्तु तेजसद्रव्य के समान पार्थिव तथा जलीय द्रव्य का भी प्रत्यक्ष तो होता है इस कारण केवल सम्बन्ध से पृथिवी आदि भूतद्रव्यों में गन्ध, रस, रूप आदि अनेक गुणों का ग्रहण मानना अनुचित है । यदि पूर्वपक्षी के मतानुसार पार्थिव तथा जलीय दोनों द्रव्यों में तेज द्रव्य के सम्बन्ध से रूप मानकर पार्थिव तथा जलीय द्रव्य का प्रत्यक्ष माना जाय तो वायु का भी तेज के सम्बन्ध से रूप लेकर प्रत्यक्ष होने लगगा, और होता तो नहीं, अतः पूर्वपक्षी को नियम का कारण कहना पड़ेगा ॥ ६७ ॥

नेति त्रिसूत्रीं प्रत्याचष्टे । कस्मात् ? पार्थिवस्य द्रव्यस्याप्यस्य च प्रत्यक्षत्वात् । महत्त्वानेकद्रव्यत्वादुपास्योपलब्धिरिति तैजसमेव द्रव्यं प्रत्यक्षं स्यात् न पार्थिवमाप्यं वा रूपाभावात् । तैजसवत् पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वात् न संसर्गादिनेकगुणग्रहणं भूतानामिति । भूतान्तररूपं कृतं च पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वं ब्रुवतः प्रत्यक्षो वायुः प्रसज्यते, नियमे वा कारणमुच्यतामिति ।

रसयोर्वा पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वात् पार्थिवो रसः षड्विधः आप्यो मधुर एव, न चैतत्संसर्गाद्भवितुमर्हति । रूपयोर्वा पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वात् तैजसरूपानुगृहीतयोः, संसर्गे हि व्यञ्जकमेव रूपं न व्यङ्ग्यमस्तीति । एकानेकविधत्वे च पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वाद् रूपयोः । पार्थिव हरितलोहितपीताद्यनेकविधं रूपमाप्यं तु शुक्लमप्रकाशकं, न चैतदेकगुणानां संसर्गे सत्युपलभ्यते इति । उदाहरणमात्रं चैतन्, अतः परं प्रपञ्चः ।

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्ती के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र के 'न' इस पद से पूर्वपक्ष के ६४ से ६६ तक के तीनों सूत्रों का खण्डन सूत्रकार करने हैं । ( प्रश्न )—क्यों पूर्वपक्षी का मत नहीं हो सकता ? ( उत्तर )—पार्थिव तथा जलीय दोनों द्रव्यों का प्राप्य होने के कारण । जिसमें महत् परिमाण, सावयवता, एव उद्भूत रूप होता है उस का प्रत्यक्ष होना है ऐसा नियम होने के कारण पूर्वपक्षों के मत से तैजस ( प्रदीप ) आदि द्रव्यों का ही प्राप्य होना, नकि पार्थिव अथवा जलीय द्रव्य का, क्योंकि उनमें अपना गुण रूप नहीं है । किन्तु तैजस द्रव्य के समान पार्थिव तथा जलीय द्रव्य का भी प्रत्यक्ष से ज्ञान होता है, इस कारण केवल सम्बन्ध से दूसरे के गुणों से भी अनेक गुणों का ग्रहण होना नहीं हो सकता । यदि तैजस द्रव्य के सम्बन्ध से रूप होने के कारण पार्थिव तथा जलीय द्रव्य का प्रत्यक्ष माना जाय तो तैज के सम्बन्ध से रूप को लेकर वायु द्रव्य का भी चाक्षुषप्रत्यक्ष होने लगेगा, और होता तो नहीं, इस नियम में पूर्वपक्षों को कोई विशेष कारण कहना पड़ेगा । ( अर्थात् तीन द्रव्यों का प्रत्यक्ष माना जाता है—पार्थिव द्रव्य का, जलीय द्रव्य का तथा तैजस द्रव्य का । पूर्वपक्षिमत से उक्त तीन में से केवल तैजस द्रव्य का ही चाक्षुषप्रत्यक्ष होगा, क्योंकि उसमें अपना रूप गुण है, पार्थिव तथा जलीय द्रव्य के रूप के न होने से चाक्षुषप्रत्यक्ष न होगा । यदि रूपवाले तैजस द्रव्य के सम्बन्ध से रूप लेकर पार्थिव तथा जलीय द्रव्य को अपना रूप गुण न होने पर भी चाक्षुषप्रत्यक्ष माना जाय तो आकाश तथा वायु का भी तैजस द्रव्य के सम्बन्ध से रूप लेकर चाक्षुषप्रत्यक्ष होने लगेगा ) । ( सूत्र के हेतु को दूसरे प्रकार से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—अथवा पृथिवी तथा जल के रसों के प्रत्यक्ष होने से पृथिवी का मधुर, अम्ल इत्यादि षट् प्रकार का रस होता है, और जल का केवल मधुर ही रस होता है । यह केवल सम्बन्ध से नहीं हो सकता । अथवा तैजस रूप की सहायता को लेकर पार्थिव तथा जलीय रूपों के प्रत्यक्ष होने से । क्योंकि केवल सम्बन्ध मानने पर रूप केवल प्रकाशक ही है नकि प्रकाश करने योग्य । तथा पार्थिवरूप अनेक प्रकार का होता है, और जल का केवल आभास्वर शुद्ध एक ही होता है, ऐसा होने पर भी पार्थिव तथा जलीयरूपों का प्रत्यक्ष होता है । क्योंकि हरित ( हरा ) लोहित ( लाल ) पीत ( पीला ) श्यादि सप्त प्रकार का पृथिवी का रूप होता है, और जल का दूसरे को प्रकाशित न करनेवाला एक ही शुद्धमात्र रूप होता है । यह प्रत्यक्ष एक के गुणों के सम्बन्ध मात्र से नहीं हो सकता । यह केवल उदाहरण है, और भी इसका विस्तार हो

स्पर्शयोर्वा पार्थिवतैजसयोः प्रत्यक्षत्वात् । पार्थिवोऽनुष्णाशीतः स्पर्शः उष्ण-  
स्तेजसः प्रत्यक्षो, न चैतदेकगुणानामनुष्णाशीतस्पर्शेन वायुना संसर्गेणो-  
पपद्यत इति ।

अथ वा पार्थिवाप्ययोर्द्रव्ययोर्व्यवस्थितगुणयोः प्रत्यक्षत्वात् । चतुर्गुणं  
पार्थिवं द्रव्यम्, त्रिगुणमाप्यं प्रत्यक्षं, तेन तत्कारणमनुमीयते तथाभूतमिति ।  
तस्य कार्यं लिङ्गं कारणाभावाद्धि कार्यभावा इति । एवं तैजसवायव्ययोर्द्रव्ययोः  
प्रत्यक्षत्वात् गुणव्यवस्थायाः तत्कारणे द्रव्ये व्यवस्थानुमानमिति ।

एतच्च विवेकः पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वात् । पार्थिव द्रव्यमवादिभिर्वियुक्तं  
प्रत्यक्षतो गृह्यते, आप्यं च पश्यां, तैजसं च वायुना, न चैकैकगुणं गृह्यत  
इति, निरनुमानं तु 'विष्टं ह्यपरं परेण'त्येतदिति नात्र लिङ्गमनुमापकं गृह्यत  
इति येनैतदेवं प्रतिपद्येमहि ।

यच्च, क्त विष्टं ह्यपरं परेणेति भूतसृष्टौ वेदितव्यं न साम्प्रतमिति । नियमकार-  
णाभावादयुक्तम् । इष्टं च साम्प्रतमपरं परेण विष्टमिति वायुना च विष्टं तेज

सकना है । जैसे पार्थिव तथा तैजस स्पर्शों के प्रत्यक्ष होने से । पृथिवी का अनुष्णाशीत स्पर्श का  
और तेज से उष्णस्पर्श का स्पष्टानुप्रत्यक्ष होता है । यह एक गुणवालों का अनुष्णाशीत स्पर्शवाले  
वायु के सम्बन्ध से नहीं हो सकता इस प्रकार । ( यहाँ पर 'रसयोर्वा' इस भाष्य से 'उपपद्यते'  
यहाँ तक के भाष्य का तात्पर्यकार ने संक्षेप में ऐसा अर्थ किया है कि—पार्थिव तथा जलीय रस के  
क्रम से अनेक एवं एक प्रकार से प्रत्यक्ष होता है ऐसी इस सूत्र के 'पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वात्'  
इस हेतु की दूसरी व्याख्या है ) । ( अन्य प्रकार से सूत्र के हेतु की व्याख्या करते हुए भाष्यकार  
आगे कहते हैं कि )—अथवा जिनके गुणों की व्यवस्था है ऐसे पार्थिव तथा जलीय दोनों द्रव्यों के  
प्रत्यक्ष होने से, क्योंकि रूप, रस, गन्ध तथा स्पर्शगुण वाले ( पार्थिव द्रव्य ) और रूप, रस,  
स्पर्शगुण वाले ( जलीय द्रव्य ) होते हैं जिनका प्रत्यक्ष होता है । जिससे उनके परमाणुरूप कारण  
भी उतने गुणवाले हैं यह अनुमान से सिद्ध होता है जिसका चतुर्गुण तथा त्रिगुणरूप पार्थिव  
एवं जलीय द्रव्य ही साधक हेतु है, क्योंकि कारण की सत्ता से कार्य की सत्ता सिद्ध होती है । इसी  
प्रकार तैजस एवं वायु सम्बन्धी द्रव्यों में गुणों की व्यवस्था ( नियम ) के प्रत्यक्ष से सिद्ध होने के  
कारण उनके भी परमाणु रूप कारण द्रव्यों में भी गुणों के निश्चय होने की अनुमान द्वारा सिद्धि  
होती है तथा इनका पृथक् पृथक् ग्रहण भी देखने में आता है—क्योंकि पृथक् पृथक् पार्थिव तथा  
जलीय द्रव्यों का प्रत्यक्ष होता है, कारण यह कि जल, तेज, आदि द्रव्यों से संयोग रखनेवाले  
पार्थिव द्रव्य का प्रत्यक्ष से ग्रहण होता है, तथा पार्थिव एवं तैजस द्रव्यों के संयोग से रहित जलीय  
द्रव्य का, एवं जलीय तथा वायु के सम्बन्ध से रहित तैजस द्रव्य का भी ग्रहण होता है, और एक-  
एक ही गुणवाले पृथिवी आदि द्रव्यों का ग्रहण नहीं होता । इस कारण 'विष्टं ह्यपरं परेण' इत  
इदं सूत्र में कहा हुआ पूर्वपक्षी के मत में कोई अनुमानप्रमाण नहीं है, क्योंकि एक-एक द्रव्य का  
एक-एक ही गुण है दूसरे गुणों का केवल सम्बन्ध होने से ही ग्रहण होता है, ऐसा मानने में  
कोई साधक किन्तु नहीं है जिससे हम ऐसा मान लें । और जो पूर्वपक्षी ने कहा था कि—'एक द्रव्य  
दूसरे द्रव्य से सम्बन्ध रखता है' यह भूतद्रव्यों की सृष्टि के वर्णन करनेवाले पुराणादिकों में  
आजना चाहिये न कि हमें इसका अनुभव है ऐसा वह भी नियम में कारण न होने से असम्भव है

इति । विष्टत्वं संयोगः स च द्वयोः समानो वायुना च विष्टत्वात् स्पर्शवत्तेजो न तु तेजसा विष्टत्वाद् रूपवान्वायुरिति नियमकारणं नास्तीति । दृष्टं च तैत्तिरीयेन स्पर्शेन वायव्यस्य स्पर्शस्याभिभवादग्रहणमिति, न च तेनैव तस्याभिभव इति ॥ ६७ ॥

तदेवं न्यायविरुद्धं प्रवादं प्रतिषिध्य 'न सर्वगुणानुपलब्धेरिति' चोदितं समाधीयते—

**पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात्तत्प्रधानम् ॥ ६८ ॥**

( अर्थात् गन्ध पृथिवी में ही है इत्यादि नियम मानने में आपके मत में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि उसका बाध करनेवाला ही प्रमाण तुमने कहा है, अतः सूतसृष्टि का किसी प्रकार गौण व्यवहार मानना उचित है ) क्योंकि सांप्रत ( वर्तमान ) में भी वायु से सम्बन्ध रखनेवाला तेज दीप आदि दूसरे से सम्बद्ध दूसरा देखने में आता ही है । क्योंकि संयोग को 'विष्टता' कहते हैं यह दोनों संयोगी पदार्थों का समान ही होता है, इस कारण तेजद्रव्य वायु से सम्बन्ध रखने के कारण स्पर्शगुणवाला होता है नकि तेज से सम्बन्ध रखने के कारण वायुरूप गुण का आधार होता है ऐसा नियम मानने में पूर्वपक्षिमत में कोई प्रमाण नहीं है । और तेज के उष्णस्पर्श से तिरस्कृत होने से वायु को अपने अनुगुणाधीत स्पर्श का ग्रहण नहीं होता, यह भी देखने में आता है, अपने से अपना तिरस्कार नहीं हो सकता ( अर्थात् प्रत्यक्ष का बाध तो दूर रहा विकल्प से भी 'विष्टता' ( संयोग ) नहीं हो सकता ) क्योंकि वह दोनों का समान होता है, अर्थात् दूसरे का गुण जो दूसरे में उपलब्ध होता है क्या वह केवल संयोग से अथवा ध्याप्त होने से ऐसा विकल्प हो सकता है, यदि न्यायि से, तो अग्नि से संयुक्त लोहपिण्ड में अग्नि के गुणों का ग्रहण न होगा, क्योंकि तनका व्याप्यव्यापकभाव नहीं है अतः अन्य पदार्थ का संयोग ही हेतु होगा, जो दोनों में समान होने के कारण तेज से सम्बन्ध रखनेवाले वायु में रूपगुण होने से वायु का भी चाक्षुष-प्रत्यक्ष होने लगेगा ) ॥ ६७ ॥

( इस प्रकार पूर्वपक्षी को द्रव्यों के गुणों की व्यवस्था का खण्डन करने के पश्चात् सिद्धान्ती की व्यवस्था में पूर्वपक्षी के दिये दूषणों का उद्धार करनेवाले सिद्धान्ती के सूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इस प्रकार न्याय ( युक्ति ) के विरुद्ध पूर्वपक्षी के द्रव्यों के गुणों की व्यवस्था के मत का खण्डन कर 'न सर्वगुणानुपलब्धेः' इस ६४ में सूत्र में दिये हुए पूर्वपक्षी के आक्षेप का समाधान किया जाता है—

**पक्षपदार्थ—**पूर्वपूर्वगुणात्कर्षात् = प्रथम प्रथम गुण के उत्कर्ष होने से, तत्प्रधानम् = उस-उस प्रधान ( मुख्य ) गुणवाला होता है ॥ ६८ ॥

**मावर्ष—**घ्राण इत्यादि इन्द्रियों में जो पूर्व पूर्व गन्धादि हैं उस गुण के अभिव्यक्त करने के सामर्थ्य से वह-वह घ्राणादि इन्द्रिय उस-उस गन्धादि प्रधान गुणवाला है, इस कारण पृथिवी में वैश्वान भी रूप, रस, तथा स्पर्शगुणों का उससे ग्रहण नहीं होता । ( अर्थात् घ्राण नामक इन्द्रिय गन्धप्रधान तथा रसनेन्द्रिय रसप्रधान, होने के कारण पृथिवी में वर्तमान अन्य गुणों का उनसे ज्ञान नहीं होता ) किन्तु वातिककार इस व्याख्या को नहीं मानते, क्योंकि यदि विषय को ग्रहण करना हो इन्द्रियों की प्रधानता हो तो सम्पूर्ण इन्द्रियों में विषय ग्राहकता होने से सभी प्रधान हो जायेंगे । किन्तु जिस व्याख्या को वातिककार नहीं मानते वह भाष्यकार को संमत नहीं है, क्योंकि



तस्मान्न सर्वगुणोपलब्धिः घ्राणादीनां पूर्व पूर्व गन्धादेर्गुणस्योत्कर्षात्तत्तत्प्रधानम् । का प्रधानता ? विषयग्राहकत्वम् । को गुणोत्कर्षः ? अभिव्यक्तौ समर्थत्वम् । यथा वाह्यानां पार्थिवाप्यतैजसानां द्रव्याणां चतुर्गुणत्रिगुणद्विगुणानां न सर्वगुणव्यञ्जकत्वं गन्धरसरूपोत्कर्षात् यथाक्रमं गन्धरसरूपव्यञ्जकत्वम् । एवं घ्राणरसनचक्षुषां चतुर्गुणत्रिगुणद्विगुणानां न सर्वगुणग्राहकत्वम्, गन्धरसरूपोत्कर्षात् यथाक्रमं गन्धरसरूपग्राहकत्वम् । तस्माद् घ्राणादिभिर्न सर्वेषां गुणानामुपलब्धिरिति ।

यस्तु प्रतिजानीते गन्धगुणत्वाद् घ्राणं गन्धस्य ग्राहकमेवं रसनादिष्वपीति ? तस्य यथागुणयोगं घ्राणादिभिर्गुणग्रहणं प्रसज्यत इति ॥ ६८ ॥

‘तत्तत्प्रधानम्’ इसका यह अर्थ नहीं है कि प्रथम-प्रथम इन्द्रिय आगे के इन्द्रिय से प्रधान है, किन्तु वह वह गुण जिसका प्रधान है, वही पूर्व पूर्व इन्द्रिय है, ऐसा अर्थ करना चाहिये—इस व्याख्या में उपरोक्त बानिककार की अश्रद्धा नहीं हो सकती । घ्राणादि इन्द्रियों के पूर्व पूर्व गन्ध दि गुणों के जा घ्राणेन्द्रियादिकों के गुण हैं उनके उत्कर्ष से उत्तर रसनादि इन्द्रियों में न रहने हुए पूर्व में वर्तमान होने से उस-उस की प्रधानता है, अर्थात् उस उस गुण से वह प्रधान है अतः घ्राणादिक स सम्पूर्ण गुणों का ग्रहण नहीं होता, जिससे यह सिद्ध होता है कि किसी गुण को लेकर उक्त रूप प्रधान है वह उदभूत होकर उससे ग्रहण किया जाता है, नकि सम्पूर्ण, ऐसी बर्धमानोपाख्याय ने इस ग्रन्थ की समालोचना की है ॥ ६८ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सम्पूर्ण गन्धादि गुणों को इस कारण पृथिवी आदि द्रव्यों में उपलब्धि ( ज्ञान ) नहीं होता । क्योंकि घ्राणादि इन्द्रियों में जो प्रथम-प्रथम हैं उनमें गन्ध आदि गुणों के उत्कर्ष होने से घ्राणेन्द्रिय गन्धप्रधान, रसनेन्द्रिय रसप्रधान ऐसे संपूर्ण इन्द्रिय अपने-अपने गुण की अधिकता से प्रधान होते हैं । ( प्रश्न )—यहाँ प्रधान होना क्या है ? ( उत्तर )—अपने अपने गुणरूप विषय को ग्रहण करना । ( प्रश्न )—गुणों का उत्कर्ष क्या है ? ( उत्तर )—उन-उन गन्धादि गुणों को प्रकट करने में सामर्थ्य । जिस प्रकार कम से चार गुण, तीन गुण, तथा दो गुणवाले पार्थिव, जलीय, तथा तेजस वाह्यविषयरूप द्रव्य सम्पूर्ण गुणों को प्रकाशित नहीं करते, किन्तु गन्ध, रस, तथा रूप गुण के उत्कर्ष से कम-नुसार गन्ध, रस, तथा रूप ही के प्रकाशक होते हैं इसी प्रकार चर, तीन, तथा दो गुणवाले घ्राण, रसन, एवं चक्षु इन्द्रिय भी सम्पूर्ण रूपादि गुणों को ग्रहण नहीं करते—किन्तु गन्ध, रस, तथा रूप के उत्कर्ष के कारण कम से गन्ध, रस, तथा रूप गुण को ग्रहण करते हैं, इस कारण घ्राण दि इन्द्रियों से सम्पूर्ण रूपादि गुणों की उपलब्धि ( ज्ञान ) नहीं होता । ( अर्थात् सम्पूर्ण गुणों का सम्बन्ध होने पर भी घ्राणेन्द्रिय में गन्धगुण का ही उत्कर्ष है, इस कारण वह गन्ध को ही ग्रहण करता है । अतः प्रधानता का कहना गन्धवशा का निषेध करना है, नकि गन्ध का होना, गन्ध के ज्ञान होने में प्रयोजक है, किन्तु गन्ध का उत्कर्ष यह सिद्ध होता है । ( आगे पूर्वपक्षिमत का अनुवाद कर भाष्यकार खण्डन करते हुए कहते हैं कि )—जो पूर्वपक्षी ऐसी प्रतीक्षा करता है कि—“गन्धगुण का आधार होने के कारण घ्राणेन्द्रिय गन्ध का ग्रहण करता है, इसी प्रकार रसनादि इन्द्रियों में भी जानना” ऐसी—उसके मत में गुणों के सम्बन्ध के अनुसार घ्राणादि इन्द्रियों से गुणों के ज्ञान होने की आपत्ति आ जायगी । ( अर्थात् “केवल गन्धगुण का आधार होने से, घ्राण

किञ्चित् पुनर्व्यवस्थानं किञ्चित्पार्थिवमिन्द्रियं न सर्वाणि, कानिचिदा-  
प्येतैजसवायव्यानि इन्द्रियाणि न सर्वाणीति ?

तद्व्यवस्थानं तु भूयस्त्वात् ॥ ६९ ॥

अर्थनिवृत्तिसमर्थस्य प्रावृत्तकस्य द्रव्यस्य संसर्गः पुरुषसंस्कारकारितो भूय-  
स्त्वम् । दृष्टो हि प्रकर्षे भूयस्त्वशब्दः, प्रकृष्टो यथा विषयो भूयानित्युच्यते ।  
यथा प्रथमार्थक्रियासमर्थानि पुरुषसंस्कारवशाद्विषयधिमणिप्रभृतीनि द्रव्याणि  
निर्वर्त्यन्ते न समर्थं सर्वार्थमेवं पृथग्विषयप्रवृणसमर्थानि घ्राणादीनि निर्वर्त्यन्ते न  
सर्वविषयप्रवृणसमर्थानीति ॥ ६८ ॥

स्वगुणान्नोपलभन्ते इन्द्रियाणि । कस्मादिति चेत् ?

इन्द्रिय गन्धगुण को ग्रहण करता है, नकि उससे गन्धगुण का उत्कर्ष होने से? ऐसी जो पूर्वपक्षी  
प्रतिज्ञा करता है, उसके मत में सम्पूर्ण रूप, रस, गन्ध तथा स्पर्श ऐसे चारों गुणों का घ्राणेन्द्रिय से  
ज्ञान होने की आपत्ति आ जायगी ) ॥ ६८ ॥

( आत्मा के सिद्ध मत सूत्र का अवतरण देने के लिये पूर्वपक्षिमत से प्रबल दिखाते हुए भाष्यकार  
वाहते हैं कि,—( प्रबल )—“कोई घ्राण नामक ही इन्द्रिय पार्थिव है, सम्पूर्ण इन्द्रिय पार्थिव नहीं  
है इसकी व्यवस्था का क्या कारण है, तथा रसन जलीय ही है, चक्षु तेजस ही है, स्वचा वायु का ही  
इन्द्रिय है न कि सम्पूर्ण इन्द्रिय जलीय, तेजस और वायवीय है, यह भी व्यवस्था क्यों है ? (उत्तर)—

पदपदार्थ—तद्व्यवस्थानं तु = किन्तु इन्द्रियों के पार्थिव आदि व्यवस्था है, भूयस्त्वात् = उत्कर्ष  
होने के कारण ॥ ६९ ॥

भाषार्थ—जिस प्रकार भिन्न-भिन्न कार्य करने में समर्थ विष की औषधि, मणि, मन्त्र इत्यादि के  
आत्मा के संस्कार के अधीन होने से बने हैं नकि सम्पूर्ण ही सब प्रकार के कार्य करने में समर्थ  
होते हैं, वही प्रकार अपने २ गन्ध रूप आदि विषयों को ग्रहण करने के लिये घ्राणादि इन्द्रिय बने  
हैं न कि सम्पूर्ण विषयों को ग्रहण करने के लिये सम्पूर्ण इन्द्रिय बने हैं ॥ ६९ ॥

इस आशय से भाष्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि—सूत्र में ‘भूयस्त्वम्’ इस पद को  
‘आत्माओं’ के विशेष कर्मों से किया गया हुआ कार्यों के सिद्ध करने में समर्थ प्रविशक (पृथक् २  
विभाग किये हुए पाँचों प्रकार के पृथिवी आदि द्रव्यों के प्रकृति विकृति (कारण कार्य) रूप  
विशेष संसर्ग अर्थ है । क्योंकि इस भूयस्त्व शब्द का शीक व्यवहार में प्रकर्ष (अधिकता) रूप  
अर्थ में प्रयोग होता है, ऐसा देखने में आता है—कारण यह है कि अधिक विषय को ही  
‘भूयात्’ प्रचुर है, ऐसा कहा जाता है । अतः आत्माओं के अदृष्ट रूप कर्म विशेष के कारण पृथक् २  
कार्यों को करने में समर्थ विष, औषधि, मन्त्र, मणि इत्यादि द्रव्य पदार्थ बने हैं, न कि विष आदि  
संपूर्ण ही द्रव्य संपूर्ण कार्यों को करने में समर्थ हैं—वही प्रकार अपने २ गन्ध आदि भिन्न २  
विषयों को जानने में समर्थ घ्राण आदि इन्द्रिय भी बने हैं, न कि सभी इन्द्रिय संपूर्ण विषयों को  
जानने में समर्थ बने हैं यह सिद्ध होता है । ६९ ॥

अन्तिम सिद्धान्त सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षी के मत से शंका दिखाते हैं कि—  
घ्राण आदि इन्द्रिय अपने २ गन्ध आदि गुणों को क्यों नहीं जानते ? ऐसी शंका करो तो—

### सगुणानामिन्द्रियभावात् ॥ ७० ॥

स्वान गन्धादीन्नोपलभन्ते प्राणादीनि । केन कारयेतेति चेन् ? स्वगुणैः सह प्राणादीनामिन्द्रियभावात् । प्राणं स्वेन गन्धेन समानार्थकारिणा सह बाह्यं गन्धं गृह्णाति तस्य स्वगन्धग्रहणं सहकारिवैकल्यान्न भवति, एव शेषाणामपि ॥

यदि पुनर्गन्धः सहकारी च स्याद् प्राणस्य ग्राह्यश्चेत्यत आह—

### तैर्नैव तस्याग्रहणाच्च ॥ ७१ ॥

न गुणोपलब्धिर्निन्द्रियाणाम् । यो भूते यथा बाह्यं द्रव्यं चक्षुषा गृह्यते तथा

पदपदार्थ—सगुणानां = गन्धादि गुण बाह्यो को, इन्द्रिय भावात् = प्राणदिकों में इन्द्रियता होने के कारण ॥ ७० ॥

भावात्—अपने २ गन्धादि गुणों के साथ प्राण आदिकों को अपने २ गन्धादि गुणों के सहज करने का सामर्थ्य होने के कारण समान अर्थ के करने वाले अपने गन्ध के साथ बाह्य गन्ध को ग्रहण करते हैं, अतः सहायक न होने से वह प्राणादि इन्द्रिय अपने २ गन्धादि गुणों को नहीं जान सकते, अतः अपने २ गन्धादि गुणों का ज्ञान प्राण आदि इन्द्रियों को मथों नहीं होना यह पूर्वपक्षी नहीं कह सकता । ॥ ७० ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—“अपने २ गन्ध आदि गुणों को प्राण आदि इन्द्रिय नहीं जानते—इसमें क्या कारण है”—ऐसा पूर्वपक्षी कहें, तो—अपने २ गन्धादि गुणों के साथ ही प्राणादि इन्द्रियों को इन्द्रिय रूपता होने के कारण यह उत्तर है । क्योंकि एक ही कार्य को करने वाले अपने गन्ध गुण से प्राण इन्द्रिय बाह्य विषय पुष्पादियों को गन्ध का ग्रहण करता है इस कारण सहायक के न होने से ( अर्थात् कार्य कारण साध भेद स्रवित होने के कारण ) प्राण इन्द्रिय अपने गन्ध को नहीं जानता । इसी प्रकार और इन्द्रियों में भी जान लेना चाहिये, अतः पूर्वपक्षी का उपरोक्त प्रश्न असंगत है । यहाँ पर ‘स्वगुणान्नोपलभन्ते’ इत्यादि भाष्यकार के अवतरण ग्रन्थ का—प्राणादियों के गन्धादि गुणवान होने में प्रमाण कहते हैं—ऐसा इत्तिकार ने इस सूत्र का अवतरण दिया है ॥ ७० ॥

( “अभेद में भी प्राण ग्राहक भाव क्यों न हो” इस पूर्व पक्ष के खण्डन करने वाले सिद्धान्त सूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार पूर्वपक्ष मत से कृपा दिखाते हैं कि )—“यदि गन्धगुण प्राणज प्रत्यक्ष में सहायक होता हुआ ग्रहण योग्य भी क्यों न होगा” इस प्रकार शका करो तो सूत्रकार उत्तर देते हैं—

पदपदार्थ—तैर्नैव = उसी इन्द्रिय प्राणादिक से, तस्य = उसी का, अग्रहणाच्च = ग्रहण न होने से भी ॥ ७१ ॥

भावात्—प्राणादि इन्द्रियों से उन्हीं के गन्धादि गुणों का ज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि यह कहना ऐसा है, जैसे कोई कहे कि चक्षु इन्द्रिय से जिस प्रकार बाह्य वस्तु द्रव्य का प्रत्यक्ष ज्ञान है, वसी प्रकार उसी चक्षु इन्द्रिय से उसी चक्षु इन्द्रिय का भी ज्ञान होगा, क्योंकि दोनों स्थल में ज्ञान न होने का कारण समान ही है, अतः अभेद में ग्राह्य ग्राहक भाव नहीं हो सकता । ७१ ।

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्रपद को लेकर व्याख्या करते हैं कि ) प्राणादि इन्द्रियों से उनके गन्धादि गुणों का ज्ञान नहीं होता । जो मनुष्य ऐसा कहे कि—“जिस प्रकार बाह्य वस्तु द्रव्यों का चक्षु इन्द्रिय से आक्षुप प्रत्यक्ष होता है, वसी प्रकार उसी चक्षु इन्द्रिय से वसी चक्षु

तेनैव चक्षुषा तदेव चक्षुर्गृह्यतामिति, तादृगिदं, तुल्यो ह्युभयत्र प्रतिपत्तिहेत्व-  
भाव इति ॥ ७१ ॥

न शब्दगुणोपलब्धः ॥ ७२ ॥

स्वगुणाग्नोपलभन्त इन्द्रियाणीति एतन्न भवति । चपलभ्यते हि स्वगुणः  
शब्दः श्रोत्रेणेति ॥ ७२ ॥

तदुपलब्धिरितरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात् ॥ ७३ ॥

न शब्देन गुणेन सगुणभाकाशमिन्द्रियं भवति, न शब्दः शब्दस्य व्यञ्जकः,

इन्द्रिय का भी ज्ञान होगा" ऐसा ही यह भी कहना है, कि घ्राणेन्द्रिय से ही घ्राणेन्द्रिय के गन्धगुण का ज्ञान होगा । क्योंकि दोनों में ज्ञान के कारण भेद का होना नहीं है, वह समान ही है । किन्तु वृत्तिकार ने इस सूत्र की व्याख्या ऐसी की है कि—घ्राणादि इन्द्रियों में पूर्वोक्त प्रकार से गन्धादि गुण सिद्ध होने पर भी, उनका प्रत्यक्ष नहीं होता इस कारण उनमें अनुद्भूतता भानवों होगा, इसी आशय से सूत्रकार ने इस सूत्र में यह कहा है कि 'उस घ्राण इन्द्रिय से उस सगुण घ्राणेन्द्रिय के ग्रहण न होने के कारण वह उद्भूत नहीं है यह कल्पना होती है' ॥ ७१ ॥

( घ्राणेन्द्रियादिकों से उन्हीं के गन्धादि गुणों का ग्रहण नहीं होता, यह नियम नहीं हो सकता इस आशय से पूर्वपक्षि मत से सूत्रकार कहते हैं —

पदपदार्थ—न = ऐसा नहीं हो सकता, शब्द गुणोपलब्धे ओत्र रूप इन्द्रिय से अपने शब्द गुण का ज्ञान होने से ॥ ७२ ॥

भाषार्थ—आकाश रूप श्रोत्र नामक इन्द्रिय से अपने शब्द रूप गुण का ज्ञान होता है, अतः घ्राणादि इन्द्रिय अपने गन्धादि गुणों को नहीं जानते यह नहीं हो सकता ॥ ७२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—"अपने गन्धादि गुणों को घ्राण आदि इन्द्रिय नहीं जानते—यह सिद्धांतों का कहना युक्त नहीं है, क्योंकि आकाशरूप श्रोत्रेन्द्रिय से अपने शब्द रूप गुण का ज्ञान होता ही है" इस कारण ॥ ७२ ॥

इस आपत्ति का खण्डन करते हुए सिद्धान्ति मत से सूत्रकार कहते हैं कि—

पदपदार्थ—तदुपलब्धिः = उस शब्द का ज्ञान होता है, इतरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात् = परस्पर द्रव्य के गुणों के विरुद्ध धर्म वाले होने से ॥ ७३ ॥

भाषार्थ—शब्द रूप गुण से गुण का आधार आकाश श्रोत्रेन्द्रिय नहीं होता, न शब्द गुण शब्द को प्रकाशित करता है घ्राणादि इन्द्रिय अपने गन्धादि गुणों को ग्रहण करते हैं ऐसा मानने में इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण है, न अनुमान से ही यह सिद्ध हो सकता है, और प्रस्तुत में आकाश रूप श्रोत्रेन्द्रिय से शब्द का ज्ञान होता है, और आकाश का शब्द गुण है यह भी परिशेष अनुमान प्रमाण से सिद्ध होता है, तस्मात् श्रोत्र से अपने शब्दगुण का ज्ञान होने के दृष्टान्त से घ्राण आदि इन्द्रियों से अपने २ गन्धादि गुणों के ज्ञान होने की आपत्ति पूर्वपक्षी को नहीं हो सकती ॥ ७३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—"शब्द रूप गुण से गुण का आधार आकाश श्रोत्र इन्द्रिय नहीं होता । तथा शब्द शब्द गुण का प्रकाशक भी नहीं होता । ( घ्राणादि इन्द्रिय अपने २ गन्धादि गुणों को जानते हैं इस विषय में प्रमाण भी नहीं है इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—घ्राणादि इन्द्रिय अपने २ गन्धादि गुणों को जानते हैं



न च घ्राणादीनां स्वगुणग्रहणं प्रत्यक्षं नाप्यनुमीयते, अनुमीयते तु श्रोत्रेणाकाशेन शब्दस्य ग्रहणं शब्दगुणत्वं च आकाशस्येति । परिशेषश्चानुमानं वेदितव्यम् । आत्मा तावत् श्रोता न करणम्, मनसः श्रोत्रत्वे अधिरत्वाभावः पृथिव्यादीनां घ्राणादिभावे सामर्थ्यं श्रोत्रभावे चासामर्थ्यम् । अस्ति चेदं श्रोत्रमाकाशं च शिष्यते परिशेषादाकाशं श्रोत्रमिति ॥ ७३ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैरर्थपरीक्षाप्रकरणम् ॥

ऐसा न प्रत्यक्ष से सिद्ध होता है, न अनुमान प्रमाण द्वारा ही सिद्ध होता है । प्रस्तुत में आकाश रूप श्रोत्रेन्द्रिय से शब्द का ज्ञान होता है, एवं आकाश का शब्द गुण है, यह भी अनुमान प्रमाण द्वारा सिद्ध होता है वह परिशेष नामक अनुमान है ऐसा जानना चाहिये । क्योंकि जीवात्मा श्रोतः ( सुनने वाला ) है, वह शब्द ज्ञान में विशेष कारण नहीं हो सकता । यदि मन को श्रोत्रेन्द्रिय माना जाय तो धरि, अन्य आदि न होंगे । पृथिवी जल, आदिकों को, घ्राणादि इन्द्रिय होने में सामर्थ्य है, श्रोत्रेन्द्रिय होने में सामर्थ्य नहीं है । और यह श्रोत्रेन्द्रिय तो है, आकाश ही एक अवशिष्ट द्रव्य बच जाता है, अतः परिशेषानुमान से सिद्ध होता है कि आकाश ही श्रोत्रेन्द्रिय है । ( यहां पर वातिककार ने ऐसी समालोचना की है कि—घ्राणादि इन्द्रिय अपने गन्धादि गुणों को नहीं जानते यह कहना असंगत है क्योंकि शब्द अपना गुण आकाश रूप श्रोत्र से जाना जाता है सत्य है श्रोत्ररूप आकाश से शब्द का ज्ञान होता है, किन्तु वह श्रोत्र शब्द सहित होने से इन्द्रिय नहीं है, अर्थात् घ्राणादि इन्द्रिय जैसे गन्धादि गुण वाले ही इन्द्रिय होते हैं, वेसे आकाश नहीं है । क्योंकि शब्द और गुणों से विरुद्ध धर्म वाला है और आकाश भी दूसरे द्रव्यों से विरुद्ध धर्म वाला है इसी विषय को इस सूत्र में सूत्रकार ने कहा है कि न शब्द शब्द का अर्थलक होने से आकाश सगुण होता हुआ श्रोत्र इन्द्रिय होता है । यह श्रोत्र उपरोक्त परिशेषानुमान से आकाश ही है यह सिद्ध होता है इत्यादि ॥ ७३ ॥

इसी प्रकार कात्यायनमुनिकृतन्यायभाष्य में तृतीयाध्याय का प्रथम आहिक समाप्त हुआ ।



## अथ तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

परीक्षितानीन्द्रियाण्यर्थाश्च, बुद्धेरिदानीं परीक्षाक्रमः, सा किमनित्या नित्या चेति ? कुतः संशयः ?

**कर्माकाशसाधर्म्यात्संशयः ॥ १ ॥**

अस्पर्शवत्त्वं ताभ्यां समानो धर्म उपलभ्यते बुद्धौ, विशेषश्चोपजनापायधर्मवत्त्वं विपर्ययश्च यथास्वमनित्यनित्ययोस्तस्यां बुद्धौ नोपलभ्यते, तेन संशय इति ॥ १ ॥

अनुपपन्नः स्वत्वयं संशयः सर्वशरीरिणां हि प्रत्यात्मवेदनीया अनित्या बुद्धिः सुखादिवन । भवति च सवित्तिर्ज्ञास्यामि जानामि अज्ञासिर्भमिति, न

( १ ) बुद्धि की अनित्यता का प्रकरण

( द्वादश प्रकार के प्रमेयों में से अर्थ की परीक्षा के पश्चात् क्रमप्राप्त बुद्धि रूप प्रमेय की परीक्षा का आरम्भ करते हुए भाष्यकार बुद्धि ( ज्ञान ) नित्य है अथवा अनित्य है, इस प्रकार के संशय के सूत्र का अवतरण देते हैं कि—) तृतीयाध्याय के प्रथमाह्निक में इन्द्रिय तथा अर्थ रूप प्रमेय पदार्थ की भी परीक्षा कर चुके, इस कारण इस द्वितीयाह्निक में बुद्धिपदार्थ की परीक्षा क्रमप्राप्त है, अतः वह बुद्धि अनित्य है अथवा नित्य यह संशय होता है । ( वास्तव प्रमेय पदार्थों की परीक्षा करने के पश्चात् शरीर के भीतर रहने वाले बुद्धि रूप प्रमेय पदार्थ की परीक्षा को आरम्भ करने हेतु ऐसा परिशुद्धिकार का अवतरण है ) इसमें निबन्ध प्रकाशकार ने बुद्धि एवं मन दोनों को शरीर के भीतर के प्रमेय पदार्थ कहा है अतः इस आह्निक में मन की परीक्षा भी अन्त में की गई है । ( प्रथम मध्यस्थ का )—उक्त संशय क्यों होता है : ( उत्तर )—

पदपदार्थ—कर्माकाश साधर्म्यात् = क्रिया तथा आकाश के समान धर्म होने के कारण, संशयः बुद्धि नित्य है अथवा अनित्य यह संदेह होता है ॥ १ ॥

भावार्थ—क्रिया एवं आकाश दोनों का स्पर्शरहित होना यह धर्म बुद्धि में भी है, और उत्पत्ति एवं नाश रूप अनित्यता धर्म और उत्पत्ति तथा नाश न होना यह नित्य का विशेष धर्म भी बुद्धि में नहीं पाया जाता इस कारण बुद्धि नित्य है अथवा अनित्य यह संशय होता है । १ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करने हैं कि )—अनित्य क्रिया एवं नित्य आकाश इन दोनों पदार्थों का स्पर्शरहित होना यह समान धर्म बुद्धि में उपलब्ध होता है । और उत्पत्ति तथा नाश होना अनित्य पदार्थों का विशेष धर्म तथा उत्पत्ति एवं नाश न होना यह नित्य पदार्थों का विशेष धर्म उस बुद्धि पदार्थ में प्राप्त नहीं होता, इस कारण बुद्धि पदार्थ नित्य है या अनित्य है ऐसा यह संशय होता है ॥ १ ॥

( बुद्धि पदार्थ नित्य है ऐसा मानने वाले पूर्वपक्ष सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) उपरोक्त संशय असंगत है, क्योंकि प्राणिमात्र की यह अनुभव होता है कि छस्सदुःख आदि गुणों के समान बुद्धि रूप आत्मा का गुण भी अनित्य है, कारण यह कि ऐसा अनुभव भी प्राणिमात्र की होता है कि मैं जानूँगा, आनता हूँ, मैंने जाना था । यह भूत, भविष्य, तथा वर्तमान ऐसे तीनों कालों में बुद्धि या अनुभव बिना उसके उत्पत्ति तथा नाश मानने के नहीं हो

चोपजनापायावन्तरेण त्रैकाल्यव्यक्तिः, ततश्च त्रैकाल्यव्यक्तेरनित्या बुद्धिरित्येत-  
स्मिद्धम् । प्रमाणमिद्धं चेद् शास्त्रेऽप्युक्तमिन्द्रियार्थसन्निकर्षोपपन्नम्, युगपज्  
ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गमित्येवमादि तस्मात्संशयप्रकिथानुपपत्तिरिति ।

दृष्टिप्रवादोपालम्भार्थं तु प्रकरणम् । एवं हि पश्यन्तः प्रवदन्ति साङ्ख्यैः पुरु-  
षस्यान्तःकरणभूता नित्या बुद्धिरिति ।

साधनं च प्रचक्षते—

विषयप्रत्यभिज्ञानात् ॥ २ ॥

किं पुनरिदं प्रत्यभिज्ञानम् ? यं पूर्वमज्ञामिषमर्थं तमिमं जानामीति ज्ञानयोः

सम्बन्धः । इस कारण उक्त त्रिकाल में ज्ञान के होने के कारण बुद्धि अनित्य है यह सिद्ध होता है  
इत विषय को न्यायशास्त्र ने भी प्रमाण से सिद्ध किया है, क्योंकि इन्द्रिय एवं पदार्थों के संनिकर्ष  
से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं—तथा 'एक काल में अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति न होना  
मन का साधक लिङ्ग है' इत्यादि सूत्रों से भी बुद्धि अनित्य है यह निश्चि है, अतः बुद्धि नित्य है  
अथवा अनित्य है यह संशय का प्रकार नहीं हो सकता । यह बुद्धि के अनित्यता का प्रकरण केवल  
सांख्यमत से माने हुए यह तत्त्व रूप अन्तःकरण बुद्धि का खण्डन करने के लिये कहा उठाया  
गया है । ( अर्थात् बुद्धि के नित्य अथवा अनित्य होने का विचार यहां प्रधान विषय नहीं है किन्तु  
इनके द्वारा वृत्ति से भिन्न सांख्यों का अभिमत बुद्धि तत्त्व का खण्डन किया जाता है । सामान्य  
रूप से बुद्धि पदार्थ के नित्यानित्य विचार से ) । क्योंकि यदि सांख्यों का अभिमत बुद्धि तत्त्व से  
उत्पन्न होने वाली उसकी वृत्तियों से भिन्न यह तत्त्व अन्तःकरण हो सकेगा, तो नित्यता के साधन  
प्रतिनियमान ( स्मरण ) आदि बुद्धि के नित्यता के साधक नहीं हो सकेंगे, इस कारण उसकी वृत्तियों  
को ही बुद्धि मानना युक्त होगा, जिससे इन वृत्तियों से भिन्न बुद्धि तत्त्व सिद्ध न हो सकेगा । 'बुद्धि,  
उपलब्धि, ज्ञान ये सब भिन्न पदार्थ नहीं हैं' ( १.१.२५ ) ऐसा बुद्धि का लक्षण कह चुके हैं ।  
जिसे इस विचार को लक्षण में हो संगति होती है, नहीं तो प्रधान रूप से बुद्धि का नित्यानित्य  
विचार लक्षण में संगत न होगा ।

( इसी आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—सांख्य मतानुसार विद्वान् ऐसी दृष्टि रखने  
हुए ऐसा कहते हैं कि—'आत्मा का अन्तःकरण रूप बुद्धि तत्त्व नित्य है' । और इसमें साधक  
( हेतु ) भी देते हैं—

पदपदार्थ—विषय प्रत्यभिज्ञानात् = विषय की प्रत्यभिज्ञा होने के कारण ॥ २ ॥

भावार्थ 'जिस विषय को मैंने पूर्वकाल में जाना था उसी को इस समय भी मैं जानता हूँ'  
इस प्रकार दोनों ( पूर्व और सांप्रत ) ज्ञानों का एक ही विषय में प्रतिस्पर्धन करना प्रत्यभिज्ञान  
कहा जाता है वह बिना बुद्धि तत्त्व के स्थिर (नित्य) मानने के नहीं हो सकता, क्योंकि जाना ( बुद्धि )  
ज्ञान मानने से उनकी उत्पत्ति तथा नाश होने के कारण उपरोक्त प्रत्यभिज्ञा नहीं बन सकेगी,  
कारण यह कि दूसरे के जाने हुए विषय की दूसरे को प्रत्यभिज्ञा नहीं होगी इस कारण बुद्धितत्त्व  
नित्य है ॥ २ ॥

( इसी अशय से भाष्यकार सूत्र की पूर्वपक्षों के मत से व्याख्या करने हुए प्रश्न करते हैं  
कि )—यह सूत्र में कहा हुआ प्रत्यभिज्ञान क्या है ? ( उत्तर )—पूर्वकाल में मैंने जिस पदार्थ को  
जाना था उसी पदार्थ को सांप्रत काल में मैं जानता हूँ, इस प्रकार पूर्व और उत्तर दोनों जनों के

समानेऽर्थे प्रतिसन्धिज्ञानं प्रत्यभिज्ञानमेतच्चान्वस्थिताया बुद्धेरुपपन्नम् । नानात्वे तु बुद्धिभेदेऽप्युपपन्नविषयः प्रत्यभिज्ञानानुपपत्तिः नान्यज्ञातमन्यः प्रत्यभिज्ञानातीति ॥ २ ॥

साध्यसमत्वादहेतुः ॥ ३ ॥

यथा खलु नित्यत्वं बुद्धेः साध्यमेवं प्रत्यभिज्ञानमपीति । किं कारणम् ? चेतनधर्मस्य कारणेऽनुपपत्तिः । पुनरधर्मः स्वत्वयं ज्ञानं दर्शनमुपलब्धिर्बोधः

समान पदार्थ विषय में प्रतिसंधि ( जोड़ ) ज्ञान को प्रत्यभिज्ञान ( पहिचान ) कहते हैं । जो यह प्रत्यभिज्ञान बुद्धि के स्थिर ( नित्य ) होने से हो सकता है । बुद्धि ( ज्ञान ) को अनेक मानने से उत्पन्न होकर नष्ट होने वाले बुद्धिपक्ष में उपरोक्त प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकेगा, क्योंकि दूसरी ( पूर्व बुद्धि के ) जाने हुए पदार्थ का दूसरी बुद्धि को प्रत्यभिज्ञान नहीं होता । इस सूत्र में विषय प्रत्यभिज्ञान रूप हेतु से साध्यमत से पूर्वपक्ष ने बुद्धि को नित्य सिद्ध किया है, क्योंकि वृत्ति ( व्यापार ) वाला विषय को पहिचानता हुआ अपने को भी जानता है, चेतन आत्मा वृत्तिमान् नहीं है, क्योंकि वह कूटस्थर निर्विकार ) होने से नित्य है नहीं तो पूर्वापर अवस्था का गमन होने के कारण वह नित्य न हो सकेगा इस कारण परिणाम नित्य बुद्धि, उत्पत्ति तथा विनाश वाली वृत्ति ( व्यापार ) से युक्त हो सकती है, अतः बुद्धिनित्य नित्य है यह सिद्ध होता है । २ ॥

उपरोक्त सूत्र के पूर्वपक्षों के मत का खण्डन करने हुए सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—साधन योग्य होने के समान होने के कारण, अहेतुः = पूर्वपक्षों का हेतु ( दुष्ट हेतु है ) ॥ ३ ॥

भावार्थ—जिस प्रकार बुद्धि में नित्यता सिद्ध करता है उसी प्रकार प्रत्यभिज्ञान में साध्य है, क्योंकि चेतन का धर्म जड़ करण में हो नहीं सकता दर्शन, ज्ञान निश्चय आदि चेतन के धर्म हैं चेतन ही पूर्वकाल में जाने हुए पदार्थ का प्रत्यभिज्ञान करता है ( पहिचानता है ) अतः उसमें नित्यता मानना समत है । यदि कारणबुद्धि को चेतन मानें तो चेतन का स्वरूप कहना पड़ेगा, क्योंकि बिना स्वरूप के उस दूसरे करण से भिन्न आत्मा का ज्ञान नहीं हो सकता । अर्थात् बुद्धिरूप अन्तःकरण का ज्ञान धर्म है, ऐसा मानें तो चेतन का स्वरूप तथा उसका धर्म क्या है और बुद्धि वर्तमान ज्ञान ने यह चेतन क्या करता है यह पूर्वपक्षों को कहना होगा ( अर्थात् पूर्वपक्षों मत में जानी हुई जो बुद्धि की वृत्ति है वह वृत्तिवाली बुद्धि से भिन्न होने के कारण उन वृत्तियों के अनित्य होने पर भी वृत्ति का आधार कूटस्थता ( निर्विकारता ) में रहित नहीं हो सकता, ऐसा होने से प्रत्यभिज्ञान से प्रत्यभिज्ञान का आधार आत्मा ही नित्य होगा, न कि बुद्धि नामक भ्रम करण, क्योंकि उसका प्रत्यभिज्ञान में प्रकाश नहीं होता ) । ३ ॥

( इसी आशय से साध्यकार व्याख्या करते हैं कि ) जिस प्रकार बुद्धि में नित्यता सिद्ध करना है उसी प्रकार उसमें प्रत्यभिज्ञान भी सिद्ध करना है । ( प्रश्न )— किस कारण ? ( उत्तर )— चेतन का धर्म जड़ रूप बुद्धिकरण में हो नहीं सकता । यह पुरुष ( आत्मा ) का निश्चय में धर्म है ज्ञान, दर्शन, उपलब्धि, प्रत्यय, निश्चय इत्यादि । चेतन ही पूर्वकाल में जाने हुए पदार्थ को पहिचानता है । इस कारण से उसको नित्य मानना युक्त है इसलिये यदि जड़ बुद्धि व्यकरण को चेतन माना जाय तो पूर्वपक्षों को अपने मत में चेतन का क्या स्वरूप है यह कहना होगा । क्योंकि बिना उसके स्वरूप कहे दूसरा आत्मा है यह नहीं जाना जा सकता यदि पूर्वपक्षों ज्ञान गुण को जड़ बुद्धि रूप अन्तःकरण में मानें तो अब जड़ से उसमें भिन्न चेतन का क्या स्वरूप है,



प्रत्ययोऽप्यवसाय इति । चेतनो हि पूर्वज्ञातमर्थं प्रत्यभिजानाति तस्यैतस्माद्धे-  
तो नित्यत्वं युक्तमिति । करणचेतन्याभ्युपगमे तु चेतनस्वरूपं वचनीयं नानिर्दिष्ट-  
स्वरूपमात्मान्तरं भव्यमस्तीति प्रतिपत्तम् । ज्ञान चेद् बुद्धेरन्तःकरणस्याभ्युपग-  
म्यते चेतनस्येदानीं किं स्वरूपं को धर्मः किं तद्वम् ? ज्ञानेन च बुद्धौ वर्तमा-  
नेनायं चेतनः किं करोतीति ?

चेतयते इति चेत् ? न ज्ञानादर्थान्तरवचनम् । पुरुषश्चेतयते बुद्धिर्जानातीति  
नेह ज्ञानादर्थान्तरमुच्यते, चेतयते जानीते बुध्यते पश्यति उपपन्नभते इत्येकाऽ-  
यमर्थ इति । बुद्धिर्जापयतीति चेत् ? अद्धा जानीते पुरुषो बुद्धिर्जापयतीति  
सत्यमेतत् । एवं चाभ्युपगमे ज्ञानं पुरुषस्येति सिद्धं भवति न बुद्धेरन्तःकर-  
णस्येति ।

क्या धर्म है, क्या उसका तत्त्व है । और बुद्धि में वर्तमान ज्ञान से यह इससे भिन्न चेतन क्या  
करता है । यदि “चेतना को सिद्ध करता है” ऐसा पूर्वपक्षों कहे तो यह चेतना ज्ञान से कोई भिन्न  
पदार्थ नहीं है, आत्मा चेतना है, बुद्धि जानती है ऐसा यह ज्ञान से [कोई दूसरा पदार्थ नहीं  
कहा जाता क्योंकि चेतना है, जानता है, बोध होता है, देखता है, प्राप्त करता है, यह संपूर्ण  
एक ही पदार्थ है, इस कारण । यदि पूर्वपक्षों कहे कि “बुद्धि ज्ञान कराती है ( जानाता है )” तो  
अहं (सत्य) है, कि पुरुष ( आत्मा ) जानता है और बुद्धि ज्ञान कराती है ( जानाता है ) यह  
पूर्वपक्ष का कहना सत्य है किन्तु इस प्रकार मानने से तो ज्ञान आत्मा हों का गुण है यह सिद्ध  
होता है, न कि जबबुद्धि रूप अन्तःकरण का धर्म है यह सिद्ध होता है । ( अर्थात् अपने में वर्तमान  
ज्ञान करनेवाला जानता है, ऐसा कहा जाता है, और दूसरे में वर्तमान ज्ञान को करनेवाला ज्ञापक  
कहाता है, जिससे ज्ञान ( जानना ) तथा ज्ञापन ( जानाना ) इन दोनों के भिन्न होने के कारण  
बुद्धि में ज्ञानधर्म नहीं है यही सिद्ध होता है । ( इस प्रकार बुद्धि में ज्ञानधर्म का खण्डन करने,  
तथा आत्मा में ज्ञानधर्म सिद्ध करने के पश्चात् आत्मा के भेद से चेतना ज्ञान इत्यादि किया भी  
भिन्न-भिन्न है ऐसे पूर्वपक्षों के पक्ष की शका कर खण्डन करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि—  
प्रत्येक आत्मा के लिये दूसरे शब्दों की व्यवस्था होने की प्रतिष्ठा यदि पूर्वपक्षों करे तो एक के  
निषेध का कारण पूर्वपक्षों को कहना होगा ) अर्थात् जो पूर्वपक्षी ऐसी प्रतिष्ठा करे कि—“कोई जानता  
है, कोई जानता है, कोई उपलब्धि करता है, कोई देखता है” इस प्रकार ये भिन्न-भिन्न  
आत्मा है—“चेतन, जाननेवाला, उपलब्धि करनेवाला, देखनेवाला, नकि ये संपूर्ण एक आत्मा के  
धर्म हैं” तो इस निषेध में क्या कारण है । यदि पूर्वपक्षों यह निषेध का कारण दे कि—“यहाँ अर्थ  
का भेद नहीं है”—तो यह सम न है । अर्थात् चेतना है, जानता है, ये सब एक ही अर्थ हैं—जिससे  
एक ही जाननेवाले “ज्ञाता आत्मा के साथ उपलब्ध सम्बन्ध होने की व्यवस्था युक्त नहीं है” । ऐसा  
यदि तुम पूर्वपक्षी मानने हो तो यह आत्मा चेतना है, बुद्धि जानती है इन प्रयोगों में भी अर्थ का भेद  
नहीं है, जिससे दो चेतन प्राप्त होते हैं उनमें एक का चेतन होना ही सिद्ध होगा नकि दोनों का ।  
( अर्थात् “चेतमने बुध्यते” इत्यादि शब्दों का एक ही अर्थ होने के कारण एक ही ज्ञाता आत्मा के  
साथ इन सब का सम्बन्ध है यह संगत नहीं हो सकता । “ऐसा यदि पूर्वपक्षी का भाष्य हो तो  
वही अर्थ का भिन्न न होना इसी के पक्ष में संगत नहीं हो होगा, क्योंकि बुद्धि जानती है, आत्मा  
जानाता है, इन दोनों वाक्यों में ज्ञान और चेतना के एक ही पदार्थ होने से इन दोनों का सम्बन्ध

प्रतिपुरुषं च शब्दान्तरव्यवस्थाप्रतिज्ञाने प्रतिषेधहेतुवचनम् । यश्च प्रतिज्ञानीने कश्चित्पुरुषश्चेतयते कश्चिद् बुध्यते कश्चिदुपलभते कश्चित्पश्यतीति पुरुषान्तराणि खल्विमानि चेतनो बाह्योपलब्धा द्रष्टेति नैकस्यैते धर्मा इति अत्र कः प्रतिषेधहेतुरिति ?

अर्थस्याभेद इति चेत् ? समानम् । अभिन्नार्था एते शब्दा इति तत्र व्यवस्थानुपपत्तिरित्येवं ज्ञेयमन्वसे ? समानं भवति पुरुषश्चेतयते बुद्धिर्ज्ञानीने इत्यत्राप्यर्थो न भिद्यते तत्रोभयोश्चेतनत्वादन्वतरलोप इति । यदि पुनर्बुध्यतेऽनयेति बोधनं बुद्धिर्मेन एवोच्यते तच्च नित्यम् अस्त्वेतदेवं, न तु मनसो विषयप्रत्यभिज्ञानाप्रित्यत्वम् । दृष्टं हि करणभेदे ज्ञातुरेकत्वात् प्रत्यभिज्ञानं 'सम्बद्ध्यत्येतरेण प्रत्यभिज्ञानान्' इति चक्षुर्वत्, प्रदीपवच्च प्रदीपान्तरदृष्टस्य प्रदीपान्तरेण प्रत्यभिज्ञानमिति । तस्माज् ज्ञातुरयं नित्यत्वे हेतुरिति ॥ ३ ॥

यच्च मन्यते बुद्धेरवस्थिताया यथाविषयं वृत्तयो ज्ञानानि निश्चरन्ति वृत्तिश्च युनिमसो नान्येति तच्च—

बुद्धि और आत्मा इन दोनों चेतनों में नहीं किया जा सकता, क्योंकि एक ही में सम्बन्ध मानना कायव से संगत होता है । ( किन्तु प्राचीन तात्त्विकों को पुस्तकों में 'अर्थस्यभेदः' ऐसा पाठ लिया है और वही भावचन्द्रकार रघुत्तम को समत है । जिससे चेताना है इत्यादि जो पर्याय शब्द नहीं हैं अर्थ भिन्न-भिन्न हैं ऐसा पूर्वपक्ष का आशय है और अर्थभेद न मानकर 'समानं' इत्यादि वृत्त है क्योंकि "बुद्धिर्मनीषा विषया धीः प्रज्ञा ज्ञेयधीमतिः । प्रज्ञोपलब्धिश्चित्संविप्रतिप-  
ज्ज्ञसिचेतनाः ॥" इस अमरकोष से इनमें अर्थ भिन्न नहीं है ऐसा सिद्ध होता है । ) ( बुद्धि कर्ता नहीं है किन्तु करण है इस आशय से पूर्वपक्ष को शंका देखाकर खण्डन करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—यदि बुद्धि इस पद से 'बुध्यतेऽनया' जिससे जाना जाता है, इस व्युत्पत्ति के मत से बोधन करने वाली बुद्धि, मन ही को कहते हैं, और वह मन नित्य है—तो यह ठीक है किन्तु वह मन विषय की प्रत्यभिज्ञा के कारण नित्य नहीं होगा । और कारण का भेद होने पर जो ज्ञाता आत्मा के एक होने के कारण प्रत्यभिज्ञान देखने में आता है 'सम्बद्ध्यत्येतरेण प्रत्य-  
भिज्ञानान्' बाई बाई से देखे हुए का दाहिनी बाई से प्रत्यभिज्ञान ( पश्चिन्न ) होता है, चक्षुर्इन्द्रिय के समान तथा दूसरे दीपक से देखे हुए का उससे भिन्न दूसरे दीपक से प्रत्यभिज्ञा न होने के समान । तस्मात् यह ज्ञाता आत्मा के नित्य होने में कारण है अतः आत्मा नित्य है यह सिद्ध होता है ॥ ३ ॥

( बुद्धि के कारण होने पर भी ज्ञानावयव का विरोध नहीं हो सकता । इस आशय के पूर्वपक्षों के आक्षेप का खण्डन करने का सिद्धान्तसूत्र का अवसरण देते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षिमता का अनुवाद करते हैं कि )—और जो पूर्वपक्षों ऐसा मानता है कि "स्थिर बुद्धि को अपने विषयों की अनुसार ज्ञानरूप वृत्ति निकलती है, और वह वृत्ति वृत्ति का आधार बुद्धि से भिन्न नहीं है" अर्थात् जिस प्रकार कुलाक ( कौहार ) बट का कर्ता है, और दण्ड भी कर्ता अर्थात् वृत्ति का आधार है, उसी प्रकार बुद्धि ( मन ) रूप करण भी ज्ञान का कर्ता ( ज्ञान का आधार ) भी हो आशय ऐसा पूर्वपक्षों माने" तो वह भी—

### न, युगपदग्रहणात् ॥ ४ ॥

वृत्तिवृत्तिमतोरनन्यत्वे वृत्तिमतोऽवस्थानाद् वृत्तीनामवस्थानमिति यानी-  
मानि विषयग्रहणानि तान्यवृत्तिप्रवृत्ति इति युगपद् विषयाणां ग्रहणं प्रसज्यत  
इति ॥ ४ ॥

### अप्रत्यभिज्ञाने च विनाशप्रसङ्गः ॥ ५ ॥

अतीते च प्रत्यभिज्ञाने वृत्तिमानप्यनीत इत्यन्तःकरणस्य विनाशः प्रसज्यते  
विपर्यये च नानात्वमिति । ५ ॥

अविभु चैकं मनः पर्यायेणेन्द्रियैः संयुज्यत इति—

पदपदार्थ—न = नहीं हो सकता, युगपदग्रहणात् = एक काल में अनेक विषयों का ज्ञान न होने के कारण ॥ ४ ॥

आध्याय—वृत्ति तथा वृत्ति के आधार का अभेद होने के कारण नियम बुद्धिरूप वृत्ति के आधार के स्थिर होने से वृत्तियों ( ज्ञानों ) का भी स्थिर होने के कारण जो विषयों का क्रम से ज्ञान होना है वह न हो सकेगा, क्योंकि वह सम्पूर्ण विषयों का ज्ञान स्थिर है, अतः एक ही समय विषयों का ज्ञान होने लगेगा ( अर्थात् वृत्ति के आधार बुद्धि के स्थिर होने से वृत्ति ( ज्ञान ) भी स्थिर ( नित्य ) हो जायेगी ॥ ४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—वृत्ति तथा वृत्ति के आधार के अभेद मानने पर वृत्ति के आधार बुद्धि के स्थिर होने से वृत्ति ( ज्ञानों ) का भी स्थिर मानना होगा और ऐसा होने से जो थोड़े विषयों के ज्ञान होते हैं वे स्थिर होंगे, इस कारण एककाल में अनेक विषयों के ज्ञान होने की आपत्ति आ जायेगी ॥ ४ ॥

तथा वृत्ति और उसके आधार का अभेद मानने पर यह भी दोष होगा कि—

पदपदार्थ—अप्रत्यभिज्ञान च = प्रत्यभिज्ञान के नष्ट होने पर, विनाशप्रसङ्गः = प्रत्यभिज्ञान नष्ट होने पर मन का नाश होने की आपत्ति आ जायेगी । ५ ।

आध्याय—प्रत्यभिज्ञान सामक ज्ञान ( कर्ता ) के अतीत ( नष्ट ) होने पर, उसके आधार वृत्तिमान् के भी नष्ट होने के कारण अन्तःकरण मन ( बुद्धि ) का भी नाश होने की आपत्ति आ जायेगी, और इसके विपरीत वृत्तिनाश होने पर भी उसके आधार का नाश न मानें तो उन दोनों वृत्ति और वृत्तिमान् का भेद मानना पड़ेगा, अर्थात् वृत्तियों के नष्ट होने पर वृत्तिमान् का भी नाश हो जायेगा ॥ ५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—प्रत्यभिज्ञान के अतीत होने पर वृत्ति का आधार भी अतीत ( नष्ट ) होगा, जिससे बुद्धि ( मन ) रूप अन्तःकरण का भी नाश होने की आपत्ति आ जायेगी । और वृत्ति ( ज्ञान ) के नष्ट होने पर भी अन्तःकरण का नाश न मानें तो वृत्ति तथा वृत्ति के आधार का भेद है यह मानना होगा अतः पूर्वपक्षों मत युक्त नहीं है ॥ ५ ॥

( इस प्रकार सांख्य पूर्वपक्षी मत का खण्डन कर नैयायिक सिद्धान्त से सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अव्यापक एक मन क्रम से ( व्यापक दत्त ) बाह्येन्द्रियों के साथ संशुक्त होता है इस कारण—

**क्रमवृत्तित्वादयुगपद् ग्रहणम् ॥ ६ ॥**

इन्द्रियार्थानाम्, वृत्तिवृत्तिमतोर्नानात्वमिति । एकत्वे च प्रादुर्भावतिरोभावयोरभाव इति ॥ ६ ॥

**अप्रत्यभिज्ञानं च विषयान्तरव्यासङ्गात् ॥ ७ ॥**

अप्रत्यभिज्ञानमनुपलब्धिः अनुपलब्धिश्च कस्य चिदर्थस्य विषयान्तरव्यासक्ते मनस्युपपद्यते वृत्तिवृत्तिमतोर्नानात्वादेकत्वे हि अनर्थको व्यासङ्ग इति ॥ विभुत्वे चान्तःकरणस्य पर्यायेणोन्द्रियैः संयोगः—

**न, गत्यभावात् ॥ ८ ॥**

**पदपदार्थः—**क्रमवृत्तिश्चात् = कालभेद से व्यापार होने के कारण, अयुगपद्ग्रहणम् = एक काल में इन्द्रिय के विषयों का ज्ञान नहीं होता ॥ ६ ॥

**भावार्थः—**अणुपरिमाण बाल्य मन क्रम से बाह्येन्द्रियों के साथ संयुक्त होता है इस कारण बाह्येन्द्रिय के विषयों का ज्ञान एक काल में नहीं हो तो, इसी कारण वृत्ति तथा वृत्ति के आधार भिन्न है यह सिद्ध होता है, एक मानने से प्रादुर्भाव तथा तिरोभाव न हो सकेगा । ६ ।

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हुए सूत्र के 'अयुगपद्ग्रहणम्' इस पद के भाष्य में सम्बन्ध देखाते हैं कि—अणुपरिमाण मन का क्रम से बाह्येन्द्रियों के साथ ( वृत्ति ) सम्बन्ध होने के कारण बाह्येन्द्रियों के विषयों का एक काल में अनेक ज्ञान नहीं होना, अतः वृत्ति और वृत्तिमान् भिन्न हैं, यदि एक हों तो प्रादुर्भाव और तिरोभाव न होगा । ( कर्णान् न्याय मत में इन्द्रिय के संभिकर्ष रूप व्यापार भिन्न-भिन्न ही हैं और सांख्यमत से एक होने से जन्म और विनाश बाली बुद्धि अनित्य हो जायगी ) ॥ ६ ॥

( स्वमत में अप्रत्यभिज्ञा तथा अप्रत्यभिज्ञा दोनों को सिद्ध करते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थः—**अप्रत्यभिज्ञानं च = और अप्रत्यभिज्ञा का अभाव भी होगा, विषयान्तरव्यासङ्गात् = दूसरे विषय में चित्त के आसक्त होने से ॥ ७ ॥

**भावार्थः—**यावत्तत्त्व में वृत्ति और वृत्तिमान के भिन्न होने के कारण दूसरे विषय में मन के आसक्त होने पर किसी अर्थ का ज्ञान न होना हो सकता है, एक मानने के पक्ष में व्यासङ्ग अर्थ हो जायगा ॥ ७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र के अप्रत्यभिज्ञान शब्द का अर्थ है अनुपलब्धि ( न जानना ), दूसरे किसी विषय में मन के आसक्त होने पर दूसरे किसी पदार्थ का ज्ञान न होना, वृत्ति और वृत्तिमान् के भेद पक्ष में हो सकता है, एक मानने के पक्ष में व्यासङ्ग अर्थ हो जायगा ॥ ७ ॥

( अन्तःकरण बुद्धि मन को विभु ( व्यापक ) मानने के पक्ष में क्रम से संयोग तथा विभाग विना क्रम के अनेक ज्ञान भी हो सकेंगे इस आशय से पूर्वपक्षिमत से अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—बुद्धि अन्तःकरण का विभु ( व्यापक ) मानकर क्रम से बाह्येन्द्रियों के साथ संयोग होगा—

**पदपदार्थः—**न = नहीं हो सकता, गत्यभावात् = व्यापक में गति के न होने से ॥ ८ ॥

**भावार्थः—**मनरूप अन्तःकरण से व्यापक होने के कारण बाह्येन्द्रिय प्राप्त हो जाते हैं, अतः प्राप्ति के किये गति किया बुद्धि में नहीं हो सकती जिससे उसने क्रमसे व्यापार न होने के कारण ज्ञानों का एक काल में न होना न बन सकेगा ॥ ८ ॥



प्राप्तानीन्द्रियाण्यन्तःकरणेनेति प्राप्त्यर्थस्य गमनस्थाभावः । तत्र क्रमवृत्ति-  
त्वाभावादयुगपद् ग्रहणानुपपत्तिरिति । गत्यभावाच्च प्रतिषिद्धं विभुनोऽन्तःकर-  
णस्यायुगपद्ग्रहणं न लिङ्गान्तरेणानुमीयते इति । यथा चक्षुषो गतिः प्रतिषिद्धा  
सन्निकृष्टविप्रकृतयोस्तुल्यकालग्रहणात्पाणिचन्द्रमसोर्व्यवधानेन प्रतीघाते सानु-  
मीयत इति सोऽयं नान्तःकरणे विवादो न तस्य नित्यत्वे । सिद्धं हि मनोऽन्तः-  
करण नित्य चेति । क तर्हि विवादः ? तस्य विभुत्वे, तच्च प्रमाणतोऽनुपलब्धेः  
प्रतिषिद्धमिति । एकस्मान्तःकरणं नाना चैता ज्ञानात्मिका वृत्तयः, चक्षुर्विज्ञानं  
घ्राणविज्ञानं रूपविज्ञानं गन्धविज्ञानम् । एतच्च वृत्तिवृत्तिमतोरकत्वेऽनुपपन्नमिति ।  
पुरुषो जानीते नान्तःकरणमिति । एतेन विषयान्तरव्यासङ्गः प्रत्युक्तः । विषया-  
न्तरग्रहणलक्षणे विषयान्तरव्यासङ्गः पुरुषस्य नान्तःकरणस्येति, केन चिदि-  
न्द्रियेण सन्निधिः केन चिदसन्निधिरित्ययं तु व्यासङ्गोऽनुज्ञायते मनस इति ॥८॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—मनरूप अन्तःकरण व्यापक होने के  
कारण उससे सम्पूर्ण बाह्यइन्द्रियों के साथ संबन्ध रूप प्राप्ति वर्तमान ही है, इस कारण इन्द्रियों से  
संबन्ध होने के लिये उस मन में गति नहीं हो सकती । अतः उस मन में क्रम से व्यापार न  
होने के कारण एक काल में अनेक ज्ञानों का न होना न इन सबके । और गति के न होने से  
व्यापक मनरूप अन्तःकरण एक काल में अनेक ज्ञान होने का साधक होता है यह स्पष्टित हो जाता  
है, जो इस एक काल में अनेक ज्ञानों का न होना दूसरे किसी साधक हेतु से अनुमान द्वारा सिद्ध  
नहीं हो सकता । जिस प्रकार चक्षुइन्द्रिय की गति का निषेध करने पर समीप तथा दूर के विषयों  
का समान ( एक ) ही काल में ज्ञान होने से, तथा हस्त से चन्द्रमा के व्यवधान होने पर चक्षु की  
गति की रुकावट होने के कारण चक्षुइन्द्रिय किरण द्वारा 'गति' किया हुआ है यह अनुमान से सिद्ध  
होता है । ( मन नित्य तथा करण है, इस विषय में नैयायिकों का विवाद नहीं है इस आशय से  
भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—बहूयः मन के अन्तःकरण होने तथा नित्य होने में कोई विवाद  
नहीं है, क्योंकि मन अन्तःकरण तथा नित्य है वह सिद्ध हो चुका है । ( प्रश्न )—तो किस विषय  
में विवाद है ? ( उत्तर )—उस मन के व्यापक होने में और उस मन की व्यापकता उपरोक्त  
प्रकार से प्रमाण द्वारा व्यापकता का ज्ञान होने के कारण स्पष्ट बन कर चुके हैं । ( वृत्ति तथा  
वृत्तिमान के अभेद में दूसरी वास्तविकता देखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यह अन्तःकरण  
एक है और वह उसकी ज्ञानरूप वृत्ति नामा प्रकार की है—जैसे चक्षुष ज्ञान, घ्राणइन्द्रिय से ज्ञान,  
रूप का ज्ञान, गन्ध का ज्ञान इत्यादि यह वृत्ति और वृत्तिमान की एकता में नहीं हो सकता  
( अर्थात् एक और अनेक ये दोनों विषय भेद होने से उनको एकता नहीं हो सकती ) ( इस  
प्रकार पूर्वप्रक्षिप्त का स्पष्ट बन कर नैयायिक मत का स्पष्टीकरण करते हुए भाष्यकार आगे कहते  
हैं कि )—आत्मा ही जानता है, अन्तःकरण नहीं जानता । ( जो सांख्य मत से यह कहा गया  
था कि "अन्तःकरण की दूसरे विषय में वास्तविक होने पर चक्षु आदि इन्द्रियों से सम्बन्ध रहते भी  
विषय का ज्ञान नहीं होता, इस कारण अन्तःकरण का व्यापार है ज्ञान" ( उसका स्पष्ट बन देखाते  
हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—"पुरुष (आत्मा) जानता है अन्तःकरण नहीं" इस हेतु से अन्तःकरण  
का विषयान्तर में वास्तविक होना भी । स्पष्टित हो गया, क्योंकि जो जानता है वही दूसरे विषय में

एकमन्तःकरण नाना वृत्तय इति सत्यभेदवृत्तेरिदमुच्यते—

स्फटिकान्यत्वाभिमानवत्तदन्यत्वाभिमानः ॥ ९ ॥

तस्यां वृत्तीं नानान्वाभिमानो यथा द्रव्यान्तरोपहिते स्फटिके अन्यत्वाभिमानो सीतो लोहित इति एवं विषयान्तरोपधानादिति ।

आशङ्क होता है, अन्तःकरण को जानना नहीं किन्तु आत्मा ही जानता है, इस कारण दूसरे विषयों में आशङ्कित होना यह आत्मा ही को होगा, नकि अन्तःकरण को इन्द्रियों के साथ संयोग रूप तथा असंयोग जो इस प्रकार अन्तःकरण का व्यासंग होता है उसका हम निषेध नहीं करते । ॥ ८ ॥

( ८ वृत्ति तथा वृत्तिमान् का अभेद मानने पर—'अन्तःकरण एक है उसकी वृत्तियों माना प्रकार है'—यह जो कहा जाता है—उसमें यद्यपि वृत्ति नाना प्रतीत होती हैं तथापि यह माय है, क्योंकि एक अन्तःकरण से भेद न रखने वाली वृत्ति नाना प्रकार की नहीं हो सकती इस कारण जिस प्रकार एक ही भेद स्फटिकमणि तमाल, जपा ( ओखल ) आदि नील तथा रक्त पुष्पों के समीप होने पर उपाधि से भिन्न भिन्न प्रतीत होता है, इसी प्रकार स्वच्छ अन्तःकरण भी इन्द्रिय नाली द्वारा उन-उन विषयों में सम्बन्ध होने से औपाधिक भेद से नाना प्रकार का है । इस आशय से पूर्वपक्षिमत के सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अन्तःकरण एक ही है उसकी वृत्तियों नाना प्रकार की होती हैं, इसलिये वृत्तियों को वृत्तिमान् से भेद न होने के कारण यह पूर्वपक्षिमत से सूत्र में कहा जाता है—

पदपर्याय—स्फटिकान्यत्वाभिमानवत् = स्फटिकमणि के भेद के अभिमान के समान, तदन्यत्वाभिमानः = वृत्तियों में अनेक प्रकार होने का अभिमान ( भ्रम ) होता है । ९

भाषार्थ—जिस प्रकार लाल, पीले, नीले पुष्पों के समीप होने पर एक ही भेद, स्फटिकमणि में लाल, पीला, नीला स्फटिकमणि है, इत्यादि भ्रम होता है, इसी प्रकार एक ही अन्तःकरण की वृत्ति में नाना है ऐसा भ्रम होता है वस्तुतः यह एक ही है ॥ ९ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षी के सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—उस एक ही अन्तःकरण की वृत्ति में नाना होने का अभिमान होता है, जिस प्रकार लाल, पीले आदि पुष्प रूप दूसरे द्रव्य के उपाधि से शुक्ल ( समीप रहने वाले ) स्फटिकमणि में एक ही द्रव्य में भेद होने का अभिमान होता है—कि यह स्फटिक नील है, रक्त है इत्यादि इसी प्रकार दूसरे विषयों के उपाधि ( सम्बन्ध ) से एक ही वृत्ति में नाना होने का अभिमान होता है ( अर्थात् यद्यपि एक ही अन्तःकरण की वृत्तियों नाना प्रकार की प्रतीत होती हैं तथापि यह भ्रम है, क्योंकि एक ही अन्तःकरण से भेद न रखने वाली उसकी वृत्तियों अनेक नहीं हो सकती, इस कारण जिस प्रकार एक ही भेद स्वच्छ स्फटिकमणि तमाल, जपा, आदि नील, रक्त आदि पुष्पों की छाया पड़ने से उस स्फटिकमणि में लाल है, नील है आदि भ्रम से अनेकता औपाधिक है, इसी प्रकार एक ही अन्तःकरण का बाह्येन्द्रियरूप नाली के द्वारा उन-उन विषयों में सम्बन्ध होने के कारण नाना प्रतीत होना भी भ्रम है यह पूर्वपक्ष का आशय है । ( इस पूर्वपक्ष का स्पष्टन करते हुए भाष्यकार स्वतन्त्र उच्चार करते हैं कि )—नहीं ऐसा मानने में कोई हेतु नहीं है, अर्थात् स्फटिकमणि के भेद-ज्ञान के समान वृत्ति ( वृत्तियों ) में नाना प्रकार होने का ज्ञान भ्रमरूप है, मोघ ( अप्रधान ) है, नकि गन्ध-दि-गुणों में भेद-ज्ञान के समान वास्तविक है ऐसा एक पक्ष मानने में कोई विशेष साधक नहीं है, अतः एक पक्ष का हेतु ( साधक ) न होने से यह पूर्वपक्षी का मत असंगत है ।

न हेत्वभावात् । स्फटिकान्यत्वाभिमानवदयं ज्ञानेषु नानात्वाभिमानो गौणो न पुनर्गन्धाग्न्यन्वाभिमानवद्विज्ञे हेतुर्तास्मि हेत्वभावादनुपपन्न इति । यमानो हेत्वभाव इति चेत् ? न ज्ञानानां क्रमेणोपजनापायदर्शनत्वात् । क्रमेण तन्निद्रियार्थेषु ज्ञानान्मुपजायन्ते चापयन्ति चेति दृश्यते । तस्माद् गन्धाद्यन्वयाभिमानवदयं ज्ञानेषु नानात्वाभिमान इति ॥ ६ ॥

इति नवभिः सूत्रैर्बुद्ध्यनित्यताप्रकरणम् ।

‘स्फटिकान्यत्वाभिमानवदि’ त्वेतद्वृत्त्यमाणाः क्षणिकवाद्याः—

( यहाँ पर ‘न हेत्वभावात्’ इस भाष्य का भाष्य चन्द्रकार रघुत्तम ने सिद्धांतमूत्र मानकर व्याख्या की है, किन्तु वृत्तिकार ने इसे सूत्र नहीं माना है ) । ( अर्थात् जो यहाँ स्फटिक का दृष्टान्त दिया है उसमें ऐसा विकल्प हो सकता है कि यह स्फटिक उपाधिभेद से भिन्न है, अथवा नहीं । यदि भिन्न है तो दृष्टान्त नहीं होगा । और यदि भिन्न नहीं है तो माना जाने का अभिमान कैसा होगा । यदि उपाधि के भेद से नाना होने का अभिमान होता है तो उपाधि ही भिन्न है वह कैसे जानते हो ? यदि ज्ञान के भेद से, तो स्वाभाव होगा, क्योंकि प्रत्यक्ष ( ज्ञान ) का वृत्ति पथोप हो है और ज्ञान को अभिन्न मानो तो स्फटिक में नोलादि ज्ञान का भेद संगत न होगा ) । ( आपका (नैयायिक) का मत भी असंगत है इस आशय के सांख्यपूर्वपक्षों के मत से भाष्यकार आगे ज्ञाना दिखाकर खण्डन करने हैं कि )—“सांख्य तथा नैयायिक दोनों के पक्ष में हेतु का न होना समान है” ऐसा पूर्वपक्षों नहीं कह सकता, क्योंकि ज्ञानों की क्रम से उत्पत्ति तथा नाश होता है यह देखने में आता है अर्थात् बाह्यवर्तियों के विषयों में क्रम से ज्ञान उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं यह देखने में आता है । इस कारण गन्धादि विषयों के वास्तविक भेदज्ञान के समान यह ज्ञानों में अनेकता का ज्ञान वास्तविक है यही सिद्ध होता है ॥ ९ ॥

### ( ९ ) क्षणभंगप्रकरण

( इस प्रकार नैयायिकमत से सांख्यपक्ष का खण्डन कर बौद्धों ने जो सांख्य सिद्धान्त पर दोष कहा था उसका खण्डन करने के लिये प्रथम बौद्धमत को दिखाते हुए क्षणभंगप्रकरण को प्रारम्भ करते हैं । सम्पूर्ण न्यायशास्त्र के अर्थों का उपकार करने पर भी प्रधानरूप से आत्मा की सिद्धि करना ही इस प्रकरण का मुख्य प्रयोजन है । क्योंकि स्थिरता मानने से ही ‘दर्शनस्पर्शानाम्पाय-अर्थप्रवृत्तात्’ इत्यादि प्रतिसंधान के कारण बिना बांध के सिद्ध हो सकेंगे । एवं गुण और गुणों का भेद सिद्ध होने पर इच्छादि गुण कहीं आश्रित हैं, कार्य होने से, अथवा गुण होने से इत्यादि भिन्न आत्मा के साधक अनुमान भी सिद्ध हो सकेंगे । किन्तु कुछ विद्वानों ने इस क्षणभंगप्रकरण को प्रथम बुद्ध्यनित्यताप्रकरण का ही अंग मानकर व्याख्या की है । जिसकी इस प्रकरण के अन्तिम सूत्रवर्षे सूत्र के भाष्य का ‘इस प्रकार बुद्धि अनित्य है यह सिद्ध हुआ’ ऐसा आगे आनेवाला ग्रन्थ ही सिद्ध करता है परन्तु वस्तुतः इस क्षणभंगप्रकरण का विषय पक्षत्रय भिन्न ही है । उपरोक्त भाष्यप्रथ के केवल दोनों प्रकरणों के सम्बन्ध को ही दिखाता है ) । ( इसी कारण बौद्धमत से पदार्थमात्र में क्षणिकता सिद्ध करने वाले बौद्धमत से पूर्वपक्ष सूत्र का अवतरण दत्ते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—‘स्फटिकान्यत्वाभिमानवत्’ स्फटिक के भेद के अग्रज्ञान के समान इस सांख्योक्ति को न सिद्ध करनेवाला बौद्ध जो पदार्थमात्र को क्षणविनाशो है ऐसा मानता है, यह कहता है—

स्फटिकेऽप्यपरापरोत्पत्तेः क्षणिकत्वाद्व्यक्तीनामहेतुः ॥ १० ॥

स्फटिकस्याभेदेनावस्थितस्योपधानभेदाभ्यानात्वाभिमान इत्ययमविद्यमान-  
हेतुकः पक्षः । कस्मात् ? स्फटिकेऽप्यपरापरोत्पत्तेः । स्फटिकेऽपि अन्या व्यक्तय  
उत्पद्यन्ते अन्या निकृष्टयन्त इति । कथम् ? क्षणिकत्वाद् व्यक्तीनाम् । क्षणभ्रा-  
न्तीयान्काल क्षणस्थितिकाः क्षणिकाः । कथं पुनर्गम्यते क्षणिका व्यक्तय  
इति ? उपचयापचयप्रबन्धदर्शनाच्छरीरादिषु । पक्तिनिवृत्तस्याहारसस्य शरीरे  
रुधिरादिभाज्योपचयोऽपचयश्च प्रबन्धेन प्रवर्तते उपचयाद् व्यक्तीनामुत्पादः,  
अपचयाद् व्यक्तानिरोधः । एवं च सत्यवयवपरिणामभेदेन वृद्धिः शरीरस्य  
कालान्तरे गृह्यते इति सोऽयं व्यक्तिविशेषधर्मो व्यक्तिमात्रे वेदितव्य इति ॥ १० ॥

पदपदार्थ—स्फटिक अपि = स्फटिक में भी, अपरापरोत्पत्तेः = दूसरे-दूसरे स्फटिक को उत्पत्ति  
होने के कारण, क्षणिकत्वाद् = क्षणविनाशी होने से, व्यक्तीनां = पदार्थों के, अहेतुः = वक्तु हान में  
अमत्व सिद्ध नहीं कर सकता ॥ १० ॥

आवार्थ—काल, मांसे आदि पुष्पकूप उपाधि के भेद से एक ही भेद स्फटिक में अनेकता  
ज्ञान मान से होता है, ऐसा मानने से कोई पूर्वपक्षी साधक हेतु नहीं दे सकता । क्योंकि स्फटिक भी  
क्षण क्षण में मिश्र मिश्र उत्पन्न होता है, क्योंकि संसार की सभी व्यक्तियाँ क्षण क्षण में नष्ट होती हैं ।  
क्योंकि शरीरादिकों में अवयवों की वृद्धि तथा घटना सर्वदा देखने में आता है, अतः उसके समान  
संसार में सभी पदार्थ क्षणिक हैं यह सिद्ध होता है, जिससे बौद्ध सम्पूर्ण पदार्थभाव को सत्य  
( वर्तमान ) होता है वह क्षणिक होता है, जिस प्रकार शरीर, वैसा ही स्फटिक भी है । काल के  
परिपाक से शरीर में स्थूलता तथा ह्रास देखने में आता है जिससे प्रणिष्ठान में उसमें सूक्ष्मरूप  
से मिश्र मिश्र परिणाम होते हैं, यह अनुमान से सिद्ध होता है वह है ग्रन्थ में नाश । यद्यपि  
स्फटिकादिकों में स्थूलता, ह्रास आदि देखने में नहीं आते तथापि शरीर के दृष्टान्त से उसमें भी  
सत्तारूप ही इसे क्षणविनाशता अनुमान से सिद्ध होती है अतः स्फटिक में नाश होने का अम  
नहीं है किन्तु वास्तविक ही स्फटिक भिन्न ही है वह क्षणभंगवाद से सिद्ध होता है ॥ १० ॥

( इस आशय से भाष्यकार बौद्धपूर्वपक्षी के सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—एक ही स्फटिक-  
मणी के नील, रक्त आदि पुष्पों के समीप रहने पर पुष्पकूप उपाधि के भेद से स्फटिक में नाना  
होने का अभिमान होता है यह पूर्वपक्षी सांख्य का पक्ष मानने में कोई साधक हेतु नहीं है ।  
( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर ) दृष्टान्तरूप स्फटिकमणी से भी दूसरे-दूसरे स्फटिकों की उत्पत्ति  
होने के कारण । क्योंकि उस स्फटिकमणी में भी दूसरा-दूसरी आगे की स्फटिकमणीरूप  
व्यक्तियों की उत्पत्ति होती है, और पूर्वस्फटिकमणीरूप व्यक्तियाँ नष्ट होती हैं । ( प्रश्न )—  
किस प्रकार ? ( उत्तर )—व्यक्ति सद्गुणरूप पदार्थों के क्षणिक ( क्षण-क्षण में नाश स्वभाव ) होने के  
कारण । सबसे अल्प ( छोटे ) काल को क्षण कहते हैं—जो क्षणकाल तक ही स्थित ( विद्यमान )  
होते हैं उन्हें क्षणिक कहते हैं । ( प्रश्न )—सम्पूर्ण व्यक्तियों ( पदार्थ ) क्षण-क्षण में नाशस्वभाव हैं,  
यह कैसे जाना जाता है ? ( उत्तर )—शरीरादिकों में वृद्धि, तथा ह्रास के समूहों के दिखने से  
( क्षणिकता जनों जाता है ) । जाठराभि भक्षण से विनाशरूप पाकविशेष से निमित्त  
जाये हुये अन्नपात्रादि रस का शरीर में रक्त, मांस आदि रूप से उपचय ( वृद्धि ) तथा अपचय  
( ह्रास ) के संपूर्ण के वृद्धि होने के कारण । वृद्धि होने से दूसरा शरीर उत्पन्न हुआ, तथा ह्रास



### नियमहेत्वभावाद्यथादर्शनमभ्यनुज्ञा ॥ ११ ॥

सर्वोसु व्यक्तियु उपचयापचयप्रबन्धः शरीरवदिति नायं नियमः कस्मान् ? हेत्वभावात् । नात्र प्रत्यक्षमनुमानं वा प्रतिपादकमस्तीति । तस्माद्यथादर्शनमभ्यनुज्ञा । यत्र यत्रोपचयापचयप्रबन्धो दृश्यते तत्र तत्र व्यक्तीनामपरापरात्पत्तिरुपचयापचयप्रबन्धदर्शनेनाभ्यनुज्ञायते यथा शरीरादिषु । यत्र यत्र न दृश्यते तत्र तत्र प्रत्याख्यायते यथा प्रायप्रभृतिषु । स्फटिकेऽप्युपचयापचयप्रबन्धो न दृश्यते तस्माद्युक्तं स्फटिकेऽप्यपरापरात्पत्तिरिति । यथा चार्कस्य कटुकिक्रा सर्वद्रव्याणां कटुकिमानभापादयेत्तादृगेतदिति ॥ ११ ।

( घटने ) से प्रथम शरीर नष्ट हुआ यह सिद्ध होता है । ऐसा होने से ही शरीर के हाथ-पैर आदि अवयवों के घटने बढ़ने आदि परिमाण के भेद से कालान्तर में शरीर के बढ़ने तथा घटने का ज्ञान होता है । वह वह शरीररूप व्यक्तिविशेष का धर्म संसार के सम्पूर्ण पदार्थों में जानना चाहिये ॥ १० ॥

( सम्पूर्ण पदार्थों में उत्पत्ति तथा नाश क्षण-क्षण में होते हैं इस नियम ( व्याप्ति ) को न मानने वाले सिद्धान्तमत से सूत्रकार उपरोक्त पूर्वपक्षि बौद्धमत का खण्डन करते हैं ) —

पूर्वपक्षार्थ—नियमहेत्वभावात् = पदार्थमात्र उत्पत्ति तथा नाशस्वभाव वाले हैं ऐसा नियम मानने में कोई प्रमाण न होने से, यथादर्शन = जैसा जिस पदार्थ में देखा जाता है वैसा, अभ्यनुज्ञा = स्वीकार किया जाता है । ११ ॥

आमार्थ—संसार का सम्पूर्ण व्यक्तियों ( पदार्थों ) का शरीरादिकों के समान वृद्धि तथा हास का हुआ और होता है, अर्थात् क्षण-क्षण में पदार्थ विनाशस्वभाव हो प्रत्यन्त होते हैं ऐसा मानने में कोई प्रत्यक्ष अथवा अनुमानप्रमाण नहीं है इस कारण शरीर में वृद्धि तथा हास के दिखाने के कारण प्रथम शरीर का नाश तथा द्वितीय शरीर की उत्पत्ति तो मानी जा सकती है, किन्तु जहाँ वृद्धि तथा हास नहीं दीखते ऐसे पत्थर आदि पदार्थों में प्रतिक्षण में उनका नाश और उत्पत्ति नहीं दिखाई पड़ने से क्षणिकता नहीं मानी जा सकती । प्रस्तुत स्फटिक वृष्टान्त में भी घटना-बढ़न नहीं दिखाई पड़ता इस कारण संसार के सम्पूर्ण पदार्थों से क्षणिकता सिद्ध नहीं हो सकती । ११ ।

( इसा आशय से आध्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या में कहते हैं कि )—शरीर के समान सम्पूर्ण संसार के पदार्थों में वृद्धि तथा हास के समूह होते हैं यह नियम नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—प्रमाण न होने से । सम्पूर्ण संसार के पदार्थमात्र क्षण-क्षण में विनाशस्वभाव हो उत्पन्न होते हैं ऐसा मानने में न प्रत्यक्षप्रमाण है न अनुमानप्रमाण । इस कारण जिस पदार्थ में जैसा देखने में आता है वैसा स्वीकार किया जाता है । जिस जिस पदार्थ में वृद्धि तथा हास का समुदाय देखने में आता है, उस-उस पदार्थ में वृद्धि तथा हास के समुदाय के दिखाने से वह-वह पदार्थ क्षण-क्षण में दूसरा उत्पन्न होता है यह उपरोक्त शरीरादिकों के वृष्टान्त से मानना उचित है । और जिस-जिस पदार्थ में वृद्धि तथा हास नहीं दिखाई पड़ते हैं, उन पदार्थों में क्षणिकता का निषेध ही किया जाता है । जिस प्रकार पाषाणादिकों में वृद्धि तथा हास के न दिखाई पड़ने से क्षणिकता का निषेध ही किया जाता है । प्रस्तुत बौद्ध के स्फटिकरूप वृष्टान्त में भी वृद्धि तथा हास का समुदाय देखने में नहीं आता । इस कारण बौद्धपूर्वपक्षी का 'स्फटिकमणि में भी दूसरे-दूसरे स्फटिक की उत्पत्ति होती है, वह कहना असंगत है । यह तो आमवृक्ष के कटुप होने से सम्पूर्ण संसार के वृक्ष कटुप हैं

यश्चाशेषनिरोधेनापूर्वोत्पादं निरन्वयं द्रव्यसन्ताने क्षणिकतां मन्यते तस्यैतन्—

**नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ॥ १२ ॥**

उत्पत्तिकारण तावदुपलभ्यते अवयवोपचयो बलमीकादीनाम्, विनाश-  
कारणञ्चोपलभ्यते घटादीनामवयवविभागः । यस्य त्वनपचितावयवं निरुध्यते  
अनुपचितावयवं चोत्पद्यते तस्याशेषनिरोधे निरन्वये साऽपूर्वोत्पादे न कारण-  
मुभयत्राप्युपलभ्यते इति ॥ १२ ॥

**क्षीरविनाशे कारणनुपलब्धिबद्ध्युत्पत्तिवच्च तदुत्पत्तिः ॥ १३ ॥**

ऐसा कहने के समान यह भी बौद्ध का कहना है कि क्षीर के क्षणिक होने से संपूर्ण संसार के पदार्थ क्षणिक हैं । तस्मात् संसार के सभी तत्त्व पदार्थ क्षणमग्नुर है, यह मत सर्वथा असंगत है । ११॥

( उक्त बौद्धमत का खण्डन करने वाले सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षि-  
मत का अनुवाद करते हुए कहते हैं कि )—क्षीर जो बौद्ध पूर्वपक्षी संपूर्णरूप से प्रथम पदार्थ व्यक्ति  
नष्ट हो कर दूसरी अपूर्व ( जो प्रथम नहीं थी ) दूसरी पदार्थ व्यक्ति बिना पूर्व तथा उत्तरपदार्थ के  
किसी सम्बन्ध के हो द्रव्य ( पदार्थ ) के समूह में क्षणिकता मानता है, उसका यह कहना—

**पदपदार्थ—न = नहीं** दो सकता, उत्पत्तिविनाशकारणानुपलब्धिः = उत्पत्ति तथा नाश का  
कारण न प्राप्त होने से ॥ १२ ॥

**भावार्थ—**जिस पदार्थ की उत्पत्ति होती है उसका उसमें कारण अवयवों का बटना मिलता है  
जैसे बरमांफ ( बामीकी सृष्टिका आदिकों के बटना उसकी उत्पत्ति का कारण देखने में आता है ।  
इस प्रकार जिन घटादिकों को अवयवों का पृथक् होना नाश का कारण मिलता है, उनका नाश  
माना जाता है । और बौद्धमत तो पदार्थमात्र को बिना अवयवों के घटने अथवा बटने से नाश  
और उत्पत्ति मानता है उसके बिना सम्बन्ध के दूसरे पदार्थमात्र को क्षणक्षण में उत्पत्ति तथा  
क्षण-क्षण में नाश होना इन दोनों में कोई कारण ( प्रमाण ) नहीं मिलता, अतः पदार्थमात्र क्षणिक  
है यह बौद्धमत सर्वथा असंगत है ) ॥ १२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—बलमीका बामी की  
सृष्टिका के उत्पत्ति का कारण उसके अवयवों की वृद्धि देखने में आती है । तथा घटादि द्रव्यों के  
अवयवों का परस्पर विभाग होना रूप उनके नाश का कारण भी देखने में आता है किन्तु जिस  
बौद्ध के मत में बिना अवयवों के घास के ही पदार्थ का नाश होता है और बिना अवयवों के वृद्धि  
के दूसरे पदार्थ की उत्पत्ति होती है—उस बौद्ध के मत में सम्पूर्णरूप से स्फटिकादि पदार्थों का  
क्षण-क्षण में नाश और बिना किसी पूर्वपदार्थ के सम्बन्ध के अपूर्व ( जो प्रथम तथा ) दूसरा  
स्फटिकादि पदार्थ उत्पन्न होता है ऐसा माना जाता है उसके ऐसा मानने में कोई कारण ( प्रमाण )  
नहीं मिलता अतः बौद्धमत से पदार्थमात्र क्षणमग्नुर होते हैं ऐसा मानना असंगत है ) ॥ १२ ॥

( इस प्रकार खण्डन किये हुए भा पूर्वपक्ष के पुनः स्थापन करने के लिये क्षणवादों के मत से  
सूत्रकार कहते हैं कि )—

**पदपदार्थ—क्षीरविनाशे** = दुग्ध के नष्ट होने में, कारणानुपलब्धिबद्ध = कारण के उपलब्ध  
( प्राप्त ) न होने के समान, द्रव्युत्पत्तिवच्च = और वक्षी के उत्पत्ति के समान, तदुत्पत्तिः = स्फटिक  
की क्षण क्षण में उत्पत्ति होती ॥ १३ ॥

यथानुपलभ्यमानं क्षीरविनाशकारणं दध्युत्पत्तिकारणं चाभ्यनुज्ञायते तथा स्फटिकेऽपरापरासु व्यक्तियु विनाशकारणमुत्पादकारणं चाभ्यनुज्ञेयमिति ॥ १३ ॥

लिङ्गतो ग्रहणावानुपलब्धिः ॥ १४ ॥

क्षीरविनाशालिङ्गं क्षीरविनाशकारणं दध्युत्पत्तिलिङ्गं दध्युत्पत्तिकारणं च गृह्यतेऽतो नानुपलब्धिः, विपर्ययस्तु स्फटिकादिषु द्रव्येषु अपरापरोत्पत्तीनां न लिङ्गमस्तीत्यनुत्पत्तिरेवेति ॥ १४ ॥

भावार्थ—जिस प्रकार दुग्ध के नाश तथा दही के उत्पन्न होने का कारण उपलब्ध ( प्राप्त ) न होने पर भी माना जाता है, उसी प्रकार स्फटिकमणि भी क्षण-क्षण में दूसरा उत्पन्न होता है एवं प्रथम-प्रथम नष्ट होता है इसका कारण मानना प्रवृत्ति ॥ १३ ॥

( इसी आशय से माध्यकार पूर्वपक्षी के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार दुग्ध-विनाश का कारण और दही के उत्पन्न होने का कारण न मिलने पर भी यह माना जाता है, उसी प्रकार स्फटिकमणि में भी आगे-आगे दूसरे स्फटिकमणियों की उत्पत्ति तथा प्रथम-प्रथम स्फटिकमणियों के नाश का कारण न मिलने पर भी अवश्य है ऐसा स्वीकार करना होगा ( अतः संसार के सम्पूर्ण पदार्थ क्षण-क्षण में नष्ट होते हैं यह पूर्वपक्ष युक्त है ) ॥ १३ ॥

( उपरोक्त पूर्वपक्षी का इष्टान्त असिद्ध होने के कारण संगत नहीं है इस आशय से पूर्वपक्षमन का खण्डन करते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—लिङ्गतः = हेतु से, ग्रहणात् = क्षीर के नाश तथा दही के उत्पत्ति के कारण का ज्ञान होने के कारण, न = नहीं है, अनुपलब्धिः = ज्ञापति ॥ १४ ॥

भावार्थ—क्षीर के अवयवों में दही का उत्पन्न होना रूप-दुग्ध के विनाश का कारण, तथा दही के उत्पन्न होने का लिङ्ग और दही के उत्पन्न होने का कारण भी जाना जा । है इस कारण क्षीरनाश और दही के उत्पत्ति का कारण नहीं जाना जाता यह नहीं हो सकता, किन्तु दूसरे स्फटिकादि द्रव्यों में क्षण-क्षण में दूसरे स्फटिकादि द्रव्य उत्पन्न होते हैं इसका कोई साधक लिङ्ग नहीं है, इस कारण स्फटिक क्षण में नाश होता है, नष्ट होता है यह नहीं हो सकता ॥ १४ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र की माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—क्षीर ( दुग्ध ) के अवयव क्षीर विनाश वाले हैं क्षीर के विरोधी अवयवों की उत्पत्ति होने से इस अनुमान से क्षीर के विनाश का कारण, प्रत्यक्ष दही के अनुमान किया हुआ दही के उत्पत्ति का कारण अनुमानप्रमाण द्वारा सिद्ध होता है, इस कारण क्षीर के नाश का कारण और दही के उत्पन्न होने का कारण नहीं उपलब्ध होता ऐसा पूर्वपक्षमन नहीं हो सकता । प्रस्तुत स्फटिक नाम के द्रव्यों में इसका विपर्यय ( वलटा ) है, क्योंकि स्फटिक आदि और द्रव्यों में पूर्व-पूर्व स्फटिक का नाश, एवं उत्तर-उत्तर स्फटिकों की क्षण-क्षण में उत्पत्ति होती है ऐसा मानने में कोई साधक लिङ्ग ( अनुमानप्रमाण ) नहीं है, अतः स्फटिक क्षण-क्षण में दूसरे नहीं ही उत्पन्न होते । ( वहाँ पर वार्तिककार ने ऐसी समालोचना की है कि 'स्फटिकादि व्यक्तियों के दूसरे-दूसरे स्फटिक उत्पन्न होने से प्रमाण नहीं है, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि शीत तथा तृणस्पर्श का भेद उसमें अनेकता सिद्ध कर सकते हैं, क्योंकि तृण और शीतस्पर्श का भेद अनेक द्रव्यता का साधक है, जैसे जल में तृण एवं जल में शीतस्पर्श दोनों के भेद का साधक है । स्फटिक में भी शीत एवं तृणस्पर्श का भेद है ऐसी शंका का समाधान यह है कि नहीं, यह दूसरे कारण से होता है, यह जल तथा तृण के

अत्र कश्चिन्परिहारमाह—

न पथमः परिणामगुणान्तरप्रादुर्भावः ॥ १५ ॥

पथमः परिणामो न विनाश इत्येक आह । परिणामश्चावस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वधर्मनिवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिरिति ।

गुणान्तरप्रादुर्भाव इत्यपर आह । गुणान्तरप्रादुर्भावश्च सतो द्रव्यस्य पूर्वगुणनिवृत्तौ गुणान्तरमुत्पद्यत इति । स खल्वेकपक्षीभाव इव ॥ १५ ॥

अत्र तु प्रतिषेधः—

व्यूहान्तराद् द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनं पूर्वद्रव्यनिवृत्तेरनुमानम् ॥ १६ ॥

अवयवों का सम्बन्ध है अतः पूर्वपक्षों की शका अयुक्त है इत्यादि स्वयं वार्तिक में देख लेना चाहिये । १४ ॥

( अर्थादश सूत्र में किये बौद्ध के आक्षेप का परिहार करते हुए बौद्ध और नैयायिकों के विवाद में सांख्य समाधान करता है, इस अंश से सांख्य के सूत्र का अवतरण देते हुए सांख्यकार कहते हैं कि )—यहाँ कोई सांख्यमतानुयायी परिहार कहता है—

पदपदार्थ—न = नहीं, प्रथमः = प्रथम के, परिणामगुणान्तरप्रादुर्भावः = दहीरूप परिणाम होने से दूसरे कष्टे आदि गुणों का अविर्भाव होने से । १५ ।

आचार्य—द्रव्य का नाश नहीं होता किन्तु दहीरूप परिणाम होता है अथवा गुणान्तर ( दूसरे गुण का ) प्रादुर्भाव होता है । द्रव्यरूप धर्मों के वर्तमान रहते पूर्वगुण के निवृत्त होने पर दूसरे गुण का उत्पन्न होना ही 'गुणान्तरप्रादुर्भाव' शब्द का अर्थ है । १५ ॥

( इसी आशय से सांख्यकार व्याख्या करते हैं कि )—द्रव्य का परिणाम होता है नाश नहीं होता—ऐसा कुछ सांख्य दार्शनिक कहते हैं । द्रव्यधर्मों के वर्तमान रहते पूर्वधर्मों की निवृत्ति होकर दूसरे धर्मों का उत्पत्ति होना ही परिणाम कहलाता है और दूसरे सांख्यमतानुयायियों का कहना है कि—गुणान्तरप्रादुर्भाव शब्द का अर्थ है द्रव्यरूप धर्मों के वर्तमान रहते पूर्वगुण ( सधुरता ) आदि के निवृत्त होने पर खट्टा आदि रहते गुण उत्पत्ति होना । यह भी पक्ष प्रथम पूर्वपक्ष के समान ही है, अर्थात् उपरोक्त दोनों सांख्यमत एक समान ही हैं अर्थात् दूसरे पक्ष का द्रव्यरूप धर्मों में वर्तमान रहता ही है गुण भी वर्तमान ही रहता है, किन्तु केवल वह उद्भूत नहीं था—ओ एक गुण उद्भूत होता हुआ तिरस्कृत हो जाता है, पूर्वगुण के निवृत्त होने पर अर्थात् तिरस्कृत होने पर दूसरा गुण उत्पन्न होता है वह 'होता है' यह अर्थ है । किन्तु इन उपरोक्त मतों का तात्पर्य एक ही है, क्योंकि दोनों मत में द्रव्य धर्मों रहता है—एक का अविर्भाव तथा दूसरे का तिरोग्रह होता है, और एक का नाश तथा प्रादुर्भाव होता है यह दोनों का आशय है ॥ १५ ।

( उक्त सांख्यमत का खण्डन करने वाले सिद्धान्तसूत्र का सांख्यकार अवतरण देते हैं कि )—इस सांख्य के परिहार का ऐसा निषेध है—

पदपदार्थ—व्यूहान्तरात् = दूसरे अवयव संस्थानरूप व्यूह से, द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनं = दूसरे द्रव्य के उत्पत्ति का देखना, पूर्वद्रव्यनिवृत्तेः = प्रथम द्रव्य के निवृत्त होने का, अनुमानं = अनुमान-प्रमाण से सिद्ध होती है ॥ १६ ॥

आचार्य—पूर्व क्षीररूप द्रव्य के नष्ट होने के पश्चात् दहीरूप द्रव्य की उत्पन्न करनेवालों का संयोग होने पर दही उत्पन्न होता है, जिससे क्षीर के अवयवों का पदरथ पर विभाग होने पर



सम्मुखनलक्षणद्वयवत्त्यूहाद् द्रव्यान्तरे दध्युत्पन्ने गृह्यमाणे पूर्व पयो-  
द्रव्यमवयवविभागोभ्यो निवृत्तमित्यनुमीयते, यथा मृदवयवानां व्युत्थान्तराद्  
द्रव्यान्तरे स्थान्यामुत्पन्नायां पूर्व सृष्टिपण्डद्रव्यं मृदवयवविभागोभ्यो निवृत्तं  
इति । मृदुत्पन्नवयवान्ययः पयोदध्नोर्नाशो निरोधे निरन्वयो द्रव्यान्तरात्पादो  
षटत इति ॥ १६ ॥

अभ्यनुज्ञाय च निष्कारणं क्षीरविनाशं दध्युत्पादं च प्रतिषेध उच्यत इति—

कचिद्विनाशकारणानुपलब्धेः कचिचोपलब्धेरनेकान्तः ॥ १७ ॥

क्षीरद्रव्य निवृत्त हो गया ऐसा अनुमान से सिद्ध होता है । क्योंकि यह देखने में आता है कि  
मृत्तिका के गोलेरूप अवयवों के मृत्तिकाकूप अवयवों से भक्ष आदि दूसरा द्रव्य उत्पन्न ( पैदा )  
होने के पश्चात् वह मृत्तिका का गोलेरूप द्रव्य नहीं रहता, अतः मृत्तिका के समान अवयवों का  
क्षीर तथा दही द्रव्यों में भी अवयवसम्बन्ध होता है न कि सम्पूर्ण प्रकार से पदार्थ मात्र की निरन्वय  
( सम्बन्धरहित ) उत्पत्ति होती है वह हो सकता है । अतः पूर्वपक्ष का मत परिणामवाद  
असंगत है ॥ १६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वपक्ष का नाश होने  
पर दूसरे द्रव्य का उत्पन्न होना रूप सम्मुखन नामक अवयवों के व्यूह से दूसरे दहीरूप द्रव्य की  
उत्पत्ति होता है ऐसा खान होता है, जिससे क्षाररूप प्रथम द्रव्य अपने अवयवों के विभागों के  
द्वारा नष्ट हो गया ऐसा अनुमान किया जाता है जिस प्रकार मृत्तिका के अवयवों के दूसरे  
मृत्तिकापिण्डरूप व्यूह से प्याली ( हँडिया ) रूप द्रव्य की उत्पत्ति होने पर प्रथम मृत्तिकापिण्डरूप  
द्रव्य अपने अवयवों के परस्पर विभागों के कारण निवृत्त ( नष्ट ) हो जाता है ऐसा अनुमानप्रमाण  
से सिद्ध होता है । मृत्तिका के समान क्षीर तथा दही के अवयवों का सम्बन्ध होता है, न कि  
सम्पूर्ण प्रकार से मंसार के सम्पूर्ण द्रव्यों का विना सम्बन्ध से दूसरी उत्पत्ति तथा नाश हो जाना है  
यह संगत हो सकता है, ( अतः सांख्यों का परिणामवाद असंगत है । ( अर्थात् दुग्ध के अवयव  
ही क्षीर का नाश होने पर पाकज प्रक्रिया से विलक्षण दहीरूप द्रव्य की उत्पन्न करते हैं । यदि  
सम्पूर्ण कार्यकारण के व्यापार के पूर्व भी सांख्यमत से कारण में सत् हो हो तो, कारणों का  
व्यापार व्यर्थ हो जायगा । क्योंकि अभिव्यक्त होना भी कार्य होने से सत् हो है । यदि अभिव्यक्ति  
अस्त हो तो जैसे वही सत् न होते हुए, की जाती है इसी प्रकार दूसरे द्रव्य भी यह भाष्यकार का  
गूढ़ आशय है इस भाष्य का यह आशय है कि पूर्ववस्था के सम्बन्ध को छोड़ विना  
अभिव्यक्ति अथवा विनाश और प्रादुर्भाव हो सकते हैं, अतः द्रव्य के रहते उसका परिणाम होता  
है वह मानना असंगत है ) ॥ १६ ॥

( 'तुष्यतु दुर्जयः' इमं न्याय स अग्रिम सिद्धान्तसूत्र का अवतरण करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—  
विना कारण के दुग्ध का नाश और दही की उत्पत्ति होना मानकर भी निषेध कहा जात है—

पदपदार्थ—वचित् = किता स्थल में, विनाशकारणानुपलब्धेः = नाश का कारण उपलब्ध न  
होने से, कचिद् = किसी स्थल में, उपलब्धेः = उपलब्ध होने के कारण भी, अनेकान्तः = व्यवभिचार-  
दोष होता है ॥ १७ ॥

भावार्थ—स्फटिकादि द्रव्यों का भी नाश तथा उत्पत्ति, दुग्ध तथा दही के समान विना  
कारण के होते हैं यह नियम नहीं हो सकता, क्योंकि इसमें कोई विशेष तापक हेतु नहीं है कि

क्षीरदधिवन्निष्कारणौ विनाशोत्पादौ स्फटिकव्यक्तीनामिति नायमेकान्त  
इति । कस्मात् ? हेत्वभावाद् नात्र हेतुरस्ति अकारणौ विनाशोत्पादौ स्फटिका-  
दिव्यक्तीनां क्षीरदधिवत् , न पुनर्यथाविनाशकारणभावात् कुम्भस्य विनाश  
उत्पत्तिकारणभावाच्चात्पत्तिरेव स्फटिकादिव्यक्तीनां विनाशोत्पत्तिकारणभावा-  
द्विनाशोत्पत्तिभाष इति ।

निरधिष्ठानं च दृष्टान्तवचनम् । गृह्यमाणयोर्विनाशोत्पादयोः स्फटिकादिषु  
स्याद्यमाश्रयवान् दृष्टान्तः क्षीरविनाशकारणानुपलब्धिवद्ध्युत्पत्तिवच्चेति तौ तु  
न गृह्येते तस्मान्निरधिष्ठानोऽयं दृष्टान्त इति ।

अभ्यनुज्ञाय च स्फटिकस्योत्पादविनाशौ योऽत्र साधकस्तस्याभ्यनुज्ञानादप्रति-  
षेधः । कुम्भवन्न निष्कारणौ विनाशोत्पादौ स्फटिकादीनामन्यभ्यनुज्ञेयोऽयं  
दृष्टान्तः, प्रतिषेद्धुमशक्यत्वात् । क्षीरदधिवत् निष्कारणौ विनाशोत्पादाविति

दुग्ध तथा दही के समान स्फटिकादि द्रव्यों का नाश तथा उत्पत्ति बिना कारण के होते हैं, न कि  
जैसे विनाश का कारण रहने, कलश का नाश होता है, और उत्पत्ति का कारण रहने कलश की  
उत्पत्ति होती है वैसे स्फटिकादि द्रव्य व्यक्तियों का नाश तथा उत्पत्ति का नाश और उत्पत्ति का  
कारण रहने से होती है, ऐसा न माना जाय ॥ १७

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—स्फटिकादिमणिरूप व्यक्तियों का नाश  
तथा उत्पत्ति दुग्ध तथा दही के नाश और उत्पत्ति के समान बिना कारण के होते हैं यह निश्चय  
नहीं है । ( प्रश्न ) क्यों ? ( उत्तर )—साधक हेतु के न होने से अर्थात् दुग्ध और दही के  
समान स्फटिकादि व्यक्तियों का नाश और उत्पत्ति बिना कारण के होता है, न कि जिस प्रकार  
विनाश का कारण अवयवविभागादि रहते कलश का नाश होता है, और उत्पत्ति का कारण  
अवयव संयोगादि रहते कलश की उत्पत्ति होती है, इसी प्रकार स्फटिकादि व्यक्तियों के नाश तथा  
उत्पत्ति का कारण रहते उनका नाश और उत्पत्ति होता है, ऐसा न माना जाय इस प्रकार दोनों पक्षों  
में एकपक्ष मानने में कोई विशेष साधक हेतु नहीं है । और यह बौद्ध का स्फटिकरूप दृष्टान्त निराधार  
भी है क्योंकि स्फटिकादि व्यक्तियों में यदि नाश और उत्पत्ति का ग्रहण हो तो यह दृष्टान्त  
आधारवाला होगा—कि दुग्ध के नाश के कलश की अनुपलब्धि के समान और दही के उत्पत्ति के  
समान इस प्रकार, किन्तु स्फटिकादि व्यक्तियों में नाश और उत्पत्ति का ग्रहण ही नहीं होता,  
इस कारण यह दृष्टान्त बिना आधार के होने में युक्त नहीं है । ( अर्थात् धर्मों को लेकर ही हमके  
समानधर्मवाला दृष्टान्त होता है । प्रस्तुत में स्फटिक की उत्पत्ति तथा नाश धर्मों हैं, उसके समान-  
धर्म होने के कारण दुग्ध तथा दही के नाश और उत्पाद की दृष्टान्त होना चाहिये, किन्तु स्फटिक  
के उत्पाद और नाशरूप धर्मों का तो ग्रहण ही नहीं होता, इस कारण उसके समानधर्मरूप से  
क्षीर तथा दही के उत्पत्ति और नाश के दोनों दृष्टान्त नहीं हो सकते, यह यहाँ पर भाष्य का  
आशय है । ( आगे कार्य से अनुमान करनेयोग्य कारण का निषेध भी नहीं हो सकता इस आशय  
से भाष्यकार कहते हैं कि )—स्फटिक के उत्पत्ति तथा नाश दोनों को स्वीकार कर जो इस विनाश  
और उत्पत्ति में साधक है उसका स्वीकार करने के कारण उसका निषेध माँ नहीं हो सकता ।  
कलश के समान स्फटिकादि व्यक्तियों का नाश और उत्पत्ति बिना कारण के नहीं होती, यह  
दृष्टान्त भी स्वीकार करना होगा, क्योंकि इसका निषेध नहीं हो सकता । दुग्ध तथा दधि के समान

शक्योऽयं प्रतिषेद्धुं कारणतो विनाशोत्पत्तिदर्शनात् । क्षीरदध्ने विनाशोत्पत्तिं पश्यता तदकारणमनुमेयं कार्यलिङ्गं हि कारणमित्युपपन्नमनित्या बुद्धिरिति । १७।

इत्यष्टमिः सूत्रैः क्षणभङ्गप्रकरणम् ।

इवं तु चिन्तयते कस्येयं बुद्धिरात्मेन्द्रियमनोर्थाता गुण इति, प्रसिद्धाऽपि स्वत्ववयमर्थः परीक्षाशेषं प्रवर्त्तयामीति प्रक्रियते । सोऽयं बुद्धी सन्निकर्षोत्पत्तेः सहायः विशेषस्याग्रहणादिति । तत्रायं विशेष —

**नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशोऽपि ज्ञानावस्थानात् ॥ १८ ॥**

स्फटिकादि बाविकों का नाश और उत्पत्ति बिना कारण के होती है यह वृष्टान्त खण्डित हो सकता है, क्योंकि कारण से उत्पत्ति और नाश देखने में आते हैं । बुन्ध और दही के नाश और उत्पत्ति को देखनेवाले को उसके कारणों का अनुमान करना होगा, क्योंकि कार्य से कारण की सिद्धि होनी है । अतः बुद्धि अनिरय है वह सिद्ध होता है । १७ ।

(३) बुद्धी के आत्मा का गुण होने का प्रकरण

( स्तयभंगप्रकरण के पदवात् - बुद्धि आत्मा का गुण है यह प्रकरण प्रारम्भ करते हैं, क्योंकि सांख्यमत के नित्यबुद्धिवाद का खण्डन होने पर ही बुद्धि आत्मा का गुण है यह सम्भावना हो सकता है, क्योंकि नित्यबुद्धि के रहते ज्ञान उसका धर्म होने के कारण आत्मा का धर्म नहीं हो सकता । इस कारण पूर्वप्रकरण उत्तरप्रकरण का हेतु तथा निर्वाह करने वाला भी है, अतः सांप्रत उसका वर्णन होना संगत है । इस प्रकरण का प्रयोजन भी शरीरादिकों से आत्मा भिन्न है यह सिद्ध करना ही है । पूर्वआत्मा के प्रकरण में स्मरणादिकों के बल से बुद्धि से आत्मा की सिद्धि कर चुके हैं, और यहाँ गुणरूप से यही विशेषता है । यदि कौडमन से सभी क्षणिक हो तो समवाय-कारणता न होगी । जिससे आत्मा में बुद्धिगुण समवेत हैं यह सम्भावना न हो सकती, यद्यपि आत्मा का गुण बुद्धि है यह तृतीयाध्याय के प्रथम आहिक के चतुर्दश सूत्र में सिद्ध कर चुके हैं, तथापि बुद्धिरूप गुण के आश्रय होने से ही आत्मा की सत्ता है यह सिद्ध किया गया है, और यहाँ तो आत्मा की गुणरूप बुद्धि सत्ता है यह सिद्ध करता है यह भी जगन लंका चाहिये ) । ( आत्मा का ही बुद्धिविशेषगुण इन्द्रिय तथा विषयों का नहीं है इस सिद्धान्त के प्रतिपादक सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—यह विचारणीय है कि आत्मा मन, माहेन्द्रिय तथा पदार्थों में से यह बुद्धि ( ज्ञान ) किसका विशेषगुण है । यद्यपि ३।१। सूत्र में इस विषय का विचार हो चुका है तथापि अधान्तरविशेष के ज्ञान के किये पुनः परीक्षा की जाती है । ( अर्थात् परलोकग्रामा आत्मा की सिद्धि करते हुए बुद्धि के प्रति कर्तृक के समान शरीरादि भिन्न ही आत्मा में स्मरण, संसार तथा अनुभव का आधार आत्मा है यह सिद्ध कर चुके हैं तथापि विशेष अवान्तर घर्मों का विचार इस प्रकरण में करते हैं । ) ( आगे इस प्रकरण के विषय में संशय का मूल दिखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) बुद्धि के उत्पन्न होने में आत्मा, इन्द्रिय, और पदार्थ का सन्निकर्ष आवश्यक होता है, इस कारण इन्द्रियों गुण बुद्धि हो सकती है किन्तु इनमें से किसका गुण है यह संशय होता है, क्योंकि एक किर्मा के होने का कोई विशेष का ग्रहण नहीं है अतः बुद्धि किसका गुण है यह सन्देह होता है । इस पर आत्मा ही का गुण बुद्धि है दूसरे का नहीं इस पक्ष को सिद्ध करने में सूत्रकार यह विशेष हेतु लेते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं है, इन्द्रियार्थयो = इन्द्रिय तथा पदार्थ इन दोनों का, तद्विनाशोऽपि = इन दोनों के नाश होने पर भी, ज्ञानावस्थानात् = बुद्धि के रहने से । १८ ॥

नेन्द्रियाणामर्थाणां वा गुणो ज्ञानं तेषां विनाशो ज्ञानस्य भावात् । भवति स्वत्वमिन्द्रियेऽर्थे च विनष्टे ज्ञानमद्राक्षमिति । न च ज्ञातरि विनष्टे ज्ञानं भवितुमर्हति । अन्यत्वं स्वत्वं वै तदिन्द्रियार्थसन्निकर्षजं ज्ञानं यदिन्द्रियार्थविनाशो न भवति । इदमन्यदात्ममनःसन्निकर्षजं तस्य युक्तो भाव इति । स्मृतिः स्वत्वममद्राक्षमिति पूर्वदृष्टविषया न च विज्ञातरि नष्टे पूर्वपलब्धेः स्मरणं युक्तम्, न चान्यदृष्टमन्यः स्मरति । न च मनसि ज्ञातव्यंभ्युपगम्यमाने शक्यमिन्द्रियार्थयोर्जातृत्वं प्रतिपादयितुम् ॥ १८ ॥

**भावार्थ—**इन्द्रिय तथा पदार्थों को नष्ट होने पर भी मैंने देखा था ऐसा अन्ध आदि प्राणियों को ज्ञान होता है इस कारण ज्ञान चक्षु आदि इन्द्रिय तथा पदार्थों का गुण नहीं है, अर्थात् अन्ध प्राणी को मैंने देखा था ऐसा पूर्व में देखे हुए पदार्थ का कालान्तर में स्मरण होता है, किन्तु उस समय उसको चक्षुइन्द्रिय तथा देखा हुआ पदार्थ दोनों नहीं है, इस कारण इन्द्रिय और पदार्थ को ज्ञात मानने से उनके नष्ट होने पर उपरोक्त ज्ञान नहीं हो सकता । इन्द्रिय और पदार्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न होनेवाला ज्ञान दूसरा है जो इन्द्रिय और अर्थ के नष्ट होने पर नहीं होता । और यह जो आत्मा और मन के सन्निकर्ष से उत्पन्न होनेवाला ज्ञान दूसरा ही है जो इन्द्रिय और पदार्थ के नष्ट होने पर भी हो सकता है, क्योंकि मैंने देखा था ऐसा पूर्व देखे हुए विषय में स्मरण होता है, ज्ञाता के नष्ट होने पर यह स्मरण हो नहीं सकेगा, क्योंकि दूसरे के देखे हुए विषय को दूसरा स्मरण नहीं करता । मन को ज्ञात मानने पर भी चक्षु आदि इन्द्रिय और पदार्थ, ज्ञान गुणवाले ज्ञाना नहीं हो सकते ॥ १८ ॥

(इति आशय से आभ्यकार सिद्धान्तज्ञ को व्याख्या करते हैं कि)—चक्षु यदि इन्द्रिय अथवा पदार्थों का ज्ञान गुण नहीं है, क्योंकि उनके नष्ट होने पर भी ज्ञान होता है । क्योंकि इन्द्रिय चक्षु आदि तथा विषय (पदार्थ) के नष्ट होने पर भी 'मैंने देखा था' ऐसा स्मरणरूप ज्ञान हुआ करता है ज्ञाता के नष्ट होने पर ज्ञान हो नहीं सकता । ज्ञान के कष्ट प्रकार हैं जिनमें 'यह घट है' ऐसा ज्ञान चक्षु तथा घट के सन्निकर्ष से उत्पन्न होने के कारण चक्षु अथवा घट के नष्ट होने पर नहीं होता यह ज्ञान दूसरा है और यह 'मैंने देखा था' ऐसा ज्ञान केवल आत्मा और मन के सन्निकर्ष से उत्पन्न होनेवाला दूसरा ही है, जो चक्षु तथा पदार्थ घट के नष्ट होने पर भी हो सकता है, इस ज्ञान में चक्षु तथा घट के सन्निकर्ष की आवश्यकता नहीं होती (पूर्वोक्त दोनों ज्ञानों का दूसरा भी भेद है, इस आशय से आभ्यकार आगे कहते हैं कि)—'मैंने देखा था' यह स्मरणरूप ज्ञान पूर्व में देखे विषय में होता है, जिससे अनुभव तथा स्मरण दोनों ज्ञानों के काल में रहने वाले एक देखने वाले की सत्ता की आवश्यकता होती है क्योंकि अनुभव करने वाले का नाश होने पर पूर्वकाल के अनुभव किये पदार्थ का स्मरण नहीं हो सकता । क्योंकि दूसरे के देखे हुए का दूसरे को स्मरण नहीं होता यह नियम है, यदि मन को ही ज्ञाता (ज्ञानगुणवाला) मान लें तथापि चक्षु आदि पाक्षेन्द्रिय और पदार्थ वे दोनों ज्ञाता ही हो नहीं सकते, (अर्थात् इन्द्रिय अथवा पदार्थ दोनों का ज्ञान गुण नहीं है, यह सूचकार का सिद्धान्त 'तुल्यत्वं तुल्यं' इस न्याय से मन को ज्ञाता मानकर है वस्तुतः मन भी ज्ञाता नहीं हो सकता ॥ १८ ॥



अस्तु तर्हि मनोगुणो ज्ञानम्—

युगपज्ज्ञेयानुपलब्धे न मनमः ॥ १९ ॥

युगपज्ज्ञेयानुपलब्धरन्तःकरणस्य लिङ्गं सत्र युगपज्ज्ञेयानुपलब्ध्या यदनुमीयते अन्तःकरणं न तस्य गुणो ज्ञानम् । कस्य तर्हि ? तस्य वसित्वात् । वशी ज्ञाता वश्यं करण, ज्ञानगुणत्वे वा करणभावनिवृत्तिः । प्राणादिसाधनस्य च ज्ञातुगन्धादिज्ञानभावावनुमीयते अन्तःकरणनाधनस्य सुखादिज्ञानं

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षिमत से मन को ही ज्ञाता क्यों न माना जाय, यह भवतरण अधिम सिद्धान्तसूत्र का देते हैं कि )—'यदि चक्षुरादि बाह्येन्द्रिय तथा पदार्थ दोनों का ज्ञान गुण नहीं है, तो मन का ही गुण ज्ञान हो'—

पदपदार्थ—युगपद = एक काल में, ज्ञेयानुपलब्धे: च = विषय का ज्ञान न होने से भी, न=नहीं है, मनसः = मन का गुण ॥ १९ ॥

भाषार्थ—एक काल में अनेक ज्ञान न होना यह मन का साधक हेतु है, उस ऐसे मन का ज्ञान गुण नहीं है, किन्तु ज्ञाता आत्मा का ज्ञान गुण है, क्योंकि ज्ञाता स्वतन्त्र होता है और कारण पराधीन होता है । यदि वह ज्ञान अकृष्ट करण ज्ञाता हो तो वह करण न हो तर्कसे प्रापेन्द्रिकादियों की सहायता से होनेवाले ज्ञाता के गन्धादि ज्ञान होने से अनुमान किया जाता है कि अन्तःकरण की सहायता से सुखादि विषय का ज्ञान तथा स्मरण हुआ करता है । अतः जो ज्ञानगुणवाला मन है वह आत्मा, और जो सुखादि ज्ञान का साधन अन्तःकरण है वह मन है यह केवल सत्ता ( नाम ) मात्र का भेद है पदार्थ में भेद नहीं है ( यहाँ ज्ञान मन का गुण नहीं है इस आशय के 'युगपद' इत्यादि सूत्र की तीन प्रकार से योजना हो सकती है ( १ )—एक काल में अनेक विषयों का ज्ञान न होने के कारण जिस मन का अनुमान किया जाता है, उस मन का ज्ञान गुण नहीं है, अर्थात् इस व्याख्या में 'युगपज्ज्ञेयानुपलब्धे:' वह मन के अनुमान में हेतु है, न कि मन का ज्ञान गुण नहीं है इसमें । ( २ )—जिस कारण एक काल में अनेक विषयों का ज्ञान नहीं होता, अतः ज्ञान मन का गुण नहीं है । ( ३ )—यदि ज्ञान का मन गुण हो तो अणु मन के द्वारा योगी को जो एककाल में अनेक विषयों का ज्ञान होता है, वह न हो सकेगा ) अतः इसी अनुपपत्ति से मन का ज्ञान गुण नहीं है यह सिद्ध होता है । यह हेतु सूत्र के प्रकार से सूचित होता है यह भाष्यकार का कथन है ॥ १९ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—प्रथमाध्याय के 'युगपज्ज्ञेयानुपलब्धे:' इसी सूत्र को स्मरण करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—एककाल में अनेक विषयों का ज्ञान न होना मन का साधक लिङ्ग है, अतः एककाल में अनेक ज्ञानों के न होने के कारण जिस अन्तःकरण की सत्ता अनुमान से सिद्ध होती है वस्तुका ज्ञान गुण नहीं है । ( प्रश्न )—तो ज्ञान किसका गुण है ? ( उत्तर )—ज्ञाता आत्मा का, क्योंकि वह वशी ( स्वतन्त्र ) है । अर्थात् ज्ञाता आत्मा ज्ञान में स्वतन्त्र है अतः वही ज्ञान गुण का साधक है, और करण ज्ञाता के अधीन होता है, अतः मन को ज्ञानगुण का साधक माना जाय तो उसमें करणभाव ( करणरूपता ) न होगी ( अर्थात् कर्ता के ही स्वतन्त्र होने के कारण—कर्ता करण आदि के सांनिध्य में चेतनता कर्ता में ही देखी जाती है, करणादिकों में नहीं देखी जाती ) ( आगे मन को करण सिद्ध करने के लिये भाष्यकार कहते हैं कि )—प्राणादि बाह्येन्द्रियों की सहायता से ही प्राणा को गन्धादि विषयों का ज्ञान हुआ करता है, ऐसा संसार के व्यवहार में प्रसिद्ध होने से अनुमान किया जाता है कि

स्मृतिश्चेति तत्र यज्ज्ञानगुणं मनः स आत्मा, यत्तु सुखाद्युपलब्धिसाधनमन्तःकरणं मनस्तदिति सज्ञाभेदमात्रं तार्थभेद इति । युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेश्च योगिन इति वा चार्थः । योगी खलु ऋद्धौ प्रादुर्भूतायां विकरणधर्मा निर्माय सेन्द्रियाणि शरीरान्तराणि तेषु युगपज्ज्ञेयानुपलभते तच्चैतद्विभौ ज्ञातयुपपद्यते नापी मनस्वीति । विभुत्वे वा मनसो ज्ञानस्य नात्मगुणत्वप्रतिषेधः । विभु च मनस्तदन्तःकरणभूतमिति तस्य सर्वेन्द्रियैर्युगपत् संयोगाद्युगपज्ज्ञानानुपपद्येरन्निति ॥ १६ ॥

मनरूप अन्तःकरण की सहायता से ही प्राणी को आन्तरिक सुखादि विषयों का ज्ञान, तथा स्मरण भी हुआ करता है । ऐसा होने से जो ज्ञान गुण का आधार मन है वही आत्मा है, और जो आन्तरिक सुखादि विषय के प्रत्यक्ष का साधन है वह अन्तःकरण मन है, ऐसा मानने में केवल दो भ्रमों का ही भेद है, अर्थ (विषय) में कोई भेद नहीं होता (अर्थात् ज्ञानगुण का आधार एक ज्ञाता है, और दूसरा आन्तरिक ज्ञानों का साधन है, इस विषय में तो हमारा और आपका एक ही मत है, विशेष हमारे और आपके मत में इतना ही है कि किस ज्ञाता को आप मन ऐसा कहते हैं, उसी को हम आत्मा कहते हैं, ऐसा व्यापक का आशय है) (सूत्र के 'चकार' शब्द से सूचित दूसरा हेतु देते हुए व्यापक आगे कहते हैं कि) — एककाल में अनेक विषयों का ज्ञान योगी को नहीं होता । ऐसा सूत्र के चकार का अर्थ है । (इसी हेतु का तत्पर्य स्पष्ट करते हुए व्यापक आगे कहते हैं कि) — योगी पुरुष योग की सम्प्रति के प्रगट होने पर हमारे ऐसे प्राणियों के ज्ञान साधन से विलक्षण साधन वाला होने के कारण विकरणधर्मी होता है जिससे योगी को व्यवधान में, तथा दूर रहने वाले अत्यन्त सूक्ष्म भी पदार्थों का ज्ञान हुआ करता है, योगबल से विशिष्ट इन्द्रिय वाले उस उन कार्य के विशेषों में उपयुक्त होने वाले विशेष शरीरों का निर्माण कर उन शरीरों में एक ही समय में अनेक व्यवहित, दूरस्थ, सूक्ष्म विषयों को ज्ञान लेता है, वह वह एक समय में होने वाले उक्त विषयों का ज्ञान व्यापक आत्मा ज्ञाता मानने के पक्ष में हो सकता है न कि अणुपरिमाण वाले मन को ज्ञाता (आत्मा) मानने के पक्ष में संगत हो सकता है । (अर्थात् मन अणु परिमाण है वह अनेक योगों के शरीर में नहीं रह सकता, जिससे योग के अनेक शरीरों में एक समय होनेवाले नाना ज्ञान मन्तरूप आत्मा को नहीं हो सकता ।) (यदि पूर्वपक्षी के कहने से मन को व्यापक माना जाय तो भी ज्ञान आत्मा का गुण नहीं है यह निषेध नहीं हो सकता, क्योंकि यदि व्यापक मन ही अन्तःकरण भी है इस कारण उसकी संपूर्ण व बाह्य आदि इन्द्रियों के साथ एककाल में संयोग होने के कारण एककाल में प्राणिमात्र को अनेक ज्ञान उत्पन्न होने लगेंगे यह दोष आता है अर्थात् एककाल में किसी भी प्राणी को अनेक विषयों का ज्ञान नहीं होता, ऐसी लौकिक प्रतीति का मन को व्यापक मानने के पक्ष में दोष आता है अतः मन को विभु नहीं माना जा सकता ॥ १७ ॥

(इस पर आत्मा को ज्ञानगुण मानने के सिद्धान्ती के मत में भी आत्मा के व्यापक होने के कारण सम्पूर्ण बाह्येन्द्रियों से सम्बन्ध होने से एककाल में अनेक ज्ञान उत्पन्न होने की व्यापत्ति आ सकती है, इस आशय से पूर्वपक्षिमते से सूत्रकार कहते हैं) —

तदान्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् ॥ २० ॥

विभुरात्मा सर्वेन्द्रियैः संयुक्त इति यु० पञ्चज्ञानोत्पत्तिप्रसङ्ग इति . २० ॥

इन्द्रियैर्मनसः सन्निकर्षाभावात्तदनुत्पत्तिः ॥ २१ ॥

गन्धाद्युपलब्धैरेन्द्रियायसन्निकर्षाद्विन्द्रियमनसन्निकर्षोऽपि कारणं तस्य चायौमपक्षमगुणत्वान्मनसः । अयौमपक्षानुत्पत्तिर्युगपज्ज्ञानानामात्मगुणत्वेऽपीति ॥ २१ ॥

यदि पुनरात्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षभावाद् गन्धादिज्ञानमुत्पद्यते—

पदपदार्थ—तद् = वह ( एककाल में अनेक विषय का ज्ञान होना ), आत्मगुणत्वे अपि = आत्मा का गुण मानने के पक्ष में भी, तुल्यम् = समान है । २० ॥

आचार्य—सिद्धान्ता ने मन को विस्तृत मानने के पक्ष में दिया हुआ एककाल में अनेक विषय का ज्ञान होनेरूप दोष सिद्धान्तों के पक्ष में भी हो सकता है, क्योंकि उसके मत में आत्मा व्यापक होने के कारण सम्पूर्ण इन्द्रियों से सम्बद्ध है, इस कारण एककाल में अनेक विषयों का ज्ञान उसके मत में भी हो सकेगा ॥ २० ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—आत्मा व्यापक है, अतः वह सम्पूर्ण इन्द्रियों से संयुक्त है इस कारण एककाल में अनेक विषयों के अनेक ज्ञान उत्पन्न होने की आपत्ति का आशय ॥ २० ॥

( उक्त पूर्वपक्षी मत का सिद्धान्तिमत से खण्डन करते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—इन्द्रियैः = वाक् चक्षु आदि इन्द्रियों से, मनसः = मन का, सन्निकर्षाभावात्=सम्बन्ध न होने से, तदनुत्पत्तिः = एककाल में अनेक ज्ञान नहीं हो सकते । २१ ॥

आचार्य—इन्द्रियार्थ का सम्बन्ध जिस प्रकार गन्धादि ज्ञान में कारण है, इसी प्रकार घ्राणादि इन्द्रियों के साथ मन का सम्बन्ध भी कारण है, मन के अणुपरिमाण होने से वह एककाल में नहीं हो सकता, इस कारण ज्ञानों के आत्मा का गुण मानने के सिद्धान्तपक्ष में एककाल में अनेक ज्ञान नहीं हो सकते ॥ २१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—गन्ध, रूप इत्यादि बाह्य विषयों का ज्ञान होने में जिस प्रकार घ्राण, चक्षु इत्यादि बाह्येन्द्रिय तथा गन्धादि विषयों का संयोगादि रूप सन्निकर्ष कारण है उसी प्रकार घ्राणादि बाह्येन्द्रियों के साथ मन का सन्निकर्ष भी कारण है । जो मन के अणुपरिमाण होने के कारण एककाल में नहीं होता । और उस मन के सन्निकर्ष के एककाल में न होने से आत्मा का गुण होने पर भी एककाल में अनेक विषय का ज्ञान एककाल में उत्पन्न नहीं होता । ( अर्थात् व्यापक आत्मा का ज्ञान गुण होने पर भी मन को चक्षुरादिकों के साथ सन्निकर्ष के एककाल में न होने के कारण एककाल में अनेक ज्ञानों का उत्पत्ति नहीं हो सकती ॥ २१ ॥

( मन के सन्निकर्ष की छानोत्पत्ति में आवश्यकता का समर्थन करते हुए भाष्यकार अग्रिम सिद्धान्तसूत्र के अवतरण में कहते हैं कि )—यदि मन के सन्निकर्ष की अपेक्षा न कर केवल आत्मा, बाह्येन्द्रिय, तथा पदार्थों का सन्निकर्ष ही गन्धादि ज्ञान में कारण होते हैं ऐसा मत हो तो -

## नोत्पत्तिकारणानपदेशात् ॥ २२ ॥

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकषमात्राद् गन्धादिज्ञानमुत्पद्यते नात्रोत्पत्तिकारण-  
मपदिश्यते चेन्नैतत्प्रतिपक्षे महीति ॥ २२ ॥

## विनाशकारणानुपलब्धेऽवस्थाने तच्चित्त्यत्वप्रसङ्गः ॥ २३ ॥

‘तदात्मगुणत्वेऽपि नित्यम्’ मितेतिदनेन नमुचीयते । त्रिविधो हि गुणनाशहेतुः  
गुणानामाश्रयाभावो विरोधी च गुणः नित्यत्वादात्मनोऽनुपपन्नः पूर्वः,  
विरोधी च बुद्धेरगुणो न गृह्यते तस्मादात्मगुणत्वे सति बुद्धेर्नित्यत्वप्रसङ्गः ॥ २३ ॥

पदपदार्थ—न = नहीं, उत्पत्तिकारणानपदेशात् = ज्ञान की उत्पत्ति में प्रमाण का कथन न होने से ॥ २२ ॥

भावार्थ—ज्ञान के उत्पन्न होने में मन के सन्निकर्ष होने की आवश्यकता नहीं है, ऐसा कहने में कोई पूर्वपक्षी प्रमाण नहीं देता है, अतः मन का सन्निकर्ष ज्ञान में कारण नहीं है, इस केवल प्रतिष्ठा से मन का सन्निकर्ष ज्ञान में कारण नहीं है यह नहीं माना जा सकता । ( वातिककार इस सूत्र की ऐसी व्याख्या करते हैं कि )—इसी केवल आत्मा, बाह्येन्द्रिय तथा पदार्थ ( गन्धादि ) विषयों के सन्निकर्ष से ज्ञान उत्पन्न होता है, इसमें कोई पूर्वपक्षी कारण नहीं कहता है । किन्तु वृत्तिकार विधनाश ने तो इस सूत्र को भी पूर्वपक्ष माना है, उनके मत से ज्ञान की उत्पत्ति में कारण के न कहने से ज्ञान आत्मा का गुण नहीं है, यदि आत्मा और मन का योग कारण माना जाय तो ज्ञान सम्पूर्ण स्थलों में होने लगेगा ॥ २२ ॥

( उक्त सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—केवल आत्मा, तथा प्राणादि बाह्येन्द्रियों के सन्निकर्ष से ही गन्धादि विषयों का ज्ञान उत्पन्न होता है न कि मन के सन्निकर्ष की उसमें आवश्यकता है, इसमें कोई प्रमाण पूर्वपक्षी नहीं देता जिससे हम ऐसा कहें ॥ २२ ॥

( उक्त सिद्धान्तमह में ज्ञान नित्य हो जायगा इस आशय से सूत्रकार पूर्वपक्षिमत से सूत्र में आपत्ति देते हैं कि )—

पदपदार्थ—विनाशकारणानुपलब्धेः च = और ज्ञान के नाश के कारण की उपलब्धि न होने के कारण, अवस्थाने = स्थित होने पर, तच्चित्त्यत्वप्रसङ्गः = वह ज्ञान नित्य हो जायगा यह आपत्ति काती है ॥ २३ ॥

भावार्थ—आत्मा के न्यायमत में नित्य होने के कारण, और वही में ज्ञान समवायसम्बन्ध से रहता है, इस कारण आश्रयनाशदि रूप ज्ञान के नाश के कारण का सम्भव न होने से ज्ञान के सदा वर्तमान होने के कारण वह नित्य हो जायगा यह पूर्वपक्षी के सूत्र का आशय है २३ ।

( सूत्र के प्रकार का अर्थ दिखलाते हुए भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इस सूत्र में कहा हुआ पूर्वपक्षी का आक्षेप बीसवें ‘तदात्मगुणत्वेऽपि नित्यम्’ इस सूत्र के आक्षेप के साथ दिखाया जाता है—यह इस सूत्र से संग्रह किया जाता है ( अर्थात् ज्ञान को आत्मा का गुण मानने पर उसके नाश का कारण उपलब्ध होने के कारण ज्ञान नित्य हो जायगा ऐसा बीसवें तथा तेरहवें सूत्र का मिलाकर पूर्वपक्षी का आक्षेप है ) ( दिखाई हुई ज्ञान के नाश के कारण की अनुपलब्धि की स्पष्ट करने हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—गुणों के नाश का कारण दो प्रकार का होता है—एक गुणों के आश्रय का अभाव ( न होना ) तथा दूसरा विरोधी गुण होना । आत्मा के नित्य होने से ज्ञान का नाश ( प्रथम ) पक्ष से नहीं हो सकता । और ज्ञान के विरोधी किसी गुण का



अनित्यत्वप्रहादं बुद्धेर्बुद्ध्यन्तरादिनाशः शब्दवत् ॥ २४ ॥

अनित्या बुद्धिरिति सर्वशरीरिणां प्रत्यात्मवेदनीयमेतन् । गृह्यते च बुद्धिपन्तानस्तत्र बुद्धेर्बुद्ध्यन्तर विरोधी गुण इत्यनुमीयते यथा शब्दसन्ताने शब्दः शब्दान्तरविरोधीति ॥ २४ ॥

असङ्ख्येयेषु ज्ञानकारितेषु संस्कारेषु स्मृतिहेतुत्वात्मसमवेतत्वात्मानमनोश्च भन्निकर्षे समाने स्मृतिहेतौ सति न कारणस्यायोगपक्षमस्तीति युगपत्स्मृतयः प्रादुर्भवेयुः यदि बुद्धिरात्मगुणः स्यादिति । तत्र कश्चित्सन्निकर्ष-स्थायीगपद्युपपादाय्यथाह—

ग्रहण तो होता नहीं, इस कारण ज्ञान आत्मा का गुण मानने से नित्य हो जायगा, यह आपत्ति आती है । ( अर्थात् जिस द्रव्य में जो गुण रहता है उस द्रव्य का नाश होने पर वह गुण नष्ट होता है, जैसे घट का नाश होने पर घट का रूप नष्ट हो जाता है, यह एक प्रथम गुणनाश का प्रकार है । और तत्समान गुण के विरोधी दूसरे गुण की उत्पत्ति होने पर भी पूर्वगुण का नाश होना है जैसे दूसरा शब्द उत्पन्न होने पर प्रथम शब्द नष्ट हो जाता है यह गुणनाश का दूसरा प्रकार है, जिसमें आत्मा के नित्य होने के कारण प्रथमपक्ष नहीं हो सकता, और दूसरे ज्ञान के विरोधी गुण का ज्ञान न होने से दूसरा पक्ष भी नहीं हो सकता, अतः ज्ञान के नाश के कारण का असम्भव होने से ज्ञान नित्य हो जायगा जो सर्वथा असंगत है यह पूर्वपक्षों के आक्षेप का आशय है ॥ २३ ॥

( उपरोक्त आक्षेप का परिहार करते हुए सिद्धान्तमत से सूचकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—अनित्यत्वप्रहादं = अनित्यता का ज्ञान होने से, बुद्धेः = ज्ञान गुण का, विनाशः = नाश होता है, शब्दवत्=शब्द के समान ॥ २४ ॥

भावार्थ—जिस प्रकार प्रथम शब्द का दूसरे शब्द से नाश होता है उसी प्रकार प्रथम ज्ञान का दूसरे ज्ञान से नाश होता ही है, अतः पूर्वपक्षों का आक्षेप युक्त नहीं है । ॥ २४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार प्राणीमात्र के अनुभव को प्रमाण देते हुए सूच को व्याख्या करते हैं कि )—ज्ञानगुण अनित्य है यह सम्पूर्ण प्राणियों के प्रत्येक आत्मा को अनुभव होता है, क्योंकि ज्ञान को धारा की ऐसा ग्रहण हुआ करता है कि प्रथम घटादि विषयों का ज्ञान होता है पश्चात् में घट की जानता है ऐसा उसका अनुभव होता है, जिससे वह घट का ज्ञान दूसरे उसके अनुभवरूप अनुभववसाय ( पश्चात् ज्ञान ) से नष्ट हो जाता है इससे यह अनुमान द्वारा सिद्ध होता है कि विरोधी दूसरे ज्ञानरूप गुण से प्रथम ज्ञान का नाश हुआ करता है, जिस प्रकार शब्दों की धारा में प्रथम शब्द का द्वितीय शब्दरूप विरोधी गुण से नाश हुआ करता है, ऐसा प्रायः सभी प्राणी मानते हैं । अतः ज्ञान का नाशक न होने से ज्ञान नित्य हो जायगा यह पूर्वपक्षों का आक्षेप सर्वथा असंगत है ॥ २४ ॥

( इस प्रकार ज्ञान में अनित्यता को सिद्ध करने पर भी पूर्वपक्षों ज्ञान आत्मा का गुण है यह सिद्धान्त न मानकर स्मरण को लेकर दूसरे प्रकार से आपत्ति देता है इस अशय से उक्त आक्षेप का समाधान एकदेशीयमत से करने वाले सूत्र के अवतरण में भाष्यकार कहते हैं कि )—‘पूर्व ज्ञानों से उत्पन्न हुए असंख्य ( संस्काररहित ), कालान्तर में स्मरण को उत्पन्न करने वाले भावना नामक संस्कारों के ( जो आत्मा में समवायसम्बन्ध से रहते हैं ) उनके रहते, तथा आत्मा और

**ज्ञानसमवेतात्मप्रदेशसन्निकर्षान्मनसः स्मृत्युत्पत्तेर्न युगपदुत्पत्तिः ॥ २५ ॥**

ज्ञानसाधनः संस्कारो ज्ञानमित्युच्यते ज्ञानसंस्कृतैरात्मप्रदेशैः पर्यायेण मनः सन्निकृष्यते । आत्ममनःसन्निकर्षात्स्मृतयोऽपि पर्यायेण भवन्तीति ॥ २५ ॥

**नान्तःशरीरवृत्तित्वान्मनसः ॥ २६ ॥**

सदेहस्यात्मनो मनसा सयोगो विपच्यमानकर्माशयसहितो जीवनमिष्यते

मन के सन्निकर्षरूप असंभवाधिकारण के ( जो सम्पूर्ण स्मरणों में कारण है ), समान रहते स्मरण के कारणों का ( युगपत् ) एककाल में होने का असम्भव नहीं है, अतः ज्ञान के आत्मा का गुण मानने पर अनेक स्मरणों की एक समय में उत्पत्ति होने का कारण वर्तमानर होने से एककाल में अनेक स्मरण उत्पन्न होने । इस आक्षेप का कोई दार्शनिक विद्वान् आत्मा और मन का सन्निकर्ष एककाल में नहीं हो सकता, ऐसा समाधान करते हुए सूत्र में कहता है -

**पदपदार्थ—**ज्ञानसमवेतात्मप्रदेशसन्निकर्षात्—एक ज्ञानजन्य संस्कार से समवेत आत्मा के प्रदेश ( एकदेश ) से सन्निकर्ष होने के कारण, मनसः = मन के, स्मृत्युत्पत्तेः = स्मरण की उत्पत्ति होने के कारण, न = नहीं हो सकता, युगपत् = एककाल में, उत्पत्तिः = उत्पत्ति । २५ ॥

**भावार्थ—**आत्मा के एकज्ञान से उत्पन्न हुआ भावना नामक संस्कार एक ही आत्मा के प्रदेश में सम्बन्ध होता है, और आत्मा और मन का सन्निकर्ष भी एकक्षण में एक ही आत्मा के प्रदेश में होता है इस कारण जिस ज्ञान से उत्पन्न संस्कार जिस आत्मा के प्रदेश को लेकर रहता है, उसी प्रदेश को लेकर जिस क्षण में मन का सन्निकर्ष होता है उस क्षण में केवल उस संस्कार से उत्पन्न स्मरणज्ञान का प्रादुर्भाव हो सकता है, दूसरे स्मरण का नहीं, अतः एककाल में अनन्त स्मरणों का प्रादुर्भाव होने की आपत्ति नहीं आ सकती यह एकदेशों परिहार का आशय है । २५ ॥

( इसी आशय से सूत्र के ज्ञानपद की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—सूत्र में ज्ञान शब्द का अर्थ है, ज्ञान कारण वाला भावना संस्कार । उस ज्ञान से उत्पन्न संस्कार वाले आत्मा में प्रदेशों ( एकदेशों ) से मन का सन्निकर्ष क्रम से होता है, न कि एककाल में । इस कारण उक्त आत्ममनः सन्निकर्षों के एककाल में न होने के कारण उनसे उत्पन्न स्मृतिज्ञान भी क्रम से ही होते हैं ॥ २५ ॥

( इस एकदेशी मत का खण्डन करते हुए सिद्धान्तिमत से सूत्रकार कहते हैं कि )—

**पदपदार्थ—**न = नहीं, अन्तःशरीरवृत्तित्वात् = शरीर के मध्य में रहने के कारण, मनसः = मनःकरण के ॥ २६ ॥

**भावार्थ—**शरीर के भीतर मन का ज्ञान के उत्पन्न करने का व्यापार हुआ करता है, इस कारण उपरोक्त एकदेशी ने कहा हुआ स्मरण के एककाल में होने की आपत्ति का परिहार नहीं हो सकता, क्योंकि व्यापक आत्मा के कुछ प्रदेश शरीर के भीतर तथा कुछ शरीर के बाहर हैं, और मन तो अप्रुपरिमण होने के कारण केवल शरीर के भीतर ही रहता है, इस कारण शरीर-मिश्र आत्मा के प्रदेश को लेकर आत्मा और मन का सम्बन्ध नहीं हो सकता, किन्तु शरीर-विशिष्ट आत्मा और मन का सम्बन्ध ज्ञान का कारण अवश्य ही है, इसलिये उस शरीर को लेकर जो आक्षेपकर्ता ने अनेक स्मृतियों की एककाल में होने की आपत्ति दी थी वह उपायों की स्थिति है, अतः एकदेशीमत का समाधान असंगत है ॥ २६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार जीवित अवस्था में ही आत्मा का मन का सन्निकर्षादिक होता है,

तत्रास्य प्राक् प्रायणादन्तःशरीरे वर्तमानस्य मनसः शरीराद्विज्ञानसंस्कृतै-  
रात्मप्रदेशैः संयोगो नोपपद्यत इति ॥ २६ ॥

साध्यत्वादहेतुः ॥ २७ ॥

विपक्ष्यमानकर्माशयमात्र जीवनम्, एवं च सति साध्यमन्तःशरीरवृत्तिव्यं  
मनस इति ॥ २७ ॥

स्मरतः शरीरधारणोपपत्तेरप्रतिषेधः ॥ २८ ॥

इसलिये जावनावस्था का वर्णन करते हुए सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि) — शरीरमहित  
आत्मा का मन के साथ संयोग जो प्रारम्भिकर्म के सहित वर्तमान रहता है, उसे ही 'जीवन'  
माना जाता है ( अर्थात् एक जन्म में सम्पूर्ण अनुभव होने में उस जन्म के प्रारम्भिकर्म ही का  
व्यापार हुआ करता है यह सिद्धान्त है । अर्थात् सम्पूर्ण अनुभवों का कारण जो आत्मा और मन का  
संयोग है वही जीवन कहता है ) ( इसी सिद्धान्त को प्रस्तुत में संगति दिखलाते हुए भाष्यकार  
आगे कहते हैं कि ) — उस जीवन में मृत्यु के पूर्व जावित अवस्था में मन शरीर के भीतर ही  
रहता है, इस कारण यद्यपि शरीर के बाहर जो उस व्यापक आत्मा के प्रदेश हैं, और उन उन  
ज्ञानों के संस्कार भी उन बाहर के प्रदेशों में हैं, तथापि उनके साथ मन का सम्बन्ध नहीं हो  
सकता, इस कारण शरीर के बाहर एककाल में अनेक स्मृतियों न होंगी । किन्तु शरीर के भीतर  
जो आत्मा के प्रदेश हैं उनमें जब नाम ज्ञानों के संस्कारों का सम्बन्ध रहता है उन समय शरीर के  
भीतर रहने वाले मन का उन प्रदेशों के साथ संयोग रहने से उन उन संस्कारों से उत्पन्न अनेक  
स्मरण एककाल में हो सकते हैं । ऐसा होने से अनेक स्मृतियों की एककाल में उत्पन्न होने की  
आपत्ति का एकदेशी के मन से परिहार नहीं हो सकता ) । २६ ॥

( पुनः एकदेशीयन ने सूत्र में शका दिखाते हुए सूत्रकार कहते हैं कि ) —

पदपदार्थ—साध्यत्वाद = सिद्ध करनेयोग्य होने से, अहेतुः = अन्तःशरीरवृत्तिता हेतु नहीं  
हो सकता ॥ २७ ॥

अपवादार्थ—शरीर के बाहर मन ज्ञानादिकों की उत्पन्न नहीं करता यहो अभी सिद्ध नहीं है,  
इस कारण मन के शरीर के भीतर वर्तमान होने से यह जो सिद्धान्तों ने हेतु कहा है, वह सिद्ध  
करने योग्य होने के कारण साध्यसम नामक दुष्टहेतु है, अर्थात् शरीर के बाहर मन से ज्ञानादि  
पुत्रपार्थ नहीं होता यहो अभी सिद्ध नहीं है ॥ २७ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षी सिद्धान्तों का कहा हुआ जीवन का लक्षण स्वीकार योग्य नहीं है, यह  
दिखाते हुए भाष्यकार की व्याख्या करते हैं कि ) — केवल फल देने वाला कर्माशय ही जीवन  
कहना है । ( न कि उसके सहित मन का संयोग ) ( ऐसा होने से मन का शरीर के भीतर  
रहना जीवन का लक्षण नहीं है ) इस कारण मन का शरीर के भीतर रहना सिद्ध न होने के  
कारण उसको लेकर सिद्धान्तों का किन्वा हुआ पूर्वोक्त अनुमान दुष्ट है । ऐसा पूर्वपक्षी का  
आशय है ॥ २७ ॥

( इस प्रकार एकदेशी के किये आक्षेप का परिहार करते हुए सिद्धान्तमत से सूत्रकार कहते हैं ) —

पदपदार्थ—स्मरतः = स्मरण करने वाले पुरुष का, शरीरधारणोपपत्तेः = शरीर का धारण भी  
होने के कारण, अप्रतिषेधः = मन के शरीर में रहने में प्रमाण नहीं है, ऐसा पूर्वपक्षी का निषेध नहीं  
हो सकता ॥ २८ ॥

सुस्मृपया स्वन्वयं मनः प्रणिवधानः चिरादपि कंचिदर्थं स्मरति, स्मरतश्च शरीरधारणं दृश्यते आत्ममनःसन्निकर्षजश्च प्रयत्नो द्विविधो धारकः प्रेरकश्च, निःसृते च शरीराद्बहिर्नमि धारकस्य प्रयत्नस्याभावाद् गुरुत्वात्पतनं स्यात् शरीरस्य स्मरत इति ॥ २८ ॥

न तदाशुगतित्वान्मनसः ॥ २९ ॥

आशुगति मनस्तस्य बहिः शरीरात्मप्रदेशेन ज्ञानसंस्कृतेन सन्निकर्षः प्रत्यागतस्य च प्रयत्नोत्पादनमुभय युज्यते इति, उत्पाद्य वा धारकं प्रयत्नं शरीरान्निःसरणं मनसोऽतस्तत्रोपपन्नं धारणमिति ॥ २९ ॥

भावार्थ—जो मनुष्य स्मरण करता है, वह पुरुष स्मरणकाल में शरीर का धारण मां करता ही है, क्योंकि बिना शरीर के आत्मा को कभी भी स्मरण नहीं होता, इस प्रकार मन के शरीर में रहने का प्रमाण होने के कारण पूर्वपक्षी का मन के शरीर में नत्तमान होने में कोई प्रमाण नहीं है यह निषेध सर्वथा असंगत है ॥ २८ ॥

( इसी आशय से स्मरण का प्रक्रिया को दिखाने हुए भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि ) अब यह पुरुष स्मरण करने का इच्छा से प्रेरित होकर मन को स्मरण के विषय में लगाता है तो अनुमन के बहुत देर के बाद भी किसी स्मरणयोग्य विषय को स्मरण करता है । स्मरण करने वाला यह पुरुष शरीर सहित ही स्मरण करता है, न कि बिना शरीर के यह देखा जाता है । ( अर्थात् आत्मा, मन, आत्मा के प्रयत्नपूर्वक मन का स्मरण, विषय में प्रणिधान ( लगन ) इसके पश्चात् स्मरण होना, यह सम्पूर्ण प्रक्रिया शरीर में ही होती है ) । ( आगे उक्त प्रणिधान के कारण आत्मा का प्रबल होने में शरीर की आवश्यकता दिखाते हुए भाष्यकार प्रयत्न का विभाग करते हैं कि )—आत्मा तथा मन के सन्निकर्ष से उत्पन्न हुआ शरीर का धारक प्रयत्न ( धारण करने वाला ) ( १ ) तथा ( २ ) प्रेरक ( प्रेरणा करने वाला ) ऐसे दो प्रकार का होता है अतः शरीर के बाहर मन के निकलने पर शरीर के धारक ( धारण करने वाले ) प्रयत्न न होने से गुरुत्व गुण के कारण स्मरणकाल में ही शरीर गिर जायगा । ( अर्थात् उपरोक्त दोनों प्रकार का प्रयत्न आत्मा और मन के सन्निकर्ष से ही उत्पन्न होता है इस कारण यदि मन शरीर के बाहर रहे तो स्मरण समय में उपरोक्त सन्निकर्ष से उत्पन्न प्रयत्न के मां शरीर के बाहर ही रहने के कारण शरीर का धारण न हो सकेगा किन्तु शरीर गिर जायगा, अतः पूर्वपक्षी के मत का शरीर के भीतर न रहने का निषेध सर्वथा असंगत है ॥ २८ ॥

( उपरोक्त सिद्धान्त पर पुनः पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार आक्षेप दिखाते हैं )—

पक्षपदार्थ—न = नहीं हो सकता, तथा = शरीर के गिरने के समय, आशुगतित्वाद = शीघ्र गतिवाले होने से, मनसः = मन के । २९ ॥

भावार्थ—सिद्धान्त का दिया हुआ स्मरणकाल में शरीर के गिर जाने का दोष नहीं हो सकता, क्योंकि उस मन के बाहर सन्निकर्ष होने के समय में मन के अत्यन्त शीघ्रगति होने के कारण पुनः शरीर में लौट जाने से शरीर के धारण का प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥ २९ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षी के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—मन ही शीघ्रगति वाला । इस कारण उसका ज्ञान के संस्कार से युक्त शरीर के बाहर के आत्मा के प्रदेश के साथ सन्निकर्ष—और पुनः शरीर में लौटकर आये हुए का प्रयत्न होना दोनों ही हो सकता है । अथवा



### न स्मरणकालानियमात् ॥ ३० ॥

किञ्चिद्विषयं स्मर्यते किञ्चिच्चिरेण यदा चिरेण तदा सुस्मयया मनसि धार्यमाणे चिन्ताप्रबन्धे सति कस्य चिदर्थस्य लिङ्गभूतस्य चिन्तनमाराधितं स्मृतिहेतुर्भवति । तत्रैतच्चिरनिश्चरिते मनसि नोपपद्यत इति । शरीरयोगानयेक्षश्चात्ममनःसंयोगो न स्मृतिहेतुः शरीरस्य भोगायतनत्वात् । उपभोगायतनं पुरुषस्य घातुः शरीरं न ततो निश्चरितस्य मनसि आत्मसंयोगमात्रं ज्ञानसुखातीनामुत्पत्तौ कल्पते, क्लृप्नो वा शरीरवैयर्थ्यमिति ॥ ३० ॥

शरीर को धारण करने व के प्रयत्न को उत्पन्न कर शरीर के बाहर मन का निकलना होता है, जिससे शरीर का धारण हो सकता है । अर्थात् मन शरीरवासी होने के कारण शरीर के बाहर के आत्मा के प्रवेश से उसका सनिकर्ष होकर स्मरण उत्पन्न होता है पुनः वहां मन शरीर में जाकर शरीर के धारण करने का प्रयत्न भी करता है इस कारण स्मरण और शरीरधारण दोनों हो सकता है तो शरीर क्यों गिरगा अथवा बाहर जाने के पूर्व ही शरीर को धारण कर रखने का प्रयत्न कर मन बाहर जाता है, और पुनः अत्यन्त शीघ्र स्मृति को उत्पन्न कर शरीर में इस प्रकार लौटता है कि उसके धारण कर रखने में कोई बाधा नहीं होती । २९ ।

( उक्त पूर्वपक्ष का समाधान करते हुए सूत्रकार सिद्धान्तों के मत से उत्तर देने हैं कि )—

पदपदार्थ—न=नहीं, स्मरणकालानियमात्=स्मरण होने के काल का नियम न होने से । ३०॥

भावार्थ—उपरोक्त पूर्वपक्षी का आक्षेप सगत नहीं है, क्योंकि स्मरण के काल का कोई नियम नहीं है, अर्थात् शीघ्र ही स्मरण होता है ऐसा नियम नहीं है । ३० ।

( इसी आशय से स्मरण होने में काल का नियम नहीं है, यह दिखाते हुए भाष्यकार सिद्धान्त सूत्र का व्याख्या करते हैं कि )—किसी पूर्व में अनुभव किये विषय का शीघ्र स्मरण होता है, किसी का विलम्ब से । जब विलम्ब से स्मरण होता है तब उसका प्रकार यह है कि प्रथम स्मरण करने की इच्छा होती है, पश्चात् मन से प्रणिधान रूप ( अनेक विषयों के ज्ञान ) रूप व्यापार होता है जिनमें से किसी एक ही विषय के विशेष चिह्नरूप अर्थ का स्मरण होता है, न कि संपूर्ण विषयों का । इस कारण विलम्ब से स्मरण होने में देर तक शरीर के बाहर निकले हुए मन का व्यापार होता है यह सिद्ध होने से जो पूर्वपक्षी ने यह कहा था कि 'मन के शीघ्रगति होने से' यह नहीं हो सकता । ( आगे शरीर की अपेक्षा करना हुआ ही मन स्मरण को उत्पन्न करता है यह सिद्ध करने हुए भाष्यकार दूसरा हेतु देने हैं कि )—शरीर के सुखदुःखानुभव रूप भोग के आधार होने के कारण भी उसके संयोग की अवस्था न रखने वाला आत्मा और मन को संयोगरूप असमवायिकारण से स्मरणरूप कार्य कामो उत्पन्न भी नहीं हो सकता । क्योंकि वाता आत्मा के इस शरीर में ही संपूर्ण सुखदुःखादि अनुभव रूप भोग हुआ करते हैं, इस कारण उस शरीर से बाहर निकले हुए मन का वैयर्थ्य आत्मा से संयोग ज्ञान सुख आवि गुणरूप कार्यों को उत्पन्न नहीं कर सकता । यदि शरीर के बाहर भी अत्मा और मन का सनिकर्ष आत्मा के उपभोग में समर्थ हो तो बिना शरीर के उपभोग होने से शरीर मानना व्यर्थ हो जायगा । ३० ।

( एककाल में अनेक स्मृतिज्ञान उत्पन्न होने के पूर्वपक्षी के उत्तर भ २५ व 'ज्ञानसमवेन' इस सूत्र में कहे हुए एकदेशी के मत का खण्डन करते हुए दूसरे एकदेशी के मत से सूत्रकार कहते हैं )—

## आत्मप्रेरणयदृच्छाज्ञानाभिश्च न संयोगविशेषः ॥ ३१ ॥

आत्मप्रेरणेत वा मनसो यदिः शरीरान् संयोगविशेषः स्याद् यदृच्छया वाऽऽकर्म्मकृतया ज्ञानेन वा ? मनसः सर्वथा चानुपपत्तिः । कथम् ? स्मृत्य-  
त्पादित्वात् स्मरणज्ञानात्मभावः । यदि तावदात्मा अमुक्यार्थस्य स्मृतिहेतुः  
सत्कार अमुकित्वात्मदेशे समवेतस्तेन मनः संयुज्यतामिति मनः प्रेरयति  
तदा स्मृत एवामावर्था भवति न स्मर्तव्यः । न चात्मप्रत्यक्ष आत्मप्रदेशे

पदपदार्थ—आत्मप्रेरणयदृच्छाज्ञानाभिः च = और आत्मा का प्रेरणा, यदृच्छा ( अकस्मात् ) तथा  
मन के ज्ञान होने से भी, न = नहीं हो सकता, संयोगविशेषः = बाहर के प्रदेश में आत्मा का मन  
से विशेष संयोग ॥ ३१ ॥

भावार्थ—आत्मा का बाहर के प्रदेश में स्मरण होने के लिये मन के साथ संयोग आत्मा को  
प्रेरणा ज्ञान से नहीं हो सकता, क्योंकि उस आत्मा का प्रवर्तन स्मरण के विषय के ज्ञानपूर्वक होने  
के कारण पूर्व में ही स्मृति होने लगेगा—( १ ) तथा यदृच्छा ( अकस्मात् ) भी आत्मा का  
बाहर के प्रदेश में मन के साथ संयोग नहीं हो सकता, क्योंकि अकस्मात् कोई संयोग नहीं होता —  
( २ ) और मन के ज्ञान होने के कारण उपरोक्त संयोग नहीं हो सकता, क्योंकि मन को ज्ञान  
नहीं माना गया है, इन दोनों प्रकारों को छोड़कर कोई दूसरा प्रकार नहीं है अतः आत्मा का  
बाहर के प्रदेश में मन का विशेष संयोग हो ही नहीं सकता, इस कारण 'ज्ञानसमवेत' इस मूल  
में कहा हुआ एकदाल में अनेक स्मृतियों के न होने का उक्त संगत नहीं है । ३१ ॥

( इसी आशय से मन के बाहर के प्रदेशों में संयोग के जितने प्रकार हो सकते हैं उनको  
दिखाते हुए भाष्यकार दूसरे एकदाली के मूल का व्याख्या करते हैं कि )—आत्मा को प्रेरणा से  
मन का शरीर के बाहर के प्रदेश से विशेष संयोग होगा १. अथवा यदृच्छा ( अकस्मिक ), २. अथवा  
मन के ज्ञान होने से होगा, ३. उक्त दोनों पक्षों से उपरान्त विशेष संयोग नहीं हो सकता ।  
( प्रश्न )—कैसे ( नहीं हो सकता ) ? ( उत्तर )—स्मरण योग्य होने से १ तथा स्मरणज्ञान का  
असंभव होने से भी २ ( प्रथम आत्मा को प्रेरणा के पक्ष में उपरोक्त विशेष संयोग न होने में  
स्मरण योग्य होने से इस प्रथम हेतु का भाष्यकार विवरण करते हैं कि )—यदि आत्मा इस पदार्थ  
के स्मरण होने का कारण माने नामक सत्कार इस अमुक आत्मा के प्रदेश में सम्बन्ध रखता है  
तबसे मन का विशेष संयोग हो, ऐसा समझकर मन को प्रेरणा करे, तब तो उस पदार्थ का स्मरण  
हो ही गया है, न कि उस पदार्थ को स्मरण करना है, जिससे आत्मा का प्रेरणा का प्रवर्तन अवर्ध  
हो जायगा । ( दूसरे दृष्टा से स्मरण ज्ञान का असंभव होने से इस हेतु का तात्पर्य दिखाते हुए  
भाष्यकार करते हैं कि )—आत्मा के प्रदेश अथवा बिकार का आत्मा को प्रत्यक्ष भी नहीं है, इस  
कारण उसमें आत्मा के प्रत्यक्ष से ज्ञान नहीं हो सकता ( अर्थात् इस ऐसे प्रदेश में यह सत्कार  
सम्बन्ध रखता है इस कारण इसके साथ मन का संयोग हो इस प्रकार के आत्मा के प्रवर्तन होने में  
आत्मा को अपने प्रदेश के प्रत्यक्ष तथा अपने में रहने वाले सत्कार का प्रत्यक्ष होना भी आवश्यक  
है, यह दोनों ही नहीं हो सकता, तब तो आत्मा को प्रत्यक्ष से ज्ञान अथवा स्मरण होता है यह तो  
दूर रहा यह दूसरे हेतु का आशय है ) ( इस प्रकार प्रथम आत्मप्रेरण, ५ मन में संयोग का  
असंभव दिखाकर तीसरे यदृच्छा पक्ष का असंभव दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—  
स्मरण करने को दृष्टा से यह आत्मा अपने विषय में लगता हुआ भी बहुत देर के बाद भी  
किसी विषय का स्मरण करता है, अकस्मात् नहीं करता ( अर्थात् प्रथम आत्मा को स्मरण को

संस्कारो वा, तत्रानुपपन्नाऽऽत्मप्रत्यक्षेण संवित्तिरिति । सुसुमूर्ध्या चायं मनः  
प्रणिदधानश्चिरादपि कश्चिदर्थं स्मरति नाकस्मान्, इत्थं च मनसो नास्ति  
ज्ञानप्रतिषेधादिति ॥ ३१ ॥

एतच्च—

व्यासक्तमनसः पादव्यथनेन संयोगविशेषेण समानम् ॥ ३२ ॥

यदा खल्वयं व्यासक्तमनाः कश्चिद्देशे शर्करया कण्ठकेन वा पादव्यथ-  
नमाप्नोति तदाऽऽत्ममनःसंयोगविशेष एषितव्यः । दृष्टं हि दुःखं दुःखवेदनं  
चेति तत्रायं समानः प्रतिषेधः । यदृच्छया तु न विशेषो नाकस्मिकी क्रिया

हृच्छा होती है पश्चात् बहुत काल तक विषय में चित्त के लगाने से स्मरण होता है ऐसा स्मरण  
होने का प्रकार होने के कारण अकस्मात् स्मरण होता है यह सर्वथा नहीं हो सकता ( तीसरे मन  
को शाश्वतपक्ष का स्मरण करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—मन में शाश्वत तो है नहीं, क्योंकि  
आत्मा ही ज्ञाता है, यह पूर्वग्रन्थ में निह्न कर चुके हैं, अतः प्रथम एकदेशी का मत सर्वथा  
असंगत है ॥ ३१ ॥

( उपरोक्त द्वितीय एकदेशी के मत का निराकरण 'एतच्च' इस भाष्य की अवतरण के साथ  
'व्यासक्तमनसः' इस ३२ वे सूत्र से करते हैं कि )—यह जो दूसरे एक देशी ने कहा है वह

पदपदार्थ—व्यासक्तमनसः=एक ( नृत्वादि ) विषय में आसक्तमन वाले पुरुष के, पदकथनेन=  
पाद में अकस्मात् काटा आदि गड़ने से क्या ( पीड़ा ) होने पर, संयोगविशेषेण=जैसे मन का  
संयोगविशेष होता है उसके, समानं=समान है ॥ ३२ ॥

भावार्थ—अकस्मात् मन का संयोग नहीं होता यह जो द्वितीय एकदेशी ने उपरोक्त ३१ वे  
सूत्र में कहा था वह असंगत है क्योंकि जिस प्रकार नृत्य आदि देखने में जिस मनुष्य का चित्त  
आसक्त है ऐसे मनुष्य के पाद में अकस्मात् काटा आदि गड़ने से जो पाद के साथ अकस्मात् मन  
का विशेष संयोग होना है, वही प्रकार अकस्मात् और स्थलों में भी मन का संयोगविशेष हो  
सकता है ॥ ३२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस समय वह मनुष्य  
नृत्य आदि देखने के किसी विशेष देश में दृष्टचित्त रहने पर अकस्मात् छोटे-छोटे कंकड़ आदि  
पाद में गड़ने से पाद में पीड़ा को प्राप्त होता है, उस समय मन का विशेषसंयोग पाद के साथ  
अवश्य मानना होगा, ( क्योंकि बिना मन का संयोग हुए उस मनुष्य को पाद में कंकड़ के गड़ने के  
दुःख का अनुभव नहीं हो सकता ) उपरोक्त दुःख और उसका अनुभव तो देखने में आता है ।  
ऐसा होने से उसमें वह निषेध समान है ( अर्थात् दूसरे एकदेशी ने जो अकस्मात् मन के संयोग के  
होने का निषेध कहा था, वह निषेध नृत्त्यदर्शने में आसक्त चित्त वाले मनुष्य के पाद में अकस्मात्  
पाद की कंकड़ से दुर्ब पीड़ा को उत्पन्न करने वाले मन के संयोग में भी होगा, जो सर्वथा  
अनुभव के विरुद्ध है । ( इस प्रकार प्रतिबंधी रूप से अनुभव का विरोध दिखाकर वास्तविक उत्तर  
देने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यदृच्छा ( अकस्मात् ) तो न कोई विशेष कर्म होता है,  
न कोई क्रिया, न कोई संयोग भी अकस्मात् होता है ( अर्थात् अकस्मात् कोई मन का संयोग नहीं  
होता, इस एकदेशी के कथन का तो यही वास्तविक उत्तर है कि संसार में कोई भी कार्य अकस्मात्

नाकस्मिकः संयोग इति । कर्मादृष्टमुपभोगार्थं क्रियाहेतुरिति चेत् समानम् ।

कर्मादृष्ट पुनरप्यर्थं पुरुषोपभोगार्थं मनसि क्रियाहेतुरेवं दुःखं दुःखसंवेदनं च सिध्यतीत्येवं चैस्मन्यसे समानं स्मृतिहेतावपि संयोगाविशेषो भवितुमर्हति । तत्र यदुक्तं 'मात्रप्रेरणयदृच्छाज्ञताभिश्च न संयोगाविशेषः' इत्ययमप्रतिषेध इति । पूर्वस्तु प्रातिषेधो 'नान्तःशरीरवृत्तित्वान्मनस' इति ॥ ३२ ॥

कः खल्विदानीं कारणयोगपक्षमङ्गावे युगपदस्मरणस्य हेतुरिति—

प्रणिधानलिङ्गादिज्ञानानामधुमपङ्गावादयुगपत्स्मरणम् ॥ ३३ ॥

यथा खल्व्वात्ममनसोः सन्निकर्षः संस्कारश्च स्मृतिहेतुरेवं प्रणिधानं लिङ्गा-

उत्पन्न नहीं होता । ( यदि पूर्वपक्षां कहे कि "सुखदुःख के अनुभवरूप उपभोग को धर्म तथा अधर्मरूप अदृष्ट ही उत्पन्न करता है, वही क्रिया का कारण है आकस्मिक नहीं है" यह प्रस्तुत में भी समान है । अर्थात् आत्मा में वर्तमान पुण्य और पापरूप कर्मों से उत्पन्न हुआ धर्म तथा अधर्मरूप अदृष्ट पुरुषों को सुखदुःखानुभवरूप भोग को देने के लिये मन में क्रिया का कारण होता है, जिससे दुःख और सुख का अनुभव सिद्ध हो जाता है ऐसा यदि आप पूर्वपक्षां मानते हैं, तो स्मरण के कारण में भी मन का विशेष संयोग हो सकता है यह समान ही है । इस कारण जो द्वितीय एकदेशी ने कहा था कि आत्मा की प्रेरणा, या अकस्मात्, अथवा मन की क्षातता ने भी संयोग-विशेष मन से स्मरण का कारण नहीं हो सकता, '२२ वें सूत्र में कहा हुआ' ऐसा निषेध नहीं हो सकता किन्तु मन के शरीर के भीतर रहने से ऐसा जो २६ वें सूत्र में निषेध कहा था वही सत्य है ) ॥ ३२ ॥

( इस प्रकार परास्त हुआ भी पूर्वपक्षां ऐसा आक्षेप कर सकता है कि )—कारणों के एककाल में रहने पर भी एककाल में स्मरण नहीं होता इसका क्या कारण है ? इस आक्षेप को सिद्धान्तसूत्र को भाष्यकार अवतरण से दिखाकर, सूत्र में उत्तर दिखाने हुए सूत्रकार स्मरणज्ञान के अयोगपक्ष का स्वयं समर्थन करते हैं—

यदपदार्थ—प्रणिधानलिङ्गादिज्ञानानां=आगे ४१ वें सूत्र में कहे जाने वाले प्रणिधान ( स्मरण करने की इच्छा से मन का धारण ), लिङ्ग ( हेतु ), आदि के ज्ञानों के ( जो स्मृति के कारण हैं ), अप्रगपदावाच=एक समय में न होने के कारण, अयुगपरस्मरण=स्मरण एककाल में नहीं होता ॥ ३३ ॥

आधार्थ—आगे ४१ वें सूत्र में स्मरण होने के कारण प्रणिधान इत्यादि उभौस प्रकार के कहे जायेंगे, उनके एककाल में न होने के कारण स्मृतिज्ञान एककाल में नहीं होते, न कि केवल संस्कारमहित आत्मा और मन का संयोग ही स्मृति होने का कारण है, अतः इस संयोग के रहने पर भी प्रणिधानादि दूसरे स्मरण के कारणों के एककाल में न होने के कारण स्मृतिज्ञान एककाल में नहीं होता ॥ ३३ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार आत्मा और मन का सन्निकर्ष और साधना संस्कार स्मरण का कारण होता है उसी प्रकार उपरोक्त प्रणिधान, तथा लिङ्गादिज्ञान भी स्मरण के कारण होते हैं, और वे एककाल में नहीं होते, इसी से स्मरणरूप ज्ञानों की एककाल में उत्पत्ति नहीं होती । इस पर पूर्वपक्षां ऐसा आक्षेप करता है कि—



विज्ञानानि, तानि च न युगपदुत्पन्ति तत्कृता स्मृतीनां युगपदनुत्पत्तिरिति ।  
प्रातिभञ्जनं प्रणिधानाद्यनपेक्षं स्मार्तं शौगपचप्रसङ्गम् ।

यन्त्वत्विदं प्रातिभमिव ज्ञानं प्रणिधानाद्यनपेक्षं स्मार्तमुत्पद्यते कदाचित्तस्य  
युगपदुत्पत्तिप्रसङ्गो हेत्वभावान् । सतः स्मृतिहेतोरन्यदेवनात् प्रातिभेन समाना-  
भिमानः । बहुवचनविषये वै चिन्ताप्रसङ्गे कश्चिदेवार्थः कस्य चित्स्मृतिहेतुः  
तस्यानुचिन्तनान् तस्य स्मृतिर्भवति, न चायं स्मर्ता सर्वं स्मृतिहेतुं संवेदयते  
एवं मे स्मृतिरुत्पन्नेत्यन्यदेवनात्प्रातिभमिव ज्ञानमिदं स्मार्तमित्यभिमान्यते न  
त्वस्ति प्रणिधानाद्यनपेक्षं स्मार्तमिति । प्रातिभे कथमिति चेत् ? पुरुषकर्मविशे-  
षादुपभोगवन्नियमः ।

“प्रातिभज्ञान के समाप्त प्रणिधानादिकों के अपेक्षा न करनेवाले स्मरणज्ञानों की एककाल  
में उत्पत्ति होने की आवश्यकता आ जायगी ।” ( इस प्रकार संक्षेप में कहे हुए आक्षेप का  
आभ्यकार अनुवाद करते हैं कि ) जो यह प्रातिभूत ( प्रतिमा से उत्पन्न ) ज्ञान के समान  
प्रणिधानादिकों की अपेक्षा न रखने वाला स्मरण ज्ञान उत्पन्न होगा है हेतु ( कारण ) के न होने  
से कदान्त ( किसी समय ) उसकी एककाल में उत्पत्ति होने लगेगी ( अर्थात् स्मरण के अनुरूप  
प्रातिमज्ञान भी है, और वह जो बिना प्रणिधानादिकों के भावना संस्कार सहित केवल आत्मा  
और मन के भोग से ही आकस्मिक उत्पन्न होता है इसी के समान केवल आत्मा और मन के  
सयोग से दूसरे भी स्मरणज्ञान उत्पन्न हो सकते हैं, ( इनकी एककाल में उत्पत्ति हो सकता है )  
यह आक्षेप का आशय है ) । ( इस आक्षेप का आभ्यकार ऐसा उत्तर देते हैं कि ) वर्तमान होने  
पर भी स्मरणज्ञान के कारण का अनुभव न होने से प्रातिमज्ञान के समान अभिमान ( भ्रम )  
होता है । ( अर्थात् स्मरणविज्ञानों में कारणों का क्रम और कारणों की उपलब्धि न होने पर भी  
स्मरणरूप कार्य के उत्पत्ति के क्रम से उनका अनुमान किया जाता है, ऐसा होने से प्रातिमज्ञान  
भी आत्मा के अदृष्टविशेष की अपेक्षा रखनेवाले आत्ममन सन्निकर्षादि कारणों से ही उत्पन्न  
होता है, वह भी बिना कारण और क्रम के नहीं ही होता अतः प्रातिमज्ञान में इन कारणों के  
वर्तमान होने पर भी उनकी उपलब्धि नहीं होती, और उनके क्रम का अनुभव नहीं होता यह  
नहीं कहा जा सकता, इसी प्रकार स्मृतियों में भी कारण और उनका क्रम नहीं है यह नहीं  
कहा जा सकता । ( आगे स्मरण के वास्तविक प्रकार को दिखाते हुए आभ्यकार एककाल में  
स्मरण के होने के भ्रम का मूल दिखाते हैं कि )—अनेक विषयसम्बन्धी अनुभव ( ज्ञानों ) के  
समुदाय में से कोई ही अर्थ ( विषय ) किसी मनुष्य के कालान्तर में स्मरण होने का कारण होता  
है, उसी के पश्चात् चिन्तन करने के कारण उसी विषय का उस रूप की स्मरण होना है, यह  
स्मरण करनेवाला प्राणा सम्पूर्ण विषयों के स्मरणों के कारण का अनुभव नहीं करता—कि इस  
प्रकार युद्ध स्मरणज्ञान उत्पन्न हुआ अतः ऐसा अनुभव न होने के कारण यह स्मरणभ्रम ज्ञान  
प्रातिमज्ञान के समान है ऐसा उभे भ्रम होता है । प्रणिधानादिकों की अपेक्षा न रखनेवाला कार्य  
स्मरणज्ञान नहीं होता । ( स्मरण में ऐसा मानेंगे किन्तु प्रातिमज्ञान से तो आकस्मिकता तथा  
दूसरे कारण का न होना यह भी अनुभव से सिद्ध होगा है इस आशय में आभ्यकार पूर्वोक्त का  
प्रश्न विस्तारते हैं कि )—“प्रातिमज्ञान में कैसे होगा ?” इसका सामान्यरूप में उत्तर आभ्यकार  
देते हैं कि—प्राणियों के कर्मविशेष से सुखदुःख के अनुभवरूप उपभोग के समान नियम ही

प्रातिभामदानी ज्ञान युगपत् कस्माज्ज्ञेयते ? यथोपभोगार्थं कर्म युगपदुपभोगं न करोति एवं पुरुषकर्मविशेष प्रातिभानुत्पन्नं युगपदनेकं प्रातिभ ज्ञानमुत्पादयति । हेत्वभावादयुक्तमित चेद् न करणस्य प्रत्ययपर्याये सामर्थ्यात् ।

'उपभोगवर्जियम्' इत्यस्ति दृष्टान्तो हेतुर्नास्तीति चेन्मन्यसे ? न, करणस्य प्रत्ययपर्याये सामर्थ्याद् नैकस्मिन् ज्ञेये युगपदनेकं ज्ञानमुत्पद्यते । न चानेकस्मिस्तदिदं दृष्टेन प्रत्ययपर्यायेणानुमेयं करणसामर्थ्यमित्यन्वयमिति न

सन्देहः । ( अर्थात् जिस प्रकार पाषाण का भस्मभस्वरूप अदृष्ट उसके सुखदुःखानुभवरूप उपभोगों का नियामक होता है उसी प्रकार प्रातिमज्ञान का भी नियामक होता है । उपरान्त पूर्वपक्ष के प्रश्न के आशय को प्रकट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—“नो प्रातिमज्ञान इत समय एककाल में क्यों नहीं होता ?” ( अर्थात् प्रातिमज्ञान एककाल में नहीं होने इसमें क्या कारण है ? ) उपरोक्त उत्तर का आशय प्रकट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—जिस प्रकार सुखदुःख के उभागा का साधक पुण्य तथा पापरूप कर्म एक ही समय सम्पूर्ण उपभोग का नहीं करता उसी प्रकार प्राणि का जो विशेष कर्म प्रतिभा का कारण है वह एक ही समय में प्रातिमज्ञान को भी उत्पन्न नहीं करता । “यह सिद्धान्तों का कथन साधक हेतु न होने से अयुक्त है ( अर्थात् अदृष्ट से ज्ञान के कारण प्रातिमज्ञान एककाल में नहीं होता यह केवल सिद्धान्तों का कथनमात्र है क्योंकि इसमें कोई साधक हेतु सिद्धान्तों ने नहीं दिया है, केवल उपभोग गृह्यत हो दिया है )” इस आक्षेप को सिद्धान्तों के पक्ष में भाष्यकार उत्तर देते हैं कि—ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, क्योंकि करणों का क्रम से ज्ञानों को उत्पन्न करने में सामर्थ्य होता है न कि एककाल में । ( उपरान्त पूर्वपक्ष के आक्षेप का भाष्यकार अनुवाद करते हैं कि,—“सुखदुःखानुभवरूप उपभोग के समान प्रातिमज्ञान में निवृत्त है यह दृष्टान्तमात्र है न कि इसमें कोई साधक हेतु है” यदि पूर्वपक्षी ऐसा मानना हो तो यह भी नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान के साधकविशेष कारणरूप करणों को क्रम से ज्ञानों का उत्पन्न करने का ही सामर्थ्य होता है, क्योंकि न एक ही ज्ञानने योग्य विषय अथवा अनेक ज्ञानने योग्य विषयों में एक ही समय में अनेक ज्ञान उत्पन्न होता है, यह अनुभवसिद्ध है इस अनुभवसिद्ध ज्ञानों को क्रम से और भी करणों का क्रम से ही ज्ञानों को उत्पन्न करने का सामर्थ्य है यह अनुमान से सिद्ध किया जा सकता है ( अर्थात् उपरान्त अनुभवसिद्ध ज्ञानों को क्रमिकता से यह सिद्ध होता है कि यह ज्ञान के साधकों का ही धर्म है कि उनका क्रम से ही व्यापार होता है, अतः ज्ञान का एककाल में न होना रूप करणों के स्वभाव से ही है न कि ज्ञान अस्मा के स्वभाव से, क्योंकि हम प्राणिधियों के करणों से विलक्षण कारण भस्मवात्त योगियों को अनेक शरीर रचना के समय एक समय अनेक ज्ञान होत हैं, यह देखने में आता है ) । ( अर्थात् यदि ज्ञानों का एककाल में न होना यदि जाता ( आत्मा ) से होता है तो, उपरान्त योगियों को अनेक ज्ञान एक समय न होंगे योगी पुरुष तो योग का सिद्धि प्रकट ज्ञान से अनेक लोकों में अनेक इन्द्रिय साक्षर शरीरों को निर्माणकर और मुक्ति आत्माओं के मनो को लेकर मुक्ति के लिये शाश्वत करता हुआ अपने कर्म में उपार्जन किये हुए अनेक सुखदुःखादि ज्ञानों को एक ही समय में भोगता है । इस अवस्था में योगी पुरुष को एक ही समय में अनेक ज्ञान उत्पन्न होने हैं । इसमें ज्ञाना योग के एक होने पर भी कारण एक नहीं है, क्योंकि उपरोक्त प्रकार से योगी के अनेक मन कारण हैं, जो प्रत्येक ज्ञान में सिद्धमित्र हैं ) । ( प्रथम एकदेश ने जो कहा था कि ज्ञान से सम्बद्ध मन्त्ररयुक्त आत्मा के प्रवेशभेद स्मरणज्ञान के अवगोचर का साधक है उस पर दूसरा एकदेशी के दिवाप हुए दूसरे

ज्ञातुविकरणधर्मणो देहानानात्वे प्रत्यययोगपक्षादिति । अयं च द्वितीयः प्रतिषेधः, अवस्थितशरीरस्य चानेकज्ञानसमवायादेकप्रदेशे युगपदनेकार्थस्मरणं स्यात् । कश्चि-  
देवावस्थितशरीरस्य ज्ञातुरिन्द्रियार्थप्रबन्धेन ज्ञानमनेकमेकस्मिन्नात्मप्रदेशे  
समवेति । तेन यदा मनः संयुज्यते तदा ज्ञातपूर्वस्थानेकस्य युगपत् स्मरणं  
प्रमज्यते प्रदेशसंयोगपर्यायाभावादिति । आत्मप्रदेशानामद्रव्यान्तरत्वादेकार्थ-  
समवायस्याविशेषे स्मृतिर्योगपक्षप्रतिषेवानुपपत्तिः

शब्दमन्तानि तु श्रोत्राधिष्ठानप्रत्यासत्त्या शब्दश्रवणवत्संस्कारप्रत्यासत्त्या  
मनसः स्मृत्युत्पत्तेन युगपदुत्पत्तिप्रसङ्गः । पूर्वं एव तु प्रतिषेधो नानेकज्ञानसम-  
वायादेकप्रदेशे युगपत् स्मृतिप्रसङ्ग इति ॥ ३३ ॥

दूषणों का खण्डन करने के लिये उसके दोषों को दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि) —  
वर्तमान शरीर वाले आत्मा का अनेक ज्ञानों में समवायसम्बन्ध होने के कारण एक प्रदेश में  
एककाल में अनेक स्मरण होने लगता । ( अर्थात् यदि ज्ञान से समवेत आत्मा के प्रदेश के सन्निकर्ष  
से ही स्मृतिज्ञानों की एककाल में उत्पत्ति न होना हो तो जो एकदेश संस्कार है उनमें अवस्थित  
शरीर आत्मा का अनेक ज्ञानों में समवाय होने के कारण एकदेश में एककाल में अनेक स्मरण ज्ञान  
होने लगे । ऐसा नहीं हो सकता । इस कारण एकदेशी ने किया हुआ खण्डन संगत नहीं है यह  
दूषण का आशय है ) । ( इस प्रकार द्वितीय एकदेशी के परिहार को दिखाकर उसका खण्डन  
करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि ) कहीं कहीं जित आत्मा के प्रदेश में आत्मा को अनेक  
विषयों में जान और संस्कार भी हुए हैं उसमें भावस्थित शरीर ज्ञान को इन्द्रियों के अनेक  
विषयों में अनेक ज्ञान एक आत्मा के प्रदेश में सम्बद्ध होना है, और उसके साथ मन का जिस  
समय संयोग होता है, उस समय पूर्वकाल में जाने हुए अनेक विषयों का एककाल में स्मरण होने  
की आपत्ति आता है, क्योंकि उपरोक्त प्रदेश संयोगों में कम का हो है, और एक आत्मा के जो  
ज्ञान प्रदेश हैं वे आत्मा इच्छा से भिन्न द्रव्य नहीं हैं इस कारण एक अर्थ में सम्बन्ध के समाप्त  
होने पर भी पूर्वोक्त एककाल में अनेक स्मरणों के होने का निषेध नहीं हो सकता । ( उपरोक्त  
दूषण का निराकरण करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि ) — शब्दों की धारा में ओष्ठइन्द्रिय से  
सम्बन्ध होने पर जिस प्रकार शब्द का श्रवण होता है उसी प्रकार आत्मा के अनेक संस्कारों का  
सम्बन्ध होने से मन के साथ सम्बन्ध होने के कारण स्मरण होने के कारण एककाल में अनेक  
स्मरणों की उत्पत्ति की आपत्ति नहीं आ सकती ( अर्थात् शब्दधारा में से जो शब्द ओष्ठइन्द्रिय से  
सम्बद्ध होता है वही सुनाई देता है, न कि उस शब्दधारा के सम्पूर्ण शब्दों का श्रवण होता है ।  
इसी प्रकार ज्ञान में वर्तमान ज्ञान भाषणा संस्कारों में से जिस संस्कारविशेष का जिस क्षण में  
मन के साथ सम्बन्ध होता है, उस विशेष संस्कार से उत्पन्न भया हुआ ही स्मरण उस क्षण में  
उत्पन्न होता है न कि दूसरे संस्कारों से उत्पन्न स्मरणों की उत्पत्ति होती है, इस कारण एककाल में  
अनेक स्मरण नहीं हो सकते ) ( इस प्रकार पश्चात् कहे हुए दूषण का खण्डन होने पर एकदेशी  
के मत की संगति क्या हो सकेगी यह दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि ) — एकदेशी के मत  
का जो प्रतिषेध हमने २६ वें 'अन्तःशरीरवृत्तिस्वात्मभसः' इस सूत्र में कहा था कि 'अनेक ज्ञान  
के सम्बन्ध से एक प्रदेश में एककाल में अनेक स्मरणज्ञान होने की आपत्ति नहीं आ सकती', वही  
एकदेशी मन का खण्डन करता है, तस्मात् अनेक स्मरण एककाल में नहीं हो सकते ॥ ३३ ॥

यत् पुरुषधर्मो ज्ञानमन्तःकरणस्येच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखानि धर्मो इति  
कम्यचिद्दर्शनं तत्प्रतिषेधये—

ज्ञस्येच्छाद्वेषनिमित्तत्वादारम्भनिवृत्त्योः ॥ ३४ ॥

अथ खलु जानानि तावदिदं मे सुखसाधनमिदं मे दुःखसाधनमिति ज्ञातं  
स्वस्य सुखसाधनमाप्नुमिच्छति, दुःखसाधनं हातुमिच्छति, प्रामीच्छा-

इस प्रकार १८ वें सूत्र से यहाँ तक तर्क आत्मा का विशेष गुण है यह सिद्ध करने के पक्षान् यह  
बुद्धि इच्छादिगुणों के वाधार में रहना है, अथवा नहीं। इस विचार को प्रारम्भ करते हुए इस  
विषय में उक्त सशय को उठाने वाला सांख्य तथा क्षणिकविज्ञानवादों बौद्धमत से विवाद विप्राते  
हुए अने के सूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि आत्मा का धर्म ज्ञान है और अन्तःकरण के  
धर्म हैं इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख दुःख इत्यादि ऐसा किसी सांख्य तथा बौद्ध का मत है—उसका  
खण्डन सूत्र में सूत्रकार इस प्रकार करते हैं—

पदपदार्थ—ज्ञस्य = ज्ञाता आत्मा के, इच्छाद्वेषनिमित्तत्वात् = इच्छा तथा द्वेषरूप कारण से होने  
के कारण, आरम्भनिवृत्त्योः = क्रम से प्रवृत्ति और निवृत्ति के । ३४ ॥

भावार्थ—यह प्राणी यह पदार्थ ( विषय ) मेरे सुख का साधन है, यह विषय मेरे दुःख का  
साधन है ऐसा जानकर उस सुख विषय का ग्रहण, तथा दुःख विषय का त्याग करना चाहता है,  
पक्षान् सुख साधन विषय को ग्रहण करने का प्रयत्न, और दुःख साधन विषय का त्याग करने का  
प्रयत्न करता है, जिससे यह सिद्ध होता है कि ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख और दुःख इन्  
गुणों का एक ही के साथ सम्बन्ध है, और ज्ञान, इच्छा और प्रवृत्ति इनका एक ही कर्ता है और  
इनका आधार भी समान है, इस कारण इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख और दुःख ये अचेतन के धर्म  
नहीं हो सकते, प्रवृत्ति और निवृत्ति अपनों आत्मा में देखे जाते हैं, जिससे दूसरे का आत्मा में  
भी इनकी अनुमान से सिद्ध होती है। ( तात्पर्यटीकाकार ने इस सूत्र की व्याख्या में पूर्वपक्षी  
का मत इस प्रकार दिखाया है कि आत्मा की चेतनता एक ही कूटस्थ ( निर्विकार ) निस्थ है जो  
विषयाकार में परिणाम को प्राप्त बुद्धिरूपत्व में पड़े हुए उपरोक्त आत्मा के चेतन्य के प्रतिबिम्ब  
पडने के कारण अस से उत्पन्न हुए धर्मवाला भिन्न सा प्रतीत होनेवाला विज्ञानवृत्ति ऐसा कहा  
जाता है, अर्थात् वस्तुतः उत्पन्न होनेवाले इच्छादिक अन्तःकरण के ही धर्म हैं इत्यादि। इस  
तात्पर्यदाकाकार वाचस्पतिमिश्र के विचार का प्रयोजन परिशुद्धि में उदयनाचार्य ने ऐसा लिखा है कि  
नवतक इच्छादि गुणों को आत्मा के वे गुण हैं यह सिद्ध न किया जाय तबतक इन्द्रिय, अर्थ,  
मन इनसे आत्मा भिन्न है यह सिद्ध होने पर भी ज्ञान आत्मा का गुण है यह सिद्ध नहीं हो सकता।  
और इच्छा अन्तःकरण का गुण है—ज्ञान इच्छा से उत्पन्न होता है—इस कारण इच्छा और ज्ञान  
को एक आश्रय में रहना आवश्यक होने से ज्ञान भी अन्तःकरण ही का गुण है, न कि आत्मा का  
गुण ऐसा बुद्धिकार ने इस पूर्वपक्षदर्शन को तात्पर्य यहाँ पर वर्णन किया है, भाष्यकार ने इसी  
आशय से इन पूर्वपक्षदर्शन का खण्डन 'तत्प्रतिषेधये' इस अवतरण में सूचित किया है।

सूत्रार्थ की व्याख्या करते हुए साध्यकार जानादिगुणों का सामानाधिकरण्य ( एक आधार में  
रहना ) दिखाते हैं—कि यह आत्मा प्रथम यह जानता है कि यह विषय ( पदार्थ ) माला आदि  
मेरे सुख का साधन है और यह काटा आदि मेरे दुःख का साधन है—पक्षान् ऐसा जानकर ही  
जपने सुख के साधन माला, खां आदि पदार्थों को प्राप्त करने की तथा दुःख के कारण काटा,  
सर्प आदि पदार्थों को त्याग करने की इच्छा करता है। इस प्रकार सुख साधन के प्राप्त होने की



प्रयुक्तस्यास्य सुखसाधनाचाप्रये मसीचाविशेष आरम्भः, जिहासाप्रयुक्तस्य दुःखसाधनपरिवर्जनं निवृत्तिः, यद्यं ज्ञानेच्छाप्रयत्नद्वेषसुखदुःखानामेकेनाभिसम्बन्धः, एककर्तृकत्वे ज्ञानेच्छाप्रवृत्तीना समानाश्रयत्वं च । तस्माज्ज्ञास्येच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखानि धर्मा नाचेतनस्येति । आरम्भनिवृत्त्योश्च प्रत्यगात्मनि दृष्टत्वात् परत्रानुमानं वेदितव्यमिति ॥ ३४ ॥

अत्र भूतचैतनिक आह—

तल्लिङ्गत्वादिच्छाद्वेषयोः पार्थिवाद्येष्वप्रतिषेधः ॥ ३५ ॥

आरम्भानिवृत्तिलिङ्गाविच्छाद्वेषाविति यस्यारम्भनिवृत्ती तस्येच्छाद्वेषौ तस्य

इच्छा से प्रेरित होकर सुख के साधनों ( धाना आदिकों के ) प्राप्ति करने के लिये उसकी प्रयत्नरूप प्रवृत्ति होती है । तथा दुःख के सम्पत्तियों की त्याग करने की इच्छा से प्रेरित होकर दुःख के साधनों में ( काँटा सर्प, आदिकों को त्याग करना रूप उसकी उक्त दुःख साधनों से निवृत्ति होती है । इससे यह सिद्ध होता है कि ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न सुख तथा दुःख इन गुणों का एक ही के साथ सम्बन्ध होता है तथा ज्ञान, इच्छा तथा प्रवृत्ति का एक ही कर्ता है, और ये एक ही आधार में रहते हैं । इस कारण ज्ञान आत्मा के ही इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख और दुःख में धर्म हैं, न कि अचेतन बुद्धितत्त्व के । ( उपरोक्त में क्या प्रमाण है ? इस प्रश्न के उत्तर में भाष्यकार कहते हैं कि ) प्रत्यक्ष से ही अपनी आत्मा में सुख साधन में प्रवृत्ति तथा दुःख साधन में निवृत्ति देखने में आती है, जिससे दूसरे की आत्मा में भी उन दोनों की अनुमान द्वारा सिद्धि ज्ञान के ही चादि ( अर्थात् अपनी इच्छा, द्वेष आदिकों का अपनी आत्मा के साथ एकाश्रयता ( एक आधार ) के उपलब्ध होने से दूसरों की इच्छादिकों का दूसरे की प्रत्यक्ष न होने के कारण अनुमान से दूसरे की प्रवृत्ति तथा निवृत्ति इच्छाद्वेषपूर्वक होती है यह सिद्ध होता है । यदि दूसरे की इच्छादिकों का दूसरे की प्रत्यक्ष होने में मैत्र नाशक पुरुष की इच्छादिकों का चैत्र नामक पुरुष की ज्ञान होने लगता, अणु परिमाण वाला अन्तःकरण में वर्तमान दूसरे गुणों के प्रत्यक्ष न होने की अपत्ति आने के कारण यह परिमाण आत्मा के ही इच्छादि गुण हैं, न कि अन्तःकरण के यह सिद्ध होता है ) ॥ ३४ ॥

ज्ञान इच्छा आदि गुणों का एक ही आश्रय मानेंगे, किन्तु यह पृथिवी भूत से उत्पन्न शरीर ही एक आश्रय उक्त गुणों का है ऐसा क्यों न माना जाय, इसका आशय से भूतचेतनवादी चार्वाक की शंका से पूर्वपक्षसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—( यहां पर इस उक्त सिद्धान्त पर ) भूतपदार्थों की चेतन मानने वाला चार्वाक पूर्वपक्षी कहता है—

पदपदार्थै—तल्लिङ्गत्वात् = प्रवृत्ति और निवृत्ति का साधक होने से, इच्छाद्वेषयोः = इच्छा तथा द्वेषगुण के, पार्थिवाद्येषु = पार्थिवादि शरीरों में, अप्रतिषेधः = निषेध नहीं हो सकता ॥ ३५

आवार्थ—इच्छा तथा द्वेष के प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के साधक होने के कारण जिसकी प्रवृत्ति, तथा निवृत्ति होती है उसे ही इच्छा तथा द्वेष होते हैं, और उसी की ज्ञान होता है, ऐसा सिद्ध होने से पार्थिवादि शरीरों में ही प्रत्यक्ष से प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के दिखाते पड़ने से कारण नहीं के इच्छा, द्वेष तथा ज्ञान का सम्बन्ध होने में गैरनैतिक शरार हा चेतन आत्मा से यह भिन्न होता है ॥

इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षी चार्वाकमत के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि—जिस कारण इच्छा विषय में ( अनुराग ), तथा द्वेष होना ही सुखसाधन में प्रवृत्ति तथा दुःखसाधन में

ज्ञानमिति प्राप्तं पार्थिवाप्यतैजसवायवीयानां शरीराणामारम्भनिवृत्तिदर्शनादि-  
च्छाद्वेषज्ञानैर्योग इति चैतन्यम् ॥ ३५ ॥

परशुवादिष्वारम्भनिवृत्तिदर्शनात् ॥ ३६ ॥

शरीरे चैतन्यनिवृत्तिः । आरम्भनिवृत्तिदर्शनादिच्छाद्वेषज्ञानैर्योग इति प्राप्तं  
परशुवादेः करणस्यारम्भनिवृत्तिदर्शनाच्चैतन्यमिति । अथ शरीरस्येच्छादि-  
भिर्योगः, परशुवादेस्तु करणस्यारम्भनिवृत्ती व्यभिचरतः ? न तर्ह्ययं हेतुः 'पार्थि-  
वाप्यतैजसवायवीयानां शरीराणामारम्भनिवृत्तिदर्शनादिच्छाद्वेषज्ञानैर्योग' इति ।

अयं तर्ह्यन्योऽर्थस्तत्तिल्लिङ्गत्वाद्विच्छाद्वेषयोः पार्थिवाद्येष्वप्रतिषेधः । पृथिव्यादीनां

निवृत्ति के साधक हैं, इस कारण जिसको प्रवृत्ति तथा निवृत्ति होता है, उसा को इच्छा तथा द्वेष  
होते हैं और उसे ही ज्ञान होता है, ऐसा होने से पार्थिव, जल्य, तेजस तथा वायवीय शरीरों  
में ही सुखसाधन में प्रवृत्ति तथा दुःखसाधन में निवृत्ति होना प्रत्यक्ष से दिखाई देने के कारण  
पार्थिव आदि शरीरों में ही इच्छा, द्वेष तथा ज्ञान गुणों का सम्बन्ध सिद्ध होने में शरीर ही चेतन  
आत्मा है यह सिद्ध होता है ॥ ३५ ॥

उपरोक्त चार्वाक के पक्ष का समाधान करने की इच्छा से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—परशुवादिषु = परशु आदि छेदनक्रिया के साधनों में, आरम्भनिवृत्तिदर्शनात् =  
प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के दिखाई देने से ॥ ३६ ॥

अन्वार्थ—यदि प्रवृत्ति और निवृत्ति के अन्तर्भाव होने से ही शरीर ज्ञान, सुख आदि गुणों का  
आश्रय है ऐसा माना जाय, तो परशु (परशु) आदिकों में भी लठ्ठना और लकड़ी पर गिरना  
आदि प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के दिखाई देने से उनमें भी ज्ञान, सुख आदि रहते हैं ऐसा मानना  
होगा इससे यह सिद्ध होता है 'पार्थिव आदि शरीरों में निषेध नहीं हो सकता' ऐसा चार्वाक कहना  
व्यभिचारदोषग्रस्त होने के कारण चार्वाकमत असंगत है ॥ ३६ ॥

( उक्त सूत्र के 'परशुआदिकों में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के दिखाई देने से इस हेतु का निगमन  
अशक्य को पूर्ण करते हुए आख्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि ) 'परशु आदि में  
प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के दिखाई पड़ने से' शरीर में चेतनता की निवृत्ति होती है । ( इसका स्पष्ट  
अर्थ दिखाने हैं कि ) यदि प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के दिखाई पड़ने से इच्छा, द्वेष तथा ज्ञान इन गुणों  
का सम्बन्ध सिद्ध होता है पूर्वपक्षमत से ऐसा माना जाय तो यह भी सिद्ध हो सकता है कि  
परशु आदि छेदनक्रिया के कारणों में उपरोक्त प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के दिखाई पड़ने से उनको भी  
चेतन मानना पड़ेगा ( यदि शरीर में हमें प्रत्यक्ष ही ज्ञान, इच्छादिगुणों का सम्बन्ध दिखाई पड़ता  
है परशु आदि में ऐसा नहीं दिखाई पड़ता इस कारण उनमें ज्ञानादि गुणों की आधारता से चेतनता  
नहीं हो सकती, इस कारण व्यभिचारदोष नहीं आता है' ऐसा चार्वाक कहे तो 'तल्लिङ्गत्वादि-  
च्छाद्वेषयोः पार्थिवाद्येष्वप्रतिषेधः' इस सूत्र में कदा हुआ चार्वाक का हेतु व्यभिचारदोषग्रस्त हो  
जाता है, अर्थात् पार्थिव, जल्य, तेजस तथा वायवीय शरीरों में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के दिखाई पड़ने  
से इच्छा, द्वेष तथा ज्ञानगुणों से सम्बन्ध होता है—यह चार्वाक का हेतु नहीं हो सकता । ( इस  
प्रकार भूतचेतनवादी का सिद्धान्त ने सम्बन्ध करने पर वह अपने 'तल्लिङ्गत्वात्' इस कहे हुए  
हेतु को दूसरे प्रकार से व्याख्या करता है कि—यदि ऐसा है तो 'तल्लिङ्गत्वादिच्छाद्वेषयोः  
पार्थिवाद्येष्वप्रतिषेधः' इसका ऐसा अर्थ करेंगे कि—पृथिवी आदिकों की प्रवृत्ति आस्थिर कृमि

भूतानामारम्भस्नायन् त्रसस्थावरशरीरेषु तदवयवव्यूहलिङ्गं प्रवृत्तिविशेषः, लोष्टादिषु च लिङ्गाभावात् प्रवृत्तिविशेषाभावो निवृत्तिः, आरम्भनिवृत्तिलिङ्गाविच्छाद्वेषाविति, पाथिवाद्येष्वणुषु तद्विशनादिच्छाद्वेषयोगस्तद्योगाज् ज्ञानयोग इति सिद्धं भूतचैतन्यमिति—

### कुम्भादिष्वनुपलब्धेरहेतुः ।

कुम्भादिमृदवयवानां व्युद्गलिङ्गः प्रवृत्तिविशेष आरम्भः, सिकतादिषु प्रवृत्तिविशेषाभावो निवृत्तिः । न च मृत्मिकतानामारम्भनिवृत्तिदर्शनादिच्छाद्वेषप्रयत्नज्ञानैर्योगः, तस्मात् “तद्विलङ्गत्वाद्विच्छाद्वेषयो” रित्यहेतुरिति ॥ ३६ ॥

( कांडे मकोटे ) आदिकों के तथा स्थावर देवता मनुष्य आदिकों के शरीरों में अवयवों के ( व्यूह, रचनाओं में भेद दिखाई पड़ने के कारण उक्त शरीरों के उत्पन्न करनेवाले परमाणुओं के आरम्भरूप प्रवृत्तिविशेष का अनुमान किया जाता है, और उस प्रवृत्तिविशेष से उनके इच्छा और द्वेष का अनुमान होता है और उससे उनमें चेतनता का अनुमान से सिद्ध होता है । ( शरीरमित्र जडपत्राओं में इसके विपरीत भाव का वर्णन करते हुए माध्यकार आगे कहते हैं कि,—लोष्ट ( मट्टा के टेल ) आदिकों में तो उपरोक्त अवयवव्यूहलिङ्ग के न होने से उससे सिद्ध होनेवाली प्रवृत्ति का अभाव है जिससे प्रवृत्ति का अभावरूप निवृत्ति सिद्ध होता है । जिस कारण इच्छा तथा द्वेष प्रवृत्ति और निवृत्ति के साधक हैं इन कारण पाथिवादी परमाणुओं में प्रवृत्ति और निवृत्ति के उपरोक्त प्रकार से दिखाई देने के कारण उनमें इच्छा और द्वेष का सम्बन्ध, और उनके सम्बन्ध से उनमें ज्ञान का भी सम्बन्ध सिद्ध होने के कारण भूतचेतनतावाद संगत है ( अर्थात् उपरान्त कथन से जोवों के शरीरों में प्रवृत्ति होना उनमें इच्छा का अनुमान द्वारा सिद्ध करना है, और लोष्टादिकों में निवृत्ति उनमें द्वेष की सिद्ध करती है इस कारण प्रवृत्ति तथा निवृत्ति दोनों के शरीर तथा लोष्ट आदिकों को उत्तरज करने वाले पाथिवादि परमाणुओं में ही दिखाई पड़ने के कारण ज्ञान भी इन्हीं में रहता है यह चावकमत से सिद्ध होता है यह पूर्वपक्ष का गूढ़ व्याख्य है । ( इस ज्ञान को ज्ञानयदि के इस द्वितीय हेतु का भी खण्डन करते हुए माध्यकार आगे कहते हैं कि )—कलश आदि पाथिव द्रव्यों में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के रहने पर भी इच्छादिगुणों की उपलब्धि न होने के कारण इच्छा और द्वेष के प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के साधक होने से यह पूर्वपक्षों का हेतु नहीं हो सकता ( आगे स्वयं इस वाक्य का माध्यकार आशय प्रकट करते हैं कि )—कलश आदि मृत्तिका के अवयवों को अवयव व्यूह ( रचना ) रूप कार्यविशेष प्रवृत्ति ( आरंभ ) निवृत्ति कलश आदि द्रव्यों में दिखाई पड़ती है, और अवयव व्यूह रचनारूप प्रवृत्ति के अभावरूप निवृत्ति बाल ( सिकता ) आदि द्रव्यों में देखने में आता है किन्तु मृत्तिका, बाल आदि पाथिव द्रव्यों में इस प्रकार आरम्भ ( प्रवृत्ति ) और निवृत्ति के दिखाई पड़ने पर भी उनमें इच्छा, द्वेष, प्रयत्न तथा ज्ञान इन गुणों का सम्बन्ध नहीं है, इस कारण पूर्वपक्षों का ‘तद्विलङ्गत्वाद्विच्छाद्वेषयो’ यह हेतु पाथिव परमाणुओं में चेतनता को सिद्ध नहीं कर सकता ( अर्थात् उपरान्त कलशादि परमाणुपुत्रों में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के रहने पर भी उनमें इच्छादिगुणों की उपलब्धि न होने के कारण प्रवृत्ति और निवृत्ति इच्छा और द्वेष को सिद्ध नहीं कर सकते ॥ ३६ ॥

इस प्रकार भूतचेतनवाद का खण्डन कर उनसे भिन्न चेतन को सिद्ध करने के लिये सिद्धान्तगत से सूत्रकार कहते हैं—

## नियमानियमौ तु तद्विशेषकौ ॥ ३७ ॥

तयोरिच्छाद्वेषोनियमानियमौ विशेषकौ भेदकौ क्षस्येच्छाद्वेषनिमित्ते प्रवृत्तिनिवृत्ती, न स्वाश्रये । किं तर्हि ? प्रयोज्याश्रये । तत्र प्रयुज्यमानेषु भूतेषु प्रवृत्तिनिवृत्ती स्तः न सर्वेष्वित्यनियमोपपत्तिः ।

यस्य तु ज्ञत्वाद् भूतानामिच्छाद्वेषनिमित्ते आरम्भनिवृत्ती स्वाश्रये तस्य नियमः स्यात्, यथा भूतानां गुणान्तरनिमित्ता प्रवृत्तिर्गुणप्रतिबन्धाच्च निवृत्तिर्भूतमात्रे भवति नियमेनैव भूतमात्रे ज्ञानेच्छाद्वेषनिमित्ते प्रवृत्तिनिवृत्ती स्वाश्रये स्यातां, न तु भवतः तस्मान् प्रयोजकाश्रिता ज्ञानेच्छाद्वेषयत्नाः, प्रयोज्याश्रये तु प्रवृत्तिनिवृत्ती इति सिद्धम् ।

**पदपदार्थः**—नियमानियमौ = इच्छा और द्वेष के नियम तथा अनियम, तु=किन्तु, तद्विशेषकौ= वस्तु आत्मा के भेदसाधक हैं ॥ ३७ ॥

**भाषार्थः**—भूतपदार्थों को छोड़कर उनसे भिन्न नित्य आत्मा के इच्छा तथा द्वेष गुण हैं इन व्यवस्था को करने वाले, विषय के भेद से उनका कहीं ही रहना, अथवा सर्वत्र रहना रूप नियम तथा उसका विपर्यय रूप अनियम है । जिससे इच्छादिकों को पृथिव्यादि भूतद्रव्यों का गुण मानने से उपरोक्त प्रकार से उनके एकदेश में रहना न बन सकेगा किन्तु सम्पूर्ण पृथिव्यादि द्रव्यों में वे रहने लगे यह सिद्धान्तसूत्र का आशय है अर्थात् इच्छा तथा द्वेष इन दोनों का यह विशेष है कि इन दोनों में भूतपदार्थों की आधारता को हटाकर उनसे भिन्न चेतन आत्मा में आधारता की व्यवस्था होती है ॥ ३७ ॥

( भाष्यकार सूत्र को अक्षरों के अर्थ का वर्णन करते हैं कि )—उन दोनों इच्छा तथा द्वेष के नियम ( कहीं रहना वा सर्वत्र रहना ) तथा इनके विपर्ययरूप अनियम, विशेषक अर्थात् भेद सिद्ध करने वाले हैं । ( इस विषय में सर्वजनसिद्ध अनुभव को दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—लोकव्यवहार में ज्ञाता आत्मा को जो इच्छा तथा द्वेष के कारण प्रवृत्ति तथा निवृत्ति होता है, वह अपने आत्मारूप आश्रय में उपलब्ध नहीं होती । ( प्रश्न )—तो किसमें उपलब्ध होता है ? ( उत्तर )—वस्तु आत्मा से प्रयोज्य ( प्रेरणा किये हुए ) शरीररूप आश्रय में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति उपलब्ध होती है उन प्रेरणा किये हुए ही शरीरादि भूतपदार्थों में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति दोनों होती है, न कि सम्पूर्ण शरीरादिकों में इस कारण सम्पूर्ण शरीरादिकों में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति का न होना रूप अनियम बन सकता है । ( इससे शरीर इच्छादिगुणों का आशय नहीं है इच्छादिकों से उत्पन्न क्रिया का आधार होने से, परशु आदि के समान, यह अनुमान शरीर में इच्छादिगुणों के अचेतनता में प्रमाण है यह सूचित होता है ) । ( आगे भेद करने वाले अनियम को व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) जिस भूतचेतनवादी के मत में भूतपदार्थों के ज्ञान आत्मा होने के कारण प्रवृत्ति तथा निवृत्ति, इच्छा तथा द्वेष के कारण होते हैं उसके मत में यह नियम होगा कि जिस प्रकार भौतिक वृक्ष के फल आदि पदार्थों में गुरुत्वरूप दूसरे एक गुण के निमित्त से भूमि पर पतन ( गिरना ) रूप प्रवृत्ति, तथा उसी गुरुत्व गुण के आधारद्रव्य के संयोगरूप प्रतिबन्धक के कारण निवृत्ति ( न गिरना ) होता है, जो सम्पूर्ण भूतद्रव्यों में नियम में समान देखने में आता है, इसी प्रकार सम्पूर्ण भूतद्रव्यों में उनके गुणरूप ज्ञान, इच्छा तथा द्वेष के कारण प्रवृत्ति तथा निवृत्ति अपने आधार में नियम से होने अंगगी, किन्तु होती नहीं । इस कारण



एकशरीरे तु ज्ञातृबहुत्वं निरनुमानम् । भूतचैतनिकस्यैकशरीरे बहूनि भूतानि  
ज्ञानेच्छाद्वेपप्रयत्नगुणानेति ज्ञातृबहुत्वं प्राप्तम् । ओमिति श्रुतः प्रमाणं नास्ति,  
यथा नानाशरीरेषु नानाज्ञातारो बुद्ध्यादिगुणव्यवस्थानान्, एवमेकशरीरेऽपि  
बुद्ध्यादिव्यवस्थानुमानं स्याज् ज्ञातृबहुत्वस्येति ।

प्रयोजक ( प्रेरणा करने वाले ) से भिन्न निम्न आत्मा में ही ज्ञान, इच्छा, द्वेष तथा प्रयत्न गुण रहते हैं, किन्तु प्रेरणा किये जानेवाले शरीरों में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति रहता है यह सिद्ध होता है । अर्थात् जो जो पृथिव्यादिकों के गुण होते हैं वे सम्पूर्ण पृथिव्यादिकों में ( गुह्यत्वादिगुणों के समान ) देखने में आते हैं, यदि ज्ञान, इच्छा आदि भी पृथिव्यादिकों के गुण हों तो वे भी सम्पूर्ण पृथिव्यादिकों में होने लगेंगे, किन्तु घट पट आदिकों में वे नहीं दिखाई पड़ते हैं, इस कारण ज्ञान आदि गुण पृथिव्यादि भूतद्रव्यों के नहीं हैं यह सिद्ध होना है । यहाँ पर सद्यश्चित्त को लेकर सिद्धान्तों के दिखे नियम में व्यक्तिचारदोष दिखाते हुए चार्वाक ऐसा कहता है कि जिस प्रकार परिमाणविशेष वाले म दक द्रव्य को सिद्ध करनेवाले पदार्थ मयिरूप को प्राप्त होकर मय को उत्पन्न करते हैं उसी प्रकार कार्य के आकार में परिणाम को प्राप्त हुए पृथिवी आदि भूतपदार्थ भी चेतना को प्राप्त होते हैं, दूसरे प्रकार में नहीं, इस कारण ही घटादि पदार्थों में चेतना नहीं हाता । ऐसा माननेवाले चार्वाक के पूर्वपक्ष का खण्डन करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि—एक शरीर में अनेक ज्ञाताओं को मानने में कोई अनुमानप्रमाण नहीं है ( इस संक्षेप में चार्वाक के उत्तर को स्पष्ट करने हुए आगे भाष्यकार करते हैं कि )—भूतचेतनवादी के मत में एक शरीर में अनेक पार्थिव परिमाण द्रव्यों के ज्ञान, इच्छा, द्वेष तथा प्रयत्न गुण होने के कारण अनेक ज्ञाता आत्मा सिद्ध होगे यह आपत्ति का जायगो अर्थात् मदिरा के प्रत्येक अवयवों में मदशक्ति होती है न कि केवल समुदाय में इसी प्रकार प्रत्येक शरीर के अवयवों में चेतना होने के कारण एक ही द्वारार में ज्ञानादि गुण के अनेक चेतन आत्मा मानने पड़ेंगे, यह भूतचेतनवादी के मत में दोष जायगा ( यदि 'ऐसा मान लेंगे' ऐसा चार्वाक कहे तो ऐसा एक शरीर में अनेक आत्माओं को मानने में कोई प्रमाण नहीं है । इसी को स्पष्ट करने हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि—जिस प्रकार अनेक शरीरों में एक ही काल में भिन्न २ प्रकार के ज्ञान, इच्छा इत्यदि गुणों की व्यवस्था की देखकर अनेक भिन्न-भिन्न ज्ञाता आत्मा हैं ऐसा अनुमानप्रमाण से सिद्ध होता है इसी प्रकार एक ही शरीर में भी ज्ञानादि गुणों की व्यवस्था से अनेक ज्ञाता आत्मा है वह भी अनुमानप्रमाण से सिद्ध हो जायगा अर्थात् एक ही शरीर में यदि नाना ज्ञाता आत्मा रहे तो उस एक ही शरीर में एककाल में ज्ञान, इच्छा आदि गुण माने जाने के कारण नाना ज्ञाता आत्मा माने जायेंगे यह असमन्वय ( अनंगम ) मानता होगा तात्पर्यटीकाकार ने इस विषय में ऐसी समालोचना की है कि एक ही शरीर में प्रत्येक अवयवों को चेतन आत्मा मानने से एक शरीर में अनेक चेतन आत्मा होने पर प्रत्येक आत्मा का विरुद्ध आशय भिन्न-भिन्न होने के कारण संसार के कोई कार्य न बन सकेगा, क्योंकि वस्तुओं के एक आशय होने का कहीं नियम नहीं देखने में आता । 'वाकतालीयन्याय से यदि अनेकों का एक आशय हो मा वाय तो मा उसका नियम कहीं नहीं दिखाई पड़ता । इसी आशय से वाक्तिकार ने इस दोष का उपसृष्ट कर ज्ञान की व्यवस्था का अनुमय न होगा यह शोध दिया है । अर्थात् एक शरीर में ज्ञानों का यह परस्पर अनुसंधान देखने में आता है, दूसरे शरीर में नहीं यह ऐसा व्यवस्था होता है, वह यह व्यवस्था यदि एक शरीर में एक आत्मा माना जायगा, न कि दूसरे शरीर में तो बन सकेगी, अन्यथा न बन सकेगी ।

**हृष्टान्यगुणनिमित्तः प्रवृत्तिविशेषो भूतानां सोऽनुमानमन्यत्रापि ।** हृष्टः करणलक्षणेपु मृतेषु परश्वादिषु उपादानलक्षणेपु च मृत्प्रभृतिष्वन्यगुणनिमित्तः प्रवृत्तिः शेषः सोऽनुमानमन्यत्रापि स त्रसस्थावरशरीरषु तदवयवव्युत्पत्तिः प्रवृत्तिविशेषा भूतानामन्यगुणनिमित्त इति । स च गुणः प्रयत्नसमानाश्रयः सत्कारो धर्मधर्मसंख्यातः सर्वार्थः पुरुषार्थावधनाय प्रयोजको भूतानां प्रयत्नयादात आत्मारित्तत्वेतुभिरात्मनित्यत्वेतुभिश्च भूतचैतन्यप्रतिपक्षः कृतो दित्तव्यः । 'नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशोऽपि ज्ञानावस्थाना'दिति च समानः

। पूर्व सूत्र में जो नियमानियमों ऐसा कहा था उसमें अनुमानप्रयोग में सूचित करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि भूतद्रव्यों में दूसरे के गुणों के कारण होने वाली विशेष प्रवृत्ति देखने में आता है उसी से दूसरे में भी अनुमान से उसका सिद्धि होता है । इस मध्य में कहे हुए विषय का स्वयं स्पर्शकरण करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि—परशु ( फरमा ) आदि हृष्टक्रिया के विशेष कारणों ( निमित्त कारणों ) में, तथा घटादि कार्य से समवायिकारण वृत्तिकादिकों में जो विशेष प्रवृत्ति होती है वह दूसरे काटने वाले, बनाने वाले के गुण से होता है यह देखने में आता है, वही से दूसरे पूर्वोक्त अस्त्व कुम्भि आदिकों के शरीर, तथा स्थावर देवता मनुष्यादि शरीरों में भी विशेष प्रवृत्ति जिसमें उनके अवयवों की व्यूह ( रचना ) साधक है, वह भी भूत पदार्थों में दूसरे आत्मा के अदृष्टरूप गुण के कारण हो जाती है ऐसा अनुमान से सिद्ध होता है । ( अर्थात् कुम्भि तथा मनुष्यादि शरीरों में प्रवृत्ति, शरीर से मिश्र में रहनेवाले गुणों के कारण हुआ है, विशेष प्रवृत्ति होने से, परशु आदि के प्रवृत्ति के समान वह इस अनुमान से शरीर भिन्न आत्मा का गुण शरीर के प्रवृत्ति में कारण है यह सिद्ध करता है ) वह कौन सा किसमें रहनेवाला गुण है जिससे शरीर में विशेष प्रवृत्ति होती है ? इस प्रश्न के उत्तर में आगे भाष्यकार कहते हैं कि—वह उपरोक्त गुण प्रयत्न के आश्रय में रहनेवाला धर्म तथा अथर्व अदृष्टविशेष नामक संस्कार है जो आत्मा के संपूर्ण कार्यों को सिद्ध करता है, और इसी कारण आत्मा के दृष्ट विषयों के संग्रहण के लिये उस आत्मा के शरीर को उत्पन्न करनेवालों को प्रयत्न के समान प्रवृत्ति करता है । ( अर्थात् जिस प्रकार उस आत्मा का यत्न होने से उसके संपूर्ण कार्य होते हैं उसी प्रकार उसके अदृष्टरूप संस्कार से भी संपूर्ण कार्य होते हैं जिसमें यह सिद्ध होता है कि प्रयत्न के समान अदृष्ट भी शरीर रूप भूतपदार्थों का प्रेरणा करता है ) ( आगे भूतचैतन्यवाद के और भी खण्डन करने वाले दूसरे हेतुओं की भाष्यकार अनेकों द्वारा सूचित करते हुए कहते हैं कि—पूर्वोक्त शरीरादि मिश्र आत्मा के सद्भाव के साधन हेतु, तथा आत्मा की सत्त्वता के साधक हेतुओं से भूतचैतन्यवाद का खण्डन जान लेना चाहिये । तथा 'इन्द्रिय और अर्थ के सङ्घ होने पर भी ज्ञान बना रहता है' इस वाक्य के 'नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशोऽपि ज्ञानावस्थानात्' इस सूत्र ( श्र १८ ) में कहा हुआ, विशेष भी भूतों में चैतन्य नहीं है इस विषय का समर्थन करने से समान ही है ( ३२ २३ वें सूत्र 'तल्लिङ्गस्यात्' इत्यादिक में दित्तव्य मृदु पूर्वपक्ष के आश्रय का दूसरा समापन करने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—केवल क्रिया को प्रयत्न, तथा धर्म को क्रिया का निमित्त के निमित्त कहते हैं इस आशय से पूर्वोक्तों ने कहा था कि 'तल्लिङ्गस्यादिव्याप्यया' पाधिवाच्ये प्रवृत्तिः । ( ३२ ३४ ) सूत्र में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति ही इच्छा तथा द्वेष का साधक होने से पाधिवादि द्वयों में उनका विषय नहीं हो सकता किन्तु ( ३-२-३४ ) 'तस्येच्छा' इस भूष में आरम्भ और निवृत्ति शब्द

प्रतिषेध इति । क्रियामात्रं क्रियोपरममात्रं चारम्भनिवृत्ती इत्यभिप्रेत्योक्तम् 'तल्लिङ्गत्वाद्विच्छाद्वेषयोः पार्थिवार्थेष्वप्रतिषेधः' । अन्यथा त्वमे आरम्भनिवृत्ती आख्याने, न च सत्त्वविधे पृथिव्यादियु ह्रयेने, तस्मादयुक्तम् 'तल्लिङ्गत्वाद्विच्छाद्वेषयोः पार्थिवार्थेष्वप्रतिषेधः' इति ॥ ३७ ॥

भूतेन्द्रियमनसां समानः प्रतिषेधो, मनस्तूदाहरणमात्रम्—

यथोक्तहेतुन्यात्पारतन्यादकृताभ्यागमाच्च न मनसः ॥ ३८ ॥

'हृच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्ग'मित्यतः प्रभृति यथोक्तं

से केवल प्रवृत्ति तथा निवृत्ति यह अर्थ नहीं लिया जाना, किन्तु दिन को प्राप्ति और अहिम के परिहार रूप व्यापार ( चेष्टा ) को विषय करने वाले व्यापार को प्रवृत्ति तथा निवृत्ति कहते हैं, पृथिवी आदिकों में ऐसा प्रवृत्ति और निवृत्ति नहीं दिखाई देता इस कारण 'तल्लिङ्गत्वात्' इस सूत्र में कहा हुआ पार्थिवपूर्वपक्षी का पार्थिवों में प्रवृत्ति और निवृत्ति को सिद्ध करना असम्भव है । उपरोक्त विनाशितप्राप्ति परिहाररूप प्रवृत्ति तथा निवृत्ति को न जानकर सामान्यरूप से प्रवृत्ति तथा निवृत्ति मानकर पूर्वपक्षी ने आक्षेप किया था, इस कारण उसे 'अप्रतिषेध' ( अज्ञान ) नामक निग्रहस्थान प्राप्त होता है जिससे वह पराजित हुआ यह सिद्ध होता है ॥ ३७ ॥

( इस प्रकार बुद्धि शरीर का गुण है इस मत का खण्डन कर, वह भूत, इन्द्रिय तथा मन का भी गुण नहीं है यह कहने के लिये हेतु का उपन्यास करते हुए, उसमें मन का ही सूत्रकार ने अग्रिम वर्तमानसूत्र में ग्रहण क्यों किया, भूत और बाह्येन्द्रियों का ग्रहण क्यों नहीं किया ? इस पूर्वपक्ष के प्रदन पर समाधान करते हुए भाष्यकार अवतरण देने हुए कहते हैं कि )—भूत, बाह्येन्द्रिय इसमें भी बुद्धिगुण नहीं होता वह निषेध समान ही है सूत्र में मन तो उदाहरण मात्र है -

पदपदार्थ—यथोक्तहेतुन्यात् = 'हृच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम्' इस सूत्र से लेकर जितने निम्न वाक्यसम्बन्ध हेतु कहे हैं उनसे, पारतन्याद् = इन्द्रियादिकों के परार्थीन होने से, अकृताभ्यागमाच्च = और न किये कर्म के फलभोग की प्राप्ति होने के कारण भी होने से, न = नहीं है, मनसः = मन का गुण बुद्धि ॥ ३८ ॥

भाष्यार्थ—पूर्वग्रन्थ में जिन हेतुओं को कहा गया है वह सम्पूर्ण हेतु बुद्धि भूतपदार्थों का, बाह्येन्द्रियों का तथा मन का गुण नहीं है यह कहने में यद्यपि समान ही है, तथापि केवल इस सूत्र में सूत्रकार ने मन को उदाहरण दिया है क्योंकि भूत, बाह्येन्द्रिय तथा मन इन तीनों में से भूत, और बाह्येन्द्रियों के भौतिक तथा मन के अभौतिक होने के कारण आत्मा के साथ व्यतीतिक मन की ही समानता हो सकती है, अतः बुद्धि मन का गुण नहीं है, ऐसा निषेध करने से भौतिक भूतपदार्थ तथा बाह्येन्द्रियों का निषेध तो स्वयं भिन्न हो जायगा, यह सूत्रकार का गुप्त आशय है । इस सूत्र में सूत्रकार ने बुद्धि मन का गुण नहीं है यह सिद्ध करने के लिये—१. यथोक्तहेतुन्यात्, २. पारतन्यात्, तथा अकृताभ्यागमात्, ऐसे तीन हेतु दिये हैं । और वातिककार ने 'हृच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम्' ऐसा पाठ स्थाप्य हेतु का रक्खा है, जिसका आत्मा को चेतन कर्ता मानने से उसे अपने किये कर्मों का फल प्राप्त होता है यह अर्थ दिखाया है ॥ ३८ ॥

( यथोक्तहेतुन्यात् इस पद की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इस सूत्र में सूत्रकार ने हेतु पद से प्रथमाध्याय के ( १।१।१० ) 'हृच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम्' हृच्छा द्वेष प्रयत्न सुख दुःख तथा ज्ञान आत्मा के साक्षक हेतु है, इत्यादि सूत्रों में कथित

संगृह्यते तेन भूतेन्द्रियमनसां चैतन्यप्रतिषेधः । परतन्त्र्यात् परतन्त्राणि भूतेन्द्रियमनांमि धारणप्रेरणव्यूहनक्रियासु प्रयत्नवशात्प्रवर्तन्ते, चैतन्ये पुनः स्वतन्त्राणि स्युरिति । अकृताभ्यागमाच्च । 'प्रवृत्तिर्वाग्वुद्धिःशरीरारम्भ' इति चैतन्ये भूतेन्द्रियमनसां परकृतं कर्म पुरुषेणोपभुज्यत इति स्यात्, अचैतन्ये तु तत्साधनस्य स्वकृतकर्मफलोपभोगः पुरुषस्येत्युपपद्यत इति ॥ ३८ ॥

अथायं सिद्धोपसङ्गग्रहः—

परिशेषाद्यथोक्तहेतूपपत्तेश्च ॥ ३९ ॥

हेतुओं में भूत, इन्द्रिय तथा मन इनमें चेतनता नहीं है यह सिद्ध करने वाले सम्पूर्ण हेतुओं का संग्रह किया है । जिससे भूत, बाह्येन्द्रिय तथा मन में चेतनता का निषेध सिद्ध होता है । ( दूसरे हेतु 'परतन्त्र्यात्' का यह अर्थ है कि ) पराधीन होने से, अर्थात् भूतपदार्थ, बाह्येन्द्रिय और मन धारण करना, प्रेरण करना तथा व्यूहन ( रचना ) करना इन अपनी अपनी क्रियाओं में, आत्मा के प्रयत्न से प्रवृत्त होते हैं । यदि यह चेतन हो तो स्वतन्त्र हो जायेंगे । ( इससे शरीर और बाह्येन्द्रिय, धारणादि क्रियाओं में पराधीन हैं, भौतिक होने से, घटादिकों के समान १. मन, पराधीन है, करण होने से, कुशादी आदि के समान २. ये दोनों अनुमान भाष्यकार ने सूचित किये हैं, जिससे यह सिद्ध होता है कि किसी दूसरे के प्रयत्न से ये अपना-अपना कार्य करते हैं ) ('अकृताभ्यागमात्' इस तीसरे सूत्र की भाष्यकार व्यख्या करते हैं कि )—प्रथमाभ्यास के प्रथमाधिक के सप्तदशे सूत्र 'प्रवृत्तिर्वाग्वुद्धिःशरीरारम्भः' वाचिक, मानसिक तथा शारीरिक तीन प्रकार की प्रवृत्ति होता है, यह कहकर वहाँ द्वितीय सूत्र के भाष्य में धर्म तथा अधर्मरूप अदृष्ट प्रवृत्ति से उत्पन्न होने हैं यह जो कह चुके हैं । ऐसा रहते यदि शरीरादिकों को चेतन माना जाय तो उनके स्वतंत्र होने के कारण वे हो कर्म करने वाले होते हैं यह मानना होगा, जिससे आत्मा को दूसरे के किये कर्म का फल भोगना होता है यह मानना होगा और यदि भूत, इन्द्रिय, मन इन्हें अचेतन मानने हैं तो उक्त साधनों से होने वाले अपने ही किये कर्मों के फलों का आत्मा को भोग होता है यह सगन हो सकता है ( अर्थात् शरीर भूत इन्द्रियादिक को स्वतन्त्र कर्म मानने से मरने के पश्चात् भस्म हुये उनको परलोक में फल भोगना होगा, अतः दोनों लोक में सम्बन्ध रखने वाले आत्मा को ही फल का भोग होना है यह मानना उचित है किन्तु भूत इन्द्रियों को चेतन मानने वाले के पक्ष में शरीरादिकों से किया हुआ कर्म को फल न करनेवाले आत्मा को भोगना पड़ता है यह आपत्ति आ जायगी जिससे शब्दविरुद्ध अकृताभ्यागम रूप दोष आ जायगा यह सुतीय हेतु का तात्पर्य है ॥ ३८ ॥

( अग्रिम सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—इस कारण यह सिद्धान्त का उपसंहार है—

पदपदार्थ—परिशेषात् = परिशेषानुमान से, यथोक्तहेतूपपत्तेः च = और पूर्वोक्त हेतुओं के युक्त होने से भी ॥ ३९ ॥

आचार्य—पृथिवी शरीर बाह्येन्द्रिय, मन आदिकों में बुद्धि गुण की आधार ज्ञान बन सकने के कारण उनसे मित्र निस्व आत्मा में बुद्धि आदि गुण में की सिद्धि होने से परिशेषानुमान तथा 'दर्शनस्पर्शनम्यामेकार्थग्रहणात्' जिसे मैंने देखा था वही मैं स्पर्श करता हूँ, इन दोनों ज्ञानों के एक आधार निस्व आत्मा के ज्ञान होने से इत्यादि पूर्वोक्त हेतुओं से भी ज्ञानादि गुण शरीर दि मन व मन के हैं यह सिद्धांत का रहस्य है ॥ ३९ ॥



आत्मगुणो ज्ञानमिति प्रकृतम् । परिशेषो नाम 'प्रसक्तप्रतिषेधे अन्यत्राप्रसङ्गा-  
च्छिद्यमाणे सम्प्रत्ययः' भूतेन्द्रियमनसा प्रतिषेधे द्रव्यान्तरं न प्रसज्यते शिष्यते  
चात्मा तस्य गुणो ज्ञानमिति ज्ञायते । यथोक्तहेतूपपत्तेश्चेति । 'दर्शनस्पर्शनाभ्या-  
मेकार्थग्रहणात्' दित्येवमाभीनामात्मप्राप्तपक्षहेतून्गमनानिरेधादित । परिशेषजा-  
पनार्थं प्रकृतस्थापनादिज्ञानार्थं च यथोक्तहेतूपपत्तित्वमिति ।

अथ वोपपत्तेश्चेति हेतुवन्तरमेवेदं निश्चयः । खल्वसमात्मा यन्मादेकस्मिन्  
शरीरे धर्मं चरित्वा कायस्य भेदान् स्वर्गं देवैरूपपद्यते, अधर्मं चरित्वा देह-

( सूत्र के वाक्य को पूरा करते हुए भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—परिग्रहपानुमान तथा  
पूर्वोक्त हेतु के होने से भी ज्ञानगुण आत्मा का है यह प्रस्तुत सिद्ध होता है, जिससे प्रसक्त  
( प्रसो ) का निषेध करने पर उन प्रसक्त दूसरों से प्राप्त न होने व कारण जो बचा हुआ है  
इससे ज्ञान होता परिशेष कहाना है । मूल, वासोन्द्रिय तथा मन में ज्ञानगुण नहीं होता ऐसा  
निषेध करने पर दूसरे द्रव्य की प्राप्ति नहीं होती, और आत्मा ही अवशिष्ट बच जाता है, जिससे  
उस आत्मा का गुण ज्ञान है, यह जाना जाता है । ( इस परिग्रह के स्वरूप की व्याख्या प्रथमा-  
ध्याय के प्रथम आहुक के पार्वय सूत्र में कर चुके हैं, उसी को भाष्यकार ने पुनः प्रसक्त ज्ञाने  
से दिखाया है ) । ( आगे दूसरे सूत्र में दिये हुए हेतु को व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहने हैं  
कि )—'यथोक्तहेतूपपत्तेश्च' इस सूत्र का यह अर्थ है कि 'दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात्'  
इस तृतायाध्याय के सूत्र में जो आत्मा की सत्ता के साधक हेतु दिये हैं उन संपूर्ण आत्मा का ज्ञान  
गुण है यह सिद्ध करने वाला हेतुओं का अभी तक कोई खण्डन नहीं हो सका । ( इस कारण सूत्र-  
कार ने इस सूत्र में उनका अनिर्देश किया है ) । परिशेष को जगत् के लिये, तथा प्रस्तुत  
के ज्ञान के लिये भी सूत्र में 'यथोक्तहेतूपपत्तेश्च' ऐसा सूत्र में हेतु कहा गया है यह भी दूसरा  
इस हेतु की व्याख्या हो सकता है । ( अर्थात् 'परिशेषात्' इसी हेतु का पुष्टि 'यथोक्तहेतूपपत्तेश्च'  
इस वाक्य से होती है, जिससे आत्मा अवशिष्ट रह जाता है यह जो कहा गया है उसीके पूर्वोक्त  
हेतु साधक हैं यह वाक्य निकलता है । और प्रस्तुत बुद्धि के आत्मा की गुणत्व को स्थापना के  
लिये ही, 'उपपत्तेश्च' यह कहा गया है, इससे बुद्धि को आत्मा का गुण है यह सिद्ध करने में उन  
हेतुओं का खण्डन नहीं हो सकता, यह तात्पर्य सिद्ध होता है ) । ( आगे इस सूत्र में दिये हुए  
'यथोक्तहेतूपपत्तेश्च' इस हेतु को दूसरे प्रकार से व्याख्या करने हुए भाष्यकार आगे कहने हैं  
कि )—'उपपत्तेश्च' यह तृतायाध्याय में कहे हुए हेतुओं से भिन्न उपपत्ति ( हेतुओं ) का सूचित  
करने वाला दूसरा हेतु है, जिससे बुद्धि अदि आत्मा का गुण है यह सिद्ध करने वाला दूसरा हेतु  
भी है यह सूचित होता है । ( उसी दूसरे हेतु का विवरण करते हुए भाष्यकार कहने हैं कि )—यह  
आत्मा निश्चय न निश्चय है, जब कि एक शरीर में धर्मसंपादकरूप पुण्यकर्म करने के पश्चात्  
प्रथम शरीर के नष्ट होते पर दूसरे शरीर को ग्रहण कर स्वर्ग में देवैरूप उत्पन्न होता है, तथा  
अधर्म संपादक पापकर्म करने के पश्चात् प्रथम शरीर का नष्ट होने पर दूसरे शरीर को ग्रहण  
कर नरक में ( उपपन्न होता है, जन्मवत् होता है ) यहाँ पर दूसरे शरीर की प्रसिद्धि जो उपपत्ति  
( होता है ) है वह निश्चय एक शरीरान्तिकों में भिन्न तत्त्व ( आत्मा ) के भावने से आपत्त युक्त हो  
सकती है ( संगत हो सकता है ) । ( यदि यहाँ पर क्षणिक विज्ञानवादी बौद्ध ऐसा कह कि, क्षणिक  
ज्ञान द्वारा ही उपरोक्त पुण्य तथा पापकर्मों को करती और एक शरीर से दूसरे शरीर में जाती

भेदाद् नरत्नपूरपद्यते इति । उपपत्तिं शरीरान्तरप्राप्तिलक्षणा, सा सति सत्त्वे नित्ये चाश्रयस्ती, बुद्धप्रबन्धमात्रे तु निरात्मके निराश्रया नोपपद्यते इति । एकमन्त्राधिष्ठानश्चानेकशरीरयोगः संसार उपपद्यते, शरीरप्रबन्धोच्छेदश्चापवर्गो मुक्तिरित्युपपद्यते । बुद्धिसन्ततिमात्रे त्वेकमन्त्रवानुपपत्तेर्न कश्चिद्दीर्घमध्वानं सन्वावति न काश्चिच्छरीरप्रबन्धाद्विमुच्यते इति संसारापवर्गानुपपत्तिरिति । बुद्धिसन्ततिमात्रे च मन्त्रभेदात्सर्वमिदं प्राणिज्यवन्तरजातमप्रतिषिद्धितमव्यावृत्तमपरिनिष्ठितं च स्यात् । ततः स्मरणाभावो नान्यदृष्टमन्यः स्मरतीति । स्मरणं च खलु पूर्वज्ञातस्य समानेन ज्ञात्रा प्रद्वणमज्ञातिपममुमर्थं ज्ञेयमिति, सोऽयमेको ज्ञाता पूर्वज्ञातमर्थं गृह्णाति तस्मात्प्रद्वणं स्मरणमिति, तद् बुद्धिप्रबन्धमात्रे निरात्मके नोपपद्यते । ३६ ॥

है, ऐसा मानने से काम चल जाता है तो व्यर्थ एक नित्य तथा ज्ञानादि गुण का आधार आत्मा मानने का क्या आवश्यकता है ? तो इस शंका का समाधान करते हुए भागे भाष्यकार कहते हैं कि - यदि नित्य आत्मा से रहित केवल क्षणिक विज्ञानधारा हो बौद्धमन से मानो जाय तो बिना आधार के उपरोक्त शरीरान्तर का प्राप्तिरूप, उपपत्ति नहीं बन सकेगा ( अर्थात् यदि बुद्धि आदि गुणों का नित्य आधार आत्मा न माने तो शरीरान्तर का प्राप्ति का कोई आधार न होगा, अर्थात् इस शरीर में जाने वाला कोई आत्मा न बन सकेगा, क्योंकि बौद्धमत में क्षणिक विज्ञानरूप विनाश स्वभाव माना गया है । ) ( नित्य आत्मा के न मानने पर अनेक शरीरों का प्राप्तिरूप संसार ही न बन सकेगा यही एक दोष नहीं आता, किन्तु संपूर्ण शरीरों के सम्बन्ध के अन्यन्त विनाशरूप मोक्ष भी न बन सकेगा, इस आशय से भाष्यकार अगे कहते हैं कि ) — एक नित्य आत्मा के होने से अनेक शरीर सम्बन्धरूप संसार तथा अनेक शरीर समुदाय के सम्बन्ध के विच्छेद ( नाश ) रूप अपवर्ग हो हो सकता है । यदि बौद्धमत से क्षणिक विज्ञानधारा मात्र का आत्मा माना जाय तो एक आत्मा के न होने से कोई भी इस दोष ( सम्बन्ध ) संसारमार्ग में दौड़ता नहीं रहेगा, तथा न कोई शरीर सम्बन्धी से मुक्त होगा इस कारण बौद्धमत से संसारवशत तथा उत्तम अपवर्ग ( लुप्तकार ) न बन सकेगा । तथा क्षणिक ज्ञानधारा मान की आत्मा मानने के पक्ष में आत्मा क्षणिक होने के कारण भिन्न-भिन्न होने से संसार के प्राणियों के भूषण व्यवहार बिना स्मरणादिकों के प्रतिस्मरण के भिन्न-भिन्न स्वरूप न हो सकेगा । क्योंकि पूर्व विज्ञान रूप आत्मा के नष्ट होने के कारण कालान्तर में जिस स्मरण के कारण जो प्राणी कार्य करते हैं वह स्मरण ही न होगा, क्योंकि दूसरे के देखे हुए का दूसरे को स्मरण नहीं होता कारण यह कि हम जानने योग्य विषय को पूर्वकाल में मैंने जाना था, इस प्रकार पूर्व में जाने हुए विषय को ज्ञाता ही को कालान्तर में स्मरण होता है । वह यह एक ही जाना ( आत्मा ) पूर्वकाल में जाने हुए विषय को जो पुनः ग्रहण करता है, वह प्रद्वण करना ही स्मरण कहाता है । अतः एक ही ज्ञाता को होने वाला स्मरण क्षणिक विज्ञान को आत्मा मानने वाले बौद्ध के पक्ष में नित्य आत्मा के न होने के कारण नहीं बन सकता । अर्थात् कालान्तर में जाने वाली स्मरणज्ञान की सिद्धि के लिये नित्य आत्मा मानना आवश्यक है जो बुद्ध्यादि गुणों का आश्रय है यह सिद्ध होता है । ३७ ।

नित्य ज्ञातादि भिन्न आत्मा के मानने के पक्ष में स्मरणज्ञान हो सकता है इस आशय से सिद्धान्तमत को लेकर सूचकार कहते हैं—

### स्मरणं त्वात्मनो ज्ञस्वाभाव्यात् ॥ ४० ॥

उपपद्यते इति, आत्मन एव स्मरणं न बुद्धिसन्ततिमाश्रयेति । तृशब्दोऽवधारणे । कथम् ? ज्ञस्वभावत्वात् । न इत्यस्य स्वभावः स्वो धर्मः, अयं स्वतु ज्ञास्यति जानाति अज्ञमीदिति त्रिकालविषयेणानेकेन ज्ञानेन सम्बध्यते. तच्चास्य त्रिकालविषयं ज्ञानं प्रत्यात्मवेदनीयं ज्ञास्यामि जानामि अज्ञासिपमिति वर्तते, तदस्यायं स्वो धर्मस्तस्य स्मरणं न बुद्धिप्रबन्धमाश्रय निरात्मक-स्येति ॥ ४० ॥

स्मृतिहेतूनामयौगपद्याद्युपपदस्मरणमित्युक्तम् । अथ केभ्यः स्मृतिरूपद्यत इति ? स्मृतिः खलु—

प्रणिधाननिबन्धाभ्यासलिङ्गलक्षणसादृश्यपरिग्रहाश्रयाश्रितसम्बन्धा-

पदपदार्थ—स्मरणं तु = किन्तु स्मरणज्ञान, आत्मनः = आत्मा को होता है, ज्ञस्वाभाव्यात् = क्योंकि उसका ज्ञान होना यह स्वाभाव है ॥ ४० ॥

भाषार्थ—नित्य आत्मा ही को कालान्तर में स्मरण हो सकता है न कि क्षणिक विज्ञानों को, क्योंकि चिदात्म से आत्मा ही का ज्ञान होना यह स्वाभाविक धर्म है, इस कारण स्मरण होना यह आत्मा का ही धर्म है ताकि नित्य आत्मा से भिन्न क्षणिक ज्ञानसन्तानधारा का यह सूत्र का आशय है ॥ ४० ॥

( सूत्र के वाक्य को पूर्ण कर भाष्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—आत्मा ही को कालान्तर में निश्चय से स्मरण होता है न कि केवल क्षणिक विज्ञान के समुदाय को । सूत्र में तु शब्द का अर्थ है अवधारण ( निश्चय से नित्य आत्मा ही को स्मरण होना ) प्रश्न—कैसे ? उत्तर—ज्ञान होना उसका स्वभाव होने के कारण । जानकार होना यह इस आत्मस्य ( अपना ) भावधर्म है क्योंकि यह शरीरादि भिन्न नित्य आत्मा ही भविष्यकाल में आनेवा, वर्तमानकाल में जानकार है, भूतकाल में जाना था—इस प्रकार दोनों कालों को विषय करने वाले एक ज्ञानरूप गुण से सम्बन्ध रखता है । उस इस आत्मा को दोनों कालों को विषय करने वाला ज्ञानगुण का प्रत्येक जीवात्मा को अनुभव होता है कि मैं भविष्य में जानूँगा, जानता हूँ तथा मैंने जाना था इस कारण जिसका यह अपना धर्म है वही को स्मरण हो सकता है न कि नित्य आत्मा न मानने वाले क्षणिकविज्ञानधारी बौद्ध के मत में हो सकता है । ४० ।

( 'स्मृतिज्ञान के कारणों के एककाल में न होने से' इस पूर्वोक्त ग्रन्थ को स्मरण दिलाकर स्मरण ज्ञान के कारणों को स्मरण कराते हुए, भाष्यकार अग्रिम सूत्र का अवतरण देते हुए प्रश्न करते हैं कि )—पूर्वग्रन्थ में 'स्मरणज्ञानों के एककाल में न होने से' एककाल में स्मरण नहीं होता, ऐसा सिद्धान्तिमत से कह चुके हैं, पर वहाँ यह प्रश्न है कि किन हेतुओं से स्मरणज्ञान उत्पन्न होता है ? ( इसके उत्तर में पचीस प्रकार के स्मृति के हेतुओं का निरूपण करने वाले सूत्र के अवतरण में भाष्यकार आगे कहते हैं कि -स्मृतिज्ञान निश्चय से होता है—

पदपदार्थ—प्रणिधाननिबन्धाभ्यासलिङ्गलक्षणसादृश्यपरिग्रहाश्रयाश्रितसम्बन्धान्नर्गवियोगैककार्य-विरोधातिशयप्राप्तिव्यवस्थासंस्तुतिहेतुविशेषमयाधित्वाक्रियारागधर्माधर्मनिमित्तेभ्यः = १ प्रणिधान हेतु का चिन्तन, २ निबन्ध ( एक ग्रन्थ में कहना ), ३ अभ्यास ( आदृष्टि ), ४ लिङ्ग ( साधक ),

नन्तर्यवियोगैककार्यविरोधातिशयप्राप्तिव्यवधानसुखदुःखेच्छाद्वेषभया-  
श्चिन्तक्रियारागधर्माधर्मनिमित्तेभ्यः ॥ ४१ ॥

सुस्मृपया मनसो धारणं प्रणिधानं सुस्मृपितिलिङ्गचिन्तनं चार्थस्मृति-  
कारणम् । निबन्धः खल्वेकग्रन्थोपयसोऽर्थानाम्, एकग्रन्थोपयताः खल्वर्था  
अन्येन्यस्मृतिहेतव आनुपूर्व्येयोतरथा वा भवन्तीति । धारणाशाम्भूतो वा  
प्रज्ञानेषु वस्तुषु स्मर्तव्यानामुपनिःक्षेपो निबन्ध इति अभ्यासस्तु समाने  
विषये ज्ञानानामभ्यासृतिः, अभ्यासजनितः संस्कार आत्मगुणोऽभ्यासशब्देनो-  
च्यते. स च स्मृतिहेतुः समान इति । लिङ्गं पुनः संयोगि समवायेकार्य-  
समवायि विरोधि चेति । ( संयोगि ) यथा धूमोऽग्नेः, गोविषाणम्, पाणिः

५ लक्षण, ६ सादृश्य ( समानता ), ७ परिग्रह स्वीकार ), ८ आश्रय ( आधार ), ९ आश्रित  
( आधार का अधीनता ), १० सम्बन्ध, ११ अनन्तर्य ( पश्चात् होना ), १२ वियोग ( विरह ),  
१३ एक कार्य, १४ विरोध, १५ अनिशय ( अधिकता ), १६ प्राप्ति, १७ व्यवधान, १८ सुख-  
दुःख, १९ इच्छा-द्वेष, २० मय ( भांति ), २१ आर्था ( याचना ), २२ क्रिया, २३ राग  
( अनुराग ), २४ धर्म, २५ अधर्म । ऐसे २६ निमित्तों से कालान्तर में स्मरण होता है ॥ ४१ ॥

भावार्थ—उपर सूत्र में कहे हुए २५ प्रणिधान आदि कारणों से स्मृति हुआ करती है । ४१ ॥

उदाहरणसहित सूत्र में कहे हुए २५ स्मृतिज्ञान के कारणों का क्रम से व्याख्या करने हैं  
कि—१ स्मरण की इच्छा से मन की धारणा ( स्मरण के विषय में लगाने ) की प्रणिधान कहते  
हैं जो स्मरण की इच्छा के विषय के स एक का चिन्तन कहता है, वह पदार्थ के स्मरण का  
कारण होता है ( २ ) एक ग्रन्थ में पदार्थों के निबन्धान ( कहने ) को निबन्ध कहते हैं क्योंकि  
एक ही ग्रन्थ में उपयत्न ( निबन्ध कहे हुए ) पदार्थ निश्चय से परस्पर की स्मृति के कारण होते  
हैं, जो कम से अथवा अधिक से कहे गये हों ( जैसे इसी शास्त्र में कहे हुए प्रामाण्य पदार्थ  
परस्पर स्मरण कराते हैं ) अथवा जैसे जैमिनीशब्दादि महर्षियों ने कहे हुए धारणाशास्त्र में नाडाचक्र,  
हृदयचक्र आदिकों में स्मरण करने योग्य बीजस्थान के भूषणरूप देवताओं का उपनिक्षेप  
आरोप करना ) निबन्ध कहाता है ( जिससे उस २ उपरोक्त स्थानों में द्रव्यत्वों का आरोप  
होने से उन २ के अवयवों के ग्रहण से स्मरण होता है । ऐसा तात्पर्यवाकाकार ने तात्पर्य वहां  
दिखाया है ( ३ ) एक ही विषय में जानों की बारबार अभूतिरूप अभ्यास भी तात्परा स्मरण  
में कारण होता है, वहां पर अभ्यास करने से उत्पन्न आत्मा का संस्कार नामक गुण  
अभ्यास कहाना है वह समान विषय में स्मरण का कारण होता है । इसी कारण परीक्षा के लिये  
अभ्यास करने वाले ही छात्र परीक्षा में उत्तीर्ण होते हैं, क्योंकि उन्हें परीक्षा के समय अभ्यास किये  
विषय उपस्थित न होते हैं जो अभ्यास नहीं करते उन्हें विषय उपस्थित न होने के कारण परीक्षा  
देने में असफल नहीं होते, ( अर्थात् वे अनुत्तीर्ण हो जाते हैं ) । ( ४ ) किञ्च अनुमान में साधक  
शैलू जिसके संयोग १, समवायि २, एकार्थसमवायि ३, तथा विरोधि ४, ऐसे चार भेद होते हैं ।  
जिस प्रकार धूम से अग्नि का सिद्धि १, शूभ के विशेषण से गौ का भिक्षि २, हस्त से पाद की सिद्धि  
तथा रूप से एक ही में समवेत स्वर्शुण की भिक्षि ३ और प्रविद्यमान वर्षा से विद्यमान उसके  
विरोधी वायु तथा मेघ के संयोग का सिद्धि होना ये जिसके चार उदाहरण 'संयोगी' इत्यादि



पादस्य, रूपं स्पर्शस्य, अभूतं भूतस्येति । लक्षणं पञ्चवयवस्थं गोत्रस्य स्मृति-  
हेतुः, शिदानामिदं गर्गाणामिदमिति । सादृश्यं चित्रगत प्रतिरूपक देवदत्तस्ये-  
त्येवमादि । परिग्रहात् स्वेन वा स्वामी स्वामिना वा स स्मर्यते । आश्रयाद्  
ग्रामण्या तदधीनं स्मरति । आश्रितात् तदधीनेन ग्रामण्यमिति । सम्बन्धाद्  
अन्तेषामिना युक्तं गुरुं स्मरति ऋत्विजा याज्यमिति । आनन्तर्यादिति करणी-  
येष्वर्थेषु । वियोगाद्, येन विप्रयुज्यते तद्विभागप्रतिमं वेदो भूरां स्मरति । एक-  
कार्यात् कर्त्रन्तरदर्शनात् कर्त्रन्तरे स्मृतिः । विरोधात्, विजिगीषमाणयोरन्यतरद-  
र्शनादन्यतरः स्मर्यते । अतिशयाद् येनातिशय उत्पादितः । प्राप्तेः यतोऽनेन  
किञ्चित्प्राप्तव्यं वा भवति तमभीक्ष्णं स्मरति । व्यवधानात् कोशादिभिरभि-  
प्रभृतीनि स्मर्यन्ते, सुखदुःखाभ्यां तद्धेतुः स्मर्यते । इच्छाद्वेषाभ्यां यमिच्छति  
यं च द्वेष्टि तं स्मरति । मयाद् यतो बिभेति । अर्थित्वाद् येनार्थी भोजनेना-

सूत्र में पहले कह चुके हैं अतः चारों प्रकार के लिए मात्र का स्मरण कराते हैं ( ५ )  
प्राणी के अवयवों में रहने वाला लक्षण गोत्र ( वंश ) को स्मरण करना है, जैसे यह विद्व नामक  
ब्राह्मणों का गोत्र है, यह गाँ नामक माझणों का गोत्र है इत्यादि ( निम्न स्थापनात्मिक स्थिति से  
युक्त होता है, लक्षण केवल संकेत से गृहीत होता है ऐसा लिङ्ग तथा लक्षण दोनों का भेद है )  
( ६ ) चित्र ( फोटो ) में रहने वाला प्रतिरूपक ( प्रतिविम्ब ) जैसे यह देवदत्त का चित्र ( फोटो )  
है इत्यादि देवदत्त को स्मरण करना है । ( ७ ) परिग्रह ( स्पर्श ) से — जैसे भूस्थ से स्वामी का,  
अथवा स्वामी से भूस्थ ( नौकर ) का स्मरण होता है ( ८ ) आश्रय से—जैसे ग्राम के स्वामी  
( ग्रामणी ) से उसके अधीन ग्राम तथा ग्रामवासियों का स्मरण होता है । ( ९ ) आश्रित  
( जमींदार के आश्रय से रहने वाले ) गणुओं से—उनके आधार जमींदार का स्मरण होता है ।  
( १० ) सम्बन्ध से — जैसे शिष्य से गुरु अथवा ऋत्विक् ( वस्तुक्रम करने वाले ) ब्राह्मण से यज्ञ कराने  
योग्य याज्य ( यजमान ) का स्मरण होता है यद्यपि पूर्वोक्त प्रणिधानादि स्मृतिकारणों में भी बोध  
न कोई सम्बन्ध अवश्य रहता है, तथापि सम्बन्ध को अलग कहने से उस प्रणिधानादि सम्बन्ध से  
भिन्न सम्बन्ध यहाँ पर लेता चाहिये यह सूचित होता है । ( ११ ) आनन्तर्य ( पश्चात् होता )  
इससे इसके बाद यह करना है यह स्मरण होता है । ( १२ ) वियोग से ( विरह से )—जिससे इस  
प्राणी का वियोग ( विछुड़ ) होता है उस वियोग का तमके अनुभव करने वाला प्राणी उससे  
आत्यन्त स्मरण किया जाता है । ( १३ ) एक कार्य से—जैसे किसी कार्य के एककर्ता के देखने से  
उसी कार्य के दूसरे कर्ता का स्मरण होता है ( १४ ) विरोध से—जैसे दो अथवा परस्पर  
इच्छा करने वालों में एक किसी को देख कर दूसरे का स्मरण होता है ( १५ ) अनिच्छा-  
( विशेषण ) से, जैसे किसी पदार्थ में जिसमें विशेषण का है उसका स्मरण होता है । अर्थात्  
जैसे तपनयन ( यज्ञोपवीतादि ) रूप अभिशय ( संस्कार ) आचार्य को स्मरण करना है ( १६ )  
प्राप्ति से —जैसे प्राणी को जित्त मनुष्य से कुछ प्राप्त हो चुका है अथवा प्राप्त करना है, उन वह  
अत्यन्त स्मरण करता है । ( १७ ) व्यवधान ( हवा रहना ) से, जैसे स्थान में तलवार छिपा देने से  
तलवार का स्मरण होता है । ( १८ ) सुख और दुःख से सुख तथा दुःख होने के कारणों को  
स्मरण करता है । ( १९ ) इच्छा तथा द्वेष से —जिसकी इच्छा तथा द्वेष करता है उसका स्मरण  
होता है । ( २० ) भय से—जिस ( सिंहादिकों ) से भय होता है उसे स्मरण करता है । ( २१ )

च्छादनेन वा । कियथा रथेन रथकारं स्मरति । रागाद् यस्यां स्त्रियां रक्तो भवति तामभीक्ष्णं स्मरति । धर्मज्जात्यन्तरस्मरणमिदं चाधीनश्रुतावधारणमिति । अधर्मात् प्रागनुभूतदुःखसाधनं स्मरति । न चैतेषु निमित्तेषु युगपत्संवेदनानि भवन्तीति युगपदस्मरणमिति । निदर्शनं चेदं स्मृतिहेतूनां न परिसङ्ख्यानमिति ॥ ४१ ॥

इति चतुर्विंशत्या सूत्रैर्बुद्धेरात्मगुणत्वप्रकरणम् ।

अनित्यायां च बुद्धौ उत्पन्नापवर्गित्वान् कालान्तरावस्थानाच्चानित्यानां

अध्याता ( च इना ) से जिस भोजन अथवा वस्त्र को प्राप्ति को इच्छा रखना है उस भोजन, वा वस्त्र को स्मरण करता है । ( २२ ) क्रिया ( बनना , से, जैसे रथ को देख कर रथ बनाने वाले को स्मरण करता है ( २३ ) राग ( अनुराग ) से, जैसे जिन स्त्रियों में अनुराग होता है उस स्त्रियों को अत्यन्त स्मरण करता है । ( २४ ) धर्म से—दूसरे जाति का स्मरण होता है, और इस लोक में ही पड़े हुए तथा सुने हुए विषय का स्मरण होता है अर्थात् वेद विद्या को अभ्यास से उत्पन्न हुए संस्कार में ब्राह्मणादि रूप जाति का स्मरण होता है । अथवा दूसरे जन्म में अनुभव किये हुए तथा दुःख के साधन धर्म पूर्वकाल में अनुभव किये हुए दुःखान्तिको का स्मरण होना वा भाव्यकार के सूचित किया है । ( २५ ) अधर्म से—पूर्वकाल में अनुभव किये हुए दुःखों के साधनों को स्मरण करता है । इन पचीस प्रकार के स्मरण के कारणों के रहते एककाल में अनुभव नहीं होते, इस कारण एककाल में स्मृतिज्ञान नहीं हो सकते यह केवल पचीस प्रकार के स्मृति के कारण उदाहरण है न कि वास्तविक पचास ही स्मृति के कारण हैं, ऐसा नियम है, अर्थात् उन्माद आदिक भी स्मरण के कारण हो सकता है । अतः सूचीकृत पचीस स्मृति के कारणों को मूल में दिखाना यह केवल उदाहरण के लिये है पूरी स्मृति कारणों की संख्या कहा है ॥ ४१ ॥

( ४ ) बुद्धिगुण उत्पन्न होकर नष्ट हो जाता है इसका प्रकरण

ज्ञान आत्मा का गुण है यह सिद्ध कर वा उत्पन्न होकर नष्ट हो जाता है यह भी निरूपण करेंगे, और ज्ञानों के एककाल में होने का निराकरण करने के प्रसंग से स्मृति का कर्म होता है यह भी विचार करेंगे । ज्ञान इच्छादिकों के आश्रय में रहता है इस प्रसंग से उसके पुष्टि के लिये स्मरण आत्मा को ही होता है, ज्ञान स्वभाव होने से ऐसा ४० वें सूत्र में पाठि कहा आये है । वह वह सब स्मरण होने से ही होगा, और वह स्मरण आत्मा संस्कार के होने से ही होगा, जो सरकार ज्ञानगुण को शोध विनाश मानने से ही हो सकेगा अत्यन्त स्थिर मानने से न होगा इसी का अब विचार किया जाता है । इसी कारण मृत्वाय अध्याय के कहे गये हुए ज्ञान के अनित्यता साधक प्रकरण में ज्ञान उत्पद्दिविनाशशाली है यह नहीं कहा गया है, क्योंकि इसका वहाँ कोई प्रयोजन नहीं था । किन्तु बुद्धि के सामान्य रूप से अनित्यता सिद्ध करने का वह आत्मा का गुण है यही प्रयोजन था । और वह ज्ञान का आत्मा का गुण होना धर्म, तथा अधर्म के समान दूसरे काल तक रहने पर ही हो सकता है इस कारण सामान्यरूप से विचार किये ज्ञान के अनित्यता का विशेषरूप से अत्यन्त शोध ज्ञान नष्ट हो जाता है यह विचार साम्प्रत किया जाता है । ( जिसम विप्रतिपत्ति के कारण विचार के संशय को दूर करने हुए भाव्यकार संशय के सिद्धान्त के दिखाने वाले सूत्र का ऐसा अवतरण देने हैं कि )—पूर्वजन्म से बुद्धि के अनित्यता सिद्ध होने के कारण इस अनित्य बुद्धि में उत्पन्न होकर नष्ट होने, तथा दूसरे काल तक स्थिर होने के कारण

संशयः किमुत्पन्नापवर्गिणी बुद्धिः शब्दवदाहोस्वित्कालान्तरावस्थायिनी कुम्भ-  
वर्तति ? उत्पन्नापवर्गिणीति पक्षः परिगृह्यते । कस्मान् ?—

**कर्मानवस्थायिग्रहणात् ॥ ४२ ॥**

कर्माणोऽनवस्थायिनो ग्रहणादिति, क्षिप्रमेवोरापत्तनात् क्रियासन्तानो गृह्यते  
प्रत्यर्थनियमाच्च बुद्धीनां क्रियासन्तानवद् बुद्धिसन्तानोपपत्तिरिति । अवस्थि-  
तग्रहणे च व्यवधीयमानस्य प्रत्यक्षनिवृत्तेः । अवस्थिते च कुम्भे गृह्यमाणे  
सन्तानेनैव बुद्धिर्वर्तते प्राग् व्यवधानात् तेन व्यवहिते प्रत्यक्षं ज्ञानं निवर्तते,

भी भ्या बुद्धि ( ज्ञान ) शब्द गुण के समान उत्पन्न होकर तृतीय क्षण में नष्ट हो जाती है अथवा  
कलश के समान चिरकाल वर्तमान रहती है । ( अर्थात् बुद्धि अनित्य है यह सिद्ध हो चुका है ।  
जिसमें अनित्य हो प्रकार के होते हैं ( १ ) जैसे प्रथमादि शब्द उत्पन्न होकर तृतीय क्षण में  
द्वितीयादि शब्द से नष्ट हो जाते हैं । ( २ ) और कोई अनित्य घटविको के समान चिरकाल  
तक रहते हैं, ऐसा दोनों अनित्यों का स्वभाव दिखाने से अनित्य बुद्धि भी तृतीय क्षण में शीघ्र  
नष्ट हो जाती है, या कुछ काल तक रहती है यह संशय होता है । ( इस संदेह पर सिद्धान्त-  
पक्ष से ही भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—बुद्धि शीघ्र विनाश वाली है यह सिद्धान्तपक्ष लिया  
जाता है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—

पदुपपत्त्यर्थः—कर्मानवस्थायिग्रहणात् अस्थिर क्रिया का ग्रहण होने से । ४२ ॥

भावार्थः—जिस प्रकार जिस समय धनुष से बाण फेंका जाता है, वह बाण जिस समय तक  
भूमि पर नहीं गिरता, उस समय तक उस बाण में गमनरूप क्रिया के समुदाय में अनेक गति-  
रूप क्रिया होती हैं यह देखा जाता है, उसी प्रकार एक-एक बुद्धि में अपने अपने विषय में नियत  
होने के कारण प्रतिक्षण में ज्ञानों का सन्ताप अपने अपने विषय में हुआ करता है, अर्थात् बुद्धि  
इन एक क्षण में पदार्थों का अनेक बुद्धिधारा द्वारा प्रकाशित करती है, इस कारण वह शीघ्र नष्ट होने  
वाली है यह सिद्ध होता है ॥ ४२ ॥

( मूल के अक्षरों का व्याख्या करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—क्रिया पदार्थ के अस्थिरता  
का ग्रहण होने के कारण ( बुद्धि शीघ्रविनाश है ) फेंके हुए बाण से भूमि पर गिरने पर्यन्त गमन-  
रूप क्रिया के सन्तान का ग्रहण होता है । ज्ञानों के भी अपने अपने विषय में होने का नियम  
होने के कारण इनके क्रियाओं का सन्तान सिद्ध होता है ।

( इस प्रकार अस्थिर बाणदि क्रियाओं के गृह्यमान में अपना पक्ष स्थिर कर स्थिर पदार्थों के  
गृह्यमान देते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—कुछ कालपर्यन्त स्थिर रहने वाले अनित्य घट  
आदि पदार्थों के ज्ञान होने में व्यवधान रहने पर प्रत्यक्ष नहीं होते से । ( अर्थात् स्थिर तथा  
अनित्य घटादि पदार्थों का किसी दूसरे से जब तक व्यवधान नहीं होता तब तक प्रत्यक्ष  
होता है व्यवधान रहने नहीं होता । इससे या यह सिद्ध होता है कि ज्ञान ( तृतीय क्षण में )  
नष्ट होने वाले अनेक ज्ञान भारारूप से हुआ करते हैं ( इसी आशय को स्पष्ट करते हुए भाष्यकार  
आगे कहते हैं कि ) अनित्य एवं स्थिर घट के प्रत्यक्ष से ज्ञान होने में भारावारी ही ज्ञान हुआ  
करता है, जब तक यह घट दूसरे किसी पदार्थ से व्यवधान युक्त न हो, और व्यवधान करने  
वाले वस्तु ( परदा ) आदि से व्यवधान होने पर प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता । यदि चिरकाल तक ज्ञान  
की स्थिति मानी जाय तो दिखाई पड़ने वाले घट का वस्त्रादिकों से व्यवधान होने पर भी घट का

कालान्तरावस्थाने तु बुद्धेर्दृश्यव्यवधानेऽपि प्रत्यक्षमवतिष्ठेतेति । स्मृतिश्चा-  
लिङ्गं बुद्धयवस्थाने संस्कारस्य बुद्धिजस्य स्मृतिहेतुत्वात् ।

यश्च मन्येतावतिष्ठते बुद्धिः दृष्टा हि बुद्धविषये स्मृतिः सा च बुद्धावनि-  
त्याया कारणाभावात् स्यादिति । तदियमनिङ्गं, कस्मान् ? बुद्धिज्ञो हि  
संस्कारो गुणान्तरं स्मृतिहेतुर्न बुद्धिरिति ।

हेत्वभावादयुक्तमिति चेत् ? बुद्धयवस्थानात् प्रत्यक्षत्वे स्मृत्यभावः ।

यावदवतिष्ठते बुद्धिस्तावदसीं बोद्धव्यायः प्रत्यक्षः प्रत्यक्षे च स्मृतिरनु-  
पपन्नेति ॥ ४२ ॥

अव्यक्तग्रहणमनवस्थायित्वाद्विद्युत्सम्पाते रूपाव्यक्तग्रहणवत् ॥ ४३ ॥

प्रत्यक्षज्ञान होता रहेगा ( अर्थात् यदि घट का प्रत्यक्षज्ञान से ग्रहण दूसरे काल तक वर्तमान रहेगा,  
तो घट का व्यवधान होने पर भी उसका प्रत्यक्ष ज्ञान होगा, रहेगा, और होता तो नहीं इस कारण  
उस घट का ज्ञान दूसरे काल तक स्थिर नहीं रहता यह भाष्यकार का वाक्य है ) । ( यदि आज  
प्रत्यक्ष से देखा हुआ घट का दूसरे दिन स्मरण होता है, यह स्मरण घट के प्रत्यक्ष ज्ञान में स्थिरता  
को निश्चि कर संकेता ऐसा पूर्वपक्षी कहें, तो इसके उत्तर में भाष्यकार आगे कहते हैं कि )  
यह इस प्रकार से स्मरणज्ञान, ज्ञान की स्थिरता को सिद्ध करने में साधक नहीं हो सकता—क्योंकि  
ज्ञान से उत्पन्न हुआ भावना नामक संस्कार कालान्तर में स्मरण को उत्पन्न करता है । ( उपरोक्त  
पूर्वपक्ष तथा उत्तर को स्पष्ट करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जो पूर्वपक्ष ऐसा माने  
कि 'बुद्धि कालान्तर तक स्थिर रहती है, क्योंकि प्रत्यक्षादिकों से अनुभव किये हुए विषयों में  
स्मरण होता है, और वह उस अनिश्चय बुद्धि में कारण के न होने से स्मरण न हो संकेत'—ऐसा  
यह पूर्वपक्षी का कहना बुद्धि को स्थिर सिद्ध नहीं कर सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—बुद्धि  
( विषय के ज्ञान ) से उत्पन्न हुआ भावना नामक संस्कार ही एक दूसरा गुण है जो कालान्तर  
में स्मरण कराता है बुद्धि नहीं कराता । यदि इस पर पुनः पूर्वपक्षी ऐसी आपत्ति दे कि 'सिद्धान्तों  
ने जो समाधान दिया वह संगत नहीं है क्योंकि इसमें सिद्धान्तों ने कोई हेतु नहीं दिया है' तो  
सिद्धान्तों के पक्ष से भाष्यकार उत्तर देते हैं कि—बुद्धिगुण के कुछ काल तक स्थिर होने के  
कारण जबतक विषय का प्रत्यक्ष होता है तबतक स्मरण नहीं हो सकता ( इसी उत्तर का आगे  
स्पष्टीकरण भाष्यकार करते हैं कि )—जबतक प्रत्यक्षज्ञान विषय का होता रहता है तबतक  
उस ज्ञाननेयोग्य पदार्थ का प्रत्यक्ष होता है, और जबतक प्रत्यक्ष होता है तबतक स्मरण  
नहीं हो सकता ( अर्थात् यदि ज्ञान ही दूसरे काल तक स्थिर रहे तो उसके स्थिर होने के कारण  
इन्द्रिय संनिर्गम के निवृत्त होने पर भी वह स्थिर ही रहेगा—इस कारण बहुत काल तक  
प्रत्यक्ष ज्ञान के ही स्थिर होने से स्मरण होने का अवसर ही नहीं आवेगा यह भाष्यकार का  
वाक्य है । ४२ ।

पूर्वपक्षी के मत से पुनः आक्षेप दिखाते हुए सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—मन्यक्तग्रहण = अस्पष्ट ज्ञान होता हुआ, नवस्थायित्वात् = अस्थायी ( क्षणिक )  
होने के कारण, विद्युत्सम्पाते = विद्युत के प्रकाश में, रूपाव्यक्तग्रहणवत् = रूप के अस्पष्ट ज्ञान  
होने के समान ॥ ४३ ॥

अर्थात् यदि ज्ञान अस्थिर होता तो वह सर्वदा अस्पष्ट ही होगा—जिस प्रकार मकखाना



यद्युत्पन्नापवर्गिणी बुद्धिः प्राप्तमव्यक्तं चेद्द्रव्यस्य ग्रहणं यथा विद्युन्मस्पाते  
वैद्युतस्य प्रकाशस्यानवरधानादव्यक्तं रूपग्रहणमिति, व्यक्तं तु द्रव्याणां  
ग्रहणं तस्मादव्यक्तमेतदिति ॥ ४३ ॥

हेतुपादानात् प्रतिषेद्धव्याभ्यनुज्ञा ॥ ४४ ॥

उत्पन्नापवर्गिणी बुद्धिरिति प्रतिषेद्धव्यं तदेवाभ्यनुज्ञायने विद्युत्तन्मस्पाते  
रूपाव्यक्तग्रहणवदिति । यत्राव्यक्तग्रहणं तत्रोत्पन्नापवर्गिणी बुद्धिरिति ।

ग्रहणे हेतुविकल्पाद् ग्रहणविकल्पो न बुद्धिविकल्पात् ।

यदिह क चिदव्यक्तं क चिदव्यक्तं ग्रहणमयं विकल्पो ग्रहणहेतुविकल्पात् ,

विद्युत् क चमकने पर जो रूपक ज्ञान होता है वह क्षणिक होता हुआ अस्पष्ट हो जाता है यह सूत्र  
में पूर्वपक्षी का आशय है ॥ ४३ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षमूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि ) यदि बुद्धि उत्पन्न होकर  
नष्ट हो जाती है तो जानने योग्य विषय का ज्ञान अस्पष्ट होना है ऐसा मानना होगा—जिस  
प्रकार चकत्माद विद्युत् के संपात होने ( चमकने ) पर उस विद्युत् के प्रकाश के स्थिर न रहने  
के कारण घटादि पदार्थों के रूप का अस्पष्ट ज्ञान होना है किन्तु धूम्रिणी आदि द्रव्य पदार्थों  
का ज्ञान स्पष्ट हुआ करता है इस कारण ज्ञान का दूसरे काल तक स्थिर न रहने का सिद्धान्त  
का पक्ष असंगत है ( अर्थात् विद्युत्प्रकाश के अस्थिर होने के कारण जिस प्रकार विद्युत् के चमकने  
पर द्रव्यों के रूप का ज्ञान क्षणिक होता है उसी प्रकार यदि ज्ञान क्षणिक हो तो वह अस्पष्ट हो  
सदा हुआ करेगा, किन्तु ऐसा नहीं दिखाते पड़ता क्योंकि प्रायः सभी द्रव्यों का स्पष्ट ही ज्ञान  
होता है, अतः नैयायिकों का ज्ञान के दूसरे काल तक न रहने का पक्ष असंगत है ॥ ४३ ॥

उपरोक्त आक्षेप का सूक्ष्मकार मिद्धान्तिमत ने खण्डन करते हैं—

पदपदार्थ—हेतुपादानात्—हेतु के स्वीकार करने के कारण, प्रतिषेद्धव्याभ्यनुज्ञा—प्रतिषेध  
करनेयोग्य मिद्धान्तिमत का स्वीकार हो जाता है ॥ ४४ ॥

भावार्थ—बुद्धि उत्पन्नविनाशशाली है इस जिस सिद्धान्तिमत का पूर्वपक्षी को खण्डन  
करना है उसी को विद्युत् के चमकने पर द्रव्यों के अस्पष्ट ज्ञान के समान इस दृष्टान्त से पूर्वपक्षी  
से स्वीकार कर लिया । क्योंकि जिस स्थल में अस्पष्ट ज्ञान होता है उस स्थल में वह ज्ञान भी  
उत्पन्नविनाश वाला होता है यह सिद्ध हो जाता है, ( अर्थात् पूर्वपक्षी ने जो हेतु मिद्धान्तिमत  
के खण्डन के लिये दिया है उसी में खण्डन करनेयोग्य मिद्धान्ति के पक्ष की वह स्वीकार  
करता है ॥ ४४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तों के मूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वपक्षी को  
बुद्धि उत्पन्नविनाश शाली है इस सिद्धान्तों के मत का खण्डन करना है, किन्तु विद्युत् के चमकने  
पर रूप का अस्पष्ट ज्ञान होने के समान इस दृष्टान्त में वह उसी सिद्धान्तिमत का स्वीकार  
करता है, क्योंकि जिस स्थल में अस्पष्ट ज्ञान होता है वहाँ वही ज्ञान के उत्पन्न होकर नष्ट हो  
जाता है ( इस प्रकार पीठिका से पूर्वपक्षी को खण्डन कर वास्तविक खण्डन दिखाते हुए भाष्यकार  
आगे कहते हैं कि )—ग्रहण के हेतु के विकल्प होने से ग्रहण करने में विकल्प होता है न कि बुद्धि  
के विकल्प से । ( इस संक्षेप में कांड उत्तर का आशय दिखाते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—  
जो यह किसी स्थल में पदार्थों का अस्पष्ट ग्रहण, तथा किसी स्थल में स्पष्ट ग्रहण ( अनुभव )

यत्रानवस्थितो ग्रहणहेतुः तत्रानव्यक्तं ग्रहणं यत्रानवस्थितस्तत्र व्यक्तं, न तु बुद्धेरवस्थानानवस्थानाभ्यामिति । कस्मान् ? अर्थग्रहणं हि बुद्धिरित्युक्तं तदर्थ-ग्रहणमव्यक्तं व्यक्तं वा बुद्धिः चेति । विशेषग्रहणे च सामान्यग्रहणमात्रमव्यक्त-ग्रहणं तत्र विषयान्तरे बुद्धयन्तरानुत्पत्तिनिमित्ताभावात् । यत्र समानधर्मयुक्तश्च धर्मो गृह्यते विशेषधर्मयुक्तश्च तद्व्यक्तं ग्रहणं, यत्र तु विशेषेऽगृह्यमाणे सामान्य-ग्रहणमात्रं तदव्यक्तं ग्रहणम् । समानधर्मयोराश्च विशिष्टधर्मगतो विषयान्तरं, तत्र यत् ग्रहणं न भवति तद्ग्रहणनिमित्ताभावाद् न बुद्धेरनवस्थानादिति ।

यथा विषयं च ग्रहणं व्यक्तमेव प्रत्यर्थनियतत्वाच्च बुद्धीनाम् । सामान्य-विषयं च ग्रहणं स्वविषयं प्रात व्यक्तं विशेषविषयं च ग्रहणं स्वविषयं प्रति व्यक्तं प्रत्यर्थनियता हि बुद्धयः, नदिदमव्यक्तग्रहणं देशितं क विषये बुद्धय-नवस्थानकारितं स्यादिति ।

होना है, यह ग्रहण का विकल्प ग्रहण के कारण के विकल्प से होता है, अर्थात् जिस स्थल में ग्रहण का कारण अस्थिर होता है उस स्थल में अस्पष्ट ग्रहण होता है, और जिस स्थल में ग्रहण का कारण स्थिर होता है उस स्थल में स्पष्ट पदार्थ का ग्रहण होता है, न कि बुद्धि के स्थिर तथा अस्थिर होने के कारण (प्रश्न) - क्यों ? (उत्तर) - जिस कारण पदार्थ का ग्रहण ही बुद्धि कहलाता है । जो विषय का स्पष्ट और अस्पष्ट ग्रहण (अनुभव) होता है बुद्धि वहां कहां होती है इसलिये । ( अर्थात् विषय का ग्रहण ही बुद्धि है, न कि बुद्धि में स्पष्टता अथवा अस्पष्टता में नियामक है ) ( आगे स्पष्टता तथा अस्पष्टता का वर्णन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) - पदार्थ का विशेषरूप से ज्ञान न रहते केवल सामान्यरूप से ज्ञान होना ही अव्यक्त ( अस्पष्ट ) ज्ञान कहा जाता है, उसके दूसरे विशेषरूप विषय के ज्ञान होने का कारण न रहने से उस पदार्थ का विशेषरूप से ज्ञान नहीं होता और जिस पदार्थ में समानधर्म युक्तधर्मों का ज्ञान होता है और विशेषधर्म से युक्त का भी उस ज्ञान को स्पष्टज्ञान कहते हैं । और जिस पदार्थ के विशेषधर्म का ग्रहण न होकर केवल समानधर्म का ज्ञान होता है यह अव्यक्त ( अस्पष्ट ) ज्ञान कहा जाता है । पदार्थ में समानधर्म के सम्बन्ध में विशेषधर्म का सम्बन्ध होना यह एक दूसरा विषय है । इन दोनों में से जिसका निमित्त नहीं रहता उसको ज्ञान नहीं होता यही अव्यक्त ग्रहण है यह बुद्धि के अस्थिरता के कारण नहीं होता अपने अपने योग्य विषय में ज्ञान होना स्पष्टज्ञान हो जाता है तथा बुद्धियों के अपत्त अपने विषयों में नियत होने से भी सामान्यरूप से पदार्थ का ज्ञान होना अपने विषय में व्यक्त ( स्पष्ट ) ही होता है, ऐसा प्रकार विशेषरूप से पदार्थ का ज्ञान होना भी अपने विषय में व्यक्त ( स्पष्ट ) ही होता है । क्योंकि ज्ञान अपने अपने विषयों में नियत होते हैं । ( उपरोक्त विषय को पूर्णपक्षों से आक्षेप में संगत करने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि ) - यह जो पूर्णपक्षों में अस्पष्ट ज्ञान होने का आक्षेप कहा था, वह जिस विषय में ज्ञानों के स्थिर न होने से होने वाला होता । अर्थात् 'यदि बुद्धि उत्पत्तिनिमित्तज्ञानां होना न अस्पष्ट हा ज्ञान होना' ऐसा पूर्णपक्षों का आक्षेप है उस पर भाष्यकार ने ज्ञान का अस्पष्ट होना ही अप्रसिद्ध है ऐसा ज्ञान या है, जिसका आक्षेप का मूल ही दृष्टा दिया यह भाष्य का मूल आशय है । ( तो क्या ज्ञान का अस्पष्ट होना सर्वथा अप्रसिद्ध हो है ? इस प्रश्न के उत्तर में अस्पष्ट ज्ञान होने में दूसरी युक्ति दिखाते हुए

धर्मिणस्तु धर्मभेदे बुद्धिनानात्वस्य भावाभावाभ्यां तदुपपत्तिः ।

धर्मिणः स्वत्वर्थस्य समानाश्च धर्मा विशिष्टाश्च, तेषु प्रत्यर्थनियता नाना-  
बुद्धयः, ता उभयो यदि धर्मिणि वर्तन्ते तदा व्यक्तं ग्रहणं धर्मिणमभिप्रेत्य ।  
यदा तु सामान्यग्रहणमात्रं तदाऽव्यक्तं ग्रहणमिति एवं धर्मिणमभिप्रेत्य व्यक्ता-  
व्यक्तयोर्ग्रहणयोरुपपत्तिरिति, न चेद्व्यक्तं ग्रहणं बुद्धेर्बोद्धव्यस्य वाऽनवस्था-  
यित्वादुपपद्यत इति ॥ ४४ ॥

इदं हि न—

प्रदीपार्चिः सन्तत्यमिव्यक्तग्रहणवत्तद्ग्रहणम् ॥ ४५ ॥

अनवस्थायित्वेऽपि बुद्धेस्तेषां द्रव्याणां ग्रहणं व्यक्तं प्रतिपत्तव्यम् ।  
कथम् ? प्रदीपार्चिः सन्तत्यमिव्यक्तग्रहणवत् । प्रदीपार्चिणां सन्तत्या वर्तमानानां ।

भाष्यकार आगे कहते हैं कि—किसी धर्म के धर्मों के भेद होने पर अनेक ज्ञानों के होने तथा न होने से स्पष्टता तथा अस्पष्टता ज्ञानों में हो सकती है । ( इसी मन्त्र में कहे विषय को आगे भाष्यकार स्पष्टरूप से कहते हैं कि )—निश्चय से एकधर्मरूप पदार्थ के समान और विशेष ऐसे में दो प्रकार के धर्म होते हैं । उनमें अनेक ज्ञान अपने अपने विषयों में नियमित होते हैं । वह समान तथा विशेष धर्मों को विषय करने वाली दोनों प्रकार की अनेक बुद्धि यदि धर्मों पदार्थ में दोनों हो तो उस समय धर्मों के अभिप्राय से स्पष्ट ज्ञान ही होता है । और जिस समय केवल सामान्यधर्म ही का ज्ञान होता है, इस समय वह अस्पष्टज्ञान कहा जाता है । इस प्रकार धर्मों पदार्थ के अभिप्राय से स्पष्ट तथा अस्पष्ट दोनों प्रकार के ज्ञान हो सकते हैं ( अर्थात् ज्ञान में जो स्पष्टता या अस्पष्टता है वह ज्ञान के स्थिर अथवा अस्थिर होने के कारण नहीं होती किन्तु जाने हुए विषय ( अर्थ ) के स्वरूप से होती है, यह प्रस्तुत विषय का आशय है, जिससे आशेष मूल के साथ सहजित हो जाता है ॥ ४४ ॥

( इस दूसरे परिहार को भी केवल प्रौढिवाद समझकर पुनः दूसरे प्रकार से परिहार करने के लिये सिद्धान्तिमत के सूत्र का अवतरण भाष्यकार ऐसा करते हैं कि )—यह अस्पष्टज्ञान बुद्धि अथवा उससे जाननेयोग्य विषय की अस्थिरता से नहीं हो सकता, ( अर्थात् ज्ञान में अस्पष्टता ज्ञान की अस्थिरता के कारण नहीं होती किन्तु ज्ञान के विषय के स्वरूप से होता है, यह कहा चुके हैं । वस्तुतः ज्ञान में वर्तमान अस्पष्टता न ज्ञान के अस्थिरता के कारण होती है, अर्थात् ज्ञान के विषय के अस्थिरता के कारण यह सिद्धान्त है ) । ( यदि ऐसा है तो ४३ में सूत्र में दिखाने हुए पूर्वपक्षी के आक्षेप का क्या उत्तर है ? इस प्रश्न के उत्तर को देने वाले सिद्धान्त सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यह पूर्वपक्षी का आक्षेप नहीं हो सकता—

पदपदार्थ—प्रदीपार्चिः सन्तत्यमिव्यक्तग्रहणवत् = दीपक की ज्वालाओं के समुदाय के स्पष्ट-  
ज्ञान के समान, तद्ग्रहणम् = द्रव्यों का स्पष्ट ज्ञान होता है ॥ ४५ ॥

भावार्थ—दीपक के ज्वालाओं के समूहों के स्पष्टज्ञान होने के समान, बुद्धि के ज्वाला-  
विनाशस्वभाव होने पर भी उन द्रव्यों का ज्ञान स्पष्टरूप से होता है यह मानना उचित है ॥ ४५ ॥

( सिद्धान्ति के मत से सूत्र का अर्थ भाष्यकार करते हैं कि )—बुद्धि के ज्वालाविनाशस्वभाव होने पर भी उन द्रव्यों का ज्ञान स्पष्ट होता है, यह मानना होगा । ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर )—

ग्रहणानवस्थानं प्राह्वानवस्थानं च प्रत्यर्थनियतत्वाद् बुद्धीनां, शक्नुवन्ति प्रदी-  
पार्चोपि तावत्यो बुद्धय इति । दृश्यते चात्र व्यक्तं प्रदीपार्चिषां ग्रहणमिति ४५  
इति चतुर्भिः सूत्रैर्बुद्धेरुत्पन्नापकमित्वप्रकरणम् ।

चेतना शरीरगुणः सति शरीर भावादसति चाभावादिति—

**द्रव्ये स्वगुणपरगुणोपलब्धेः संशयः ॥ ४६ ॥**

साशयिकः सति भावः स्वगुणोऽप्यु द्रव्यत्वमुपलभ्यते, परगुणश्चोपलब्धता,

प्रदीप के ज्वाला के समुदाय के स्पष्टज्ञान के समान । उक्त मन्तानरूप से वर्तमान रहने वाली दीपक की ज्वालाओं का ज्ञान तथा विषय दोनों ही अस्थिर हैं क्योंकि ज्ञान अपने अपने विषय में नियत होते हैं—जिसकी दीपक की ज्वाला है उतने उनके ज्ञान हैं । ( अर्थात् जिस समय दीपक की ज्वाला दिखाई पड़ती है, उस समय वह दीपक की ज्वाला एक नहीं है किन्तु क्षण क्षण में भट्ट होने वाली अनेक ज्वालाओं के सन्तान का ही ग्रहण होता है ऐसा समा प्राणी मानते हैं, उन दीपक ज्वाला व्यक्तियों के क्षणविनाश होने के कारण उनका ज्ञान भी क्षणमात्र ही रहता है ) ( इससे सिद्धान्ती का क्या तात्पर्य है वह भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यहाँ पर दीपक की ज्वालाओं का स्पष्टज्ञान होता है यह दिखाई पड़ता है अर्थात् यद्यपि दीप ज्वालाओं का ज्ञान अस्थिर है तथापि वे स्पष्ट ही हैं, इस कारण ज्ञान के अस्थिर होने के कारण उनकी अस्पष्टता है यह नहीं सिद्ध हो सकता, यह सूत्रकार का आशय है ॥ ४५ ॥

( ५ ) बुद्धि के शरीर का गुण न होने का प्रकरण

इस प्रकार बुद्धि में उत्पादविनाशस्वभावता को सिद्ध कर साम्प्रत यह बुद्धि शरीर का गुण नहीं है यह प्रकरण प्रारंभ करना है, क्योंकि उत्पादविनाशस्वभावता बुद्धि में सिद्ध होने पर ही आगे दिये जाने वाले बुद्धि के शरीरगुण न होने के साधक हेतु संगत हो सकेंगे, इस कारण बुद्धि के तृतीय क्षणमात्रता के प्रकरण के पश्चात् इस प्रकरण का आरंभ किया जाता है । पूर्व पक्ष में बुद्धि भूत, इन्द्रिय तथा मन का गुण नहीं है ऐसा यद्यपि निषेध कर चुके हैं तथापि इस प्रकरण में विशेषरूप से बुद्धि शरीर का गुण नहीं है, इससे विशेष हेतु दिये जायेंगे । इन विशेष हेतुओं का वर्णन बुद्धिगुण के अस्थिर होने के अधीन होने के कारण ही उसका प्रकरण मध्य में रक्खा गया है । ( इस प्रकरण को प्रारंभ करते हुए सूत्र को न केकर ही पूर्वपक्ष को उठाने हुए संशयबोधक सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—शरीर के रहते ज्ञान होना है न रहते नहीं होना इस अन्वय तथा व्यतिरेक के होने के कारण ज्ञान ( चेतना ) शरीर का गुण है ( इस पूर्वपक्ष का संशय से असिद्ध होने के कारण सूत्रकार निराकरण करते हैं )—

**पदपदार्थः—**द्रव्ये = किसी द्रव्य में, स्वगुणपरगुणोपलब्धे = अपने तथा दूसरे के गुण की प्राप्ति होने के कारण, संशयः = संशय होता है ॥ ४६ ॥

**भाषार्थः—**जलरूप द्रव्य में अपना स्वाभाविक द्रवत्व, दूसरे तेज द्रव्य का गुण लब्धता भी मिलती है, इस कारण शरीर में भी शरीर के ही गुण ज्ञान की उपलब्धि होती है, अथवा दूसरे आत्मान्तर द्रव्य का गुण है ऐसा संशय ही हो सकता है । ४६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—शरीर के रहते ज्ञान का होना यह पूर्वपक्ष का अन्वय, संशयग्रस्त है । क्योंकि जलरूप द्रव्य में अपना स्वाभाविक द्रवस्वरूप गुण, तथा दूसरे तेज ( अग्नि आदि ) का गुण लब्धता भी मिलती है । इस कारण यह संशय होता है



तेनायं संशयः किं शरीरगुणश्चेतना शरीरे गृह्यते अथ द्रव्यान्तरगुण इति ? ॥ ४६ ॥

न शरीरगुणश्चेतना, कस्मान् ?—

यावच्छरीरभाषित्वाद्द्रव्यादीनाम् ॥ ४७ ॥

न रूपादिभिः शरीरं गृह्यते चेतनाहीनं तु गृह्यते यथोष्णतादीना आपः तस्मान्न शरीरगुणश्चेतनेति । संस्कारादिति चेद् न करणानुच्छेदान् ।

यथा त्रिष्वे द्रव्ये संस्कारः तथाविध एवोपरमा न तत्र कारणानुच्छेदादित्यन्तं

कि—ज्या शरीर के हो गुण ज्ञान का शरीर में उपलब्धि होती है, अथवा शरीर से अथवा दूसरे आत्म रूप द्रव्य का गुण उपलब्धि होता है । अर्थात् द्रव्य में अपने तथा दूसरे के गुणों के उपलब्धि होने के कारण यद्यपि शरीर में ज्ञान की उपलब्धि होता है इस कारण हमें बुद्धि शरीर ही का गुण है, अथवा वसम रहने वाला दूसरे आत्मा द्रव्य का गुण है यह निश्चय नहीं हो सकता ॥ ४६ ॥

( इस प्रकार पूर्वपक्ष सत्य का कारण है इस आशय से पूर्वपक्ष का खंडन कर सिद्धान्तपक्ष के सूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—ज्ञान ( चेतना ) शरीर का गुण नहीं है ।

( ग्रहण )—क्यों ? ( उत्तर )—

पक्षपदार्थ—यावच्छरीरभाषित्वात्—जिस काक तक शरीर है उस काक तक होने के कारण, रूपादीनाम् = रूप आदि गुणों के ॥ ४७ ॥

भाषार्थ—रूपादि गुणरहित शरीर नहीं मिलता, किन्तु ज्ञान से रहित शरीर मिलता है जैसे उष्णतरहित जल पाया जाता है, इस कारण ज्ञान, शरीर का गुण नहीं हो सकता, इस प्रकार यह वैधर्म्य दृष्टान्त को बतलाता है । क्योंकि शरीर का अन्ध तथा व्यतिरेक दोनों रूपादि गुणों में ही हैं । अर्थात् रूपादिक हो यावच्छरीर रहने हैं न कि ज्ञान ॥ ४७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्त सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—शरीर विना रूपादिकों के नहीं पाया जाता, किन्तु बिना उष्णता के शीत जल के समान ज्ञानरहित बुद्धिनादि शरीर वाया जाता है, इस कारण चेतना शरीर का गुण नहीं है । यहाँ पर चेतना शरीर गुण नहीं है, मृत शरीर में भी उसकी उपलब्धि न होने के कारण, जल की उष्णता के समान, ऐसा अनुमानप्रयोग जान लेना चाहिये । ( यदि बुद्धि आदि गुण शरीर के हों तो जवतक शरीर है तवतक शरीर के रूपादि गुणों के समान होंगे ऐसा परिशुद्धिकार उदयनाचार्य ने इस सूत्र में तर्क लिया है और वृत्तिकार ने उक्त अनुमान ही इस सूत्र में लिया है ) । ( यहाँ पर पूर्वपक्षी अपने पक्ष की सिद्धि करने के लिये 'जिस प्रकार संस्कार शरीर का गुण होने पर भी जवतक शरीर रहता है तवतक उसमें नहीं रहता, इसी प्रकार चेतना भी नहीं रहेगी' ऐसा कह तो सिद्धान्तिमत से भाष्यकार उत्तर देते हैं कि—ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, क्योंकि कारण का नाश नहीं हुआ है । ( इस उत्तर को स्वयं भाष्यकार स्पष्ट करते हुए अगे कहते हैं )—जिस प्रकार के द्रव्य में संस्कार ना है उसी प्रकार के द्रव्य में चमका ( अपय ) नाश भी होता है, यह नहीं है क्योंकि ऐसा मानने से हममें कारण के नाश से अवश्य ही संस्कार का उपपत्ति नहीं होती । और जिस अवस्था में शरीर में चेतना का ग्रहण होता है, इसी अवस्था वाले शरीर में चेतना का नाश भी गृह्यत होता है, इस कारण पूर्वपक्षी का संस्कार के समान यह समाधान संगत नहीं है ( अर्थात् संस्कार

संस्कारानुपपत्तिर्भवति, यथाविधे शरीरे चेतना गृह्यते तथाविध एवात्यन्तोपरमचेतनाया गृह्यते तस्मात् संस्कारवदित्यसमः समाधिः ।

अथापि शरीरस्य चेतनोत्पत्तिकारणं स्याद् ? द्रव्यान्तरस्य वा ? उभयस्य वा ? तत्र, नियमहेत्वभावात् । शरीरस्येन कदाचिच्चेतनोत्पद्यते कदाचिन्नेति नियमे हेतुर्नास्तीति । द्रव्यान्तरस्येन च शरीर एव चेतनोत्पद्यते न लोष्टादिवित्यत्र न नियमहेतुरस्तीति । उभयस्य निमित्तत्वे शरीरसमानजातीयद्रव्ये

के विषय में वह स्पष्ट देखने में आता है कि जिस अवस्था वाले द्रव्य में वह संस्कार मिलता है, उसी अवस्था वाले द्रव्य में संस्कार अव्यक्त नष्ट भी होता है, जिस प्रकार वाण को जिस अवस्था में उसमें वेगसंस्कार उत्पन्न होता है उसी अवस्था में नोदनादि संयोगरूप उस वेग के कारणों का नाश होने पर वाण का वेग नष्ट हो जाता है । शरीर के चेतन होने के विषय में ऐसा नहीं है, क्योंकि जीवित अवस्था में शरीर में चेतनता मिलती है, किन्तु मृतावस्था में चेतनता का नाश होता है आप पूर्वपक्षी के मत में उस शरीर में चेतनता के कारण का नाश हो सकता है क्योंकि केवल शरीर ही उसका कारण है जो मृत अवस्था में भी नष्ट नहीं हुआ है, अतः संस्कार तथा चेतनता में कोई समानता का कारण न होने से संस्कार के समान यह पूर्वपक्षी का दृष्टान्त संगत नहीं है, यह सिद्धान्तों का आशय है । यदि उपरोक्त विषमता के परिहार के लिये पूर्वपक्षी ऐसा कहे कि 'तथापि शरीर में वर्तमान ही चेतनता के उत्पत्ति का कारण होगा, अथवा दूसरे द्रव्य में वर्तमान, अथवा उक्त दोनों में रहने वाला होगा' ( अर्थात् जिस प्रकार संस्कार का कारण उसके आधार द्रव्य से भिन्न नोदनादि संयोग ही होता है, जिसके रहने से वेगदि संस्कार उत्पन्न होता है, तथा जिसके उपरम से उस वेग का उपरम ( नाश ) हो जाता है, इसी प्रकार शरीर में रहने वाले चेतनता का केवल शरीर ही कारण नहीं होता, किन्तु और ही कोई दूसरा उसके समीप रहने वाला होगा तो माध्यकार इस पूर्वपक्ष का खण्डन करने के लिये विकल्प दिखाने हुए कहते हैं कि—

वह शरीर में चेतनता के उत्पत्ति का कारण क्या शरीर में है, अथवा दूसरे द्रव्य में है अथवा दोनों में है ( इनमें से कोई भी पक्ष नहीं हो सकता, इस आशय से माध्यकार आगे कहते हैं कि : नियम का कारण न होने से पूर्वपक्षी का कथन नहीं हो सकता । क्योंकि शरीर में वर्तमान चेतनता के कारण पक्ष में शरीर में वर्तमान कारण से जो विभावस्था में चेतनता रहती है मृतावस्था में नहीं इस नियम के मानने में कोई कारण नहीं है । और दूसरे द्रव्यान्तर में रहने वाले चेतनता के कारण मानने के पक्ष में उस कारण से शरीर में ही चेतनता उत्पन्न होती है, मृत्तिका के ढेर में चेतनता नहीं होती इस नियम में कोई कारण नहीं हो सकता । और तीसरे दोनों में चेतनता का कारण मानने के पक्ष में शरीर के समान जाति वाले द्रव्यों में चेतनता नहीं होती, और केवल शरीर ही में होती है, इस नियम में भी कोई कारण नहीं है । यहाँ पर शरीर में चेतना उत्पन्न होने का कारण क्या शरीर में रहता है अथवा दूसरे द्रव्य में ? शरीर में जो जब तक शरीर रहता है तबतक वह रहता है अथवा निमित्त से उत्पन्न होता है । प्रथमपक्ष में शरीर कभी चेतनता में रहित न मिलेगा, जैसे क्वावि हीन नहीं मिलता क्योंकि कारण वहाँ समीप में है । यदि निर्निश्चय मानें तो जो शरीर में चेतना के उत्पत्ति का कारण है उसमें वही आपत्ति आवेगी । यदि दूसरे द्रव्य में रहने वाला शरीर ही चेतनता कारण हो तो शरीर में उसने चेतना होती

चेतना नोत्पद्यते शरीर एव चोत्पद्यते इति नियमे हेतुर्नस्तीति ॥ ४७ ॥

अथ मन्येत सति श्यामादिगुणे द्रव्ये श्यामाद्युपरमो दृष्टः एवं चेतनोपरमः स्यादिति—

न, पाकजगुणान्तरोत्पत्तेः ॥ ४८ ॥

नात्यन्तं रूपोपरमो द्रव्यस्य श्यामरूपे निवृत्ते पाकजं गुणान्तरं रक्तं रूप-  
मुत्पद्यते, शरीरे तु चेतनामात्रोपरमोऽत्यन्तमिति ॥ ४८ ॥

है दूसरे द्रव्यों में नहीं होते, इसमें भी निश्चय का कारण कहना होगा। और वह दूसरे द्रव्य में रहने वला चेतना का कारण नित्य है, अवयव अनित्य। अनित्यपक्ष में भी वह प्रतीक्षण में नष्ट होता है अवयव दूसरे काल तक रहता है। ऐसे विकल्प होने से बड़ा दोष आ जायगा—ऐसे वातिककार ने समालोचना की है ॥ ४७ ॥

(पूर्वपक्षी के पक्ष की सिद्धि करने वाले दूसरे दृष्टान्त का अनुवाद करते हुए अग्रिम सूत्र का अवतरण माध्यकार देते हैं कि) —यदि पूर्वपक्षों के मत से ऐसा माना जाय कि—‘श्यामगुण वाले श्याम घट के रहते जिस प्रकार श्यामादि रूप को निवृत्ति देखने में आती है, इसी प्रकार शरीर में रहते उसकी चेतना भी तो निवृत्ति हो जायगी’ अर्थात् यद्यपि श्यामना घट का गुण है, तथापि घट रहते भी उसमें नैयायिकों के मत से पाक होने के पश्चात् श्यामरूप नहीं रहता, इसी प्रकार शरीर का गुण होने पर भी मृतावस्था में शरीर के रहते चेतनता न रहेगी यह भी हो सकता है—

पदपदार्थ—न = नहीं, पाकजगुणान्तरोत्पत्तेः = पाक से उत्पन्न दूसरे गुण की उत्पत्ति होने से ॥ ४८ ॥

आचार्य—पाकजस्थल में घटादि द्रव्य के रूप का अस्थयन उच्छेद नहीं होता—क्योंकि श्यामरूप के निवृत्त होने पर तेजसयोग रूप पाक से दूसरा रक्तरूप गुण उत्पन्न होता है, किन्तु शरीर में केवल चेतनता का अत्यन्त उपरम (निवृत्ति) होता है, इस कारण पाकजरूप के दृष्टान्त से शरीर का गुण चेतनता मानने पर मृत शरीर में चेतनता नहीं रहती—यह पूर्वपक्षी का कहना असंगत है ॥ ४८ ॥

(इसी आशय से माध्यकार भिद्वान्सूत्र की व्याख्या करते हैं कि) —घटादि द्रव्यों के रूप-गुण का अत्यन्त उच्छेद नहीं होता—क्योंकि श्यामरूप के निवृत्त होने पर तेजसयोगरूप पाक से उत्पन्न हुआ दूसरा रक्तरूप उस घट में उत्पन्न होता है। किन्तु शरीर में तो केवल चेतनता का ही अत्यन्त उच्छेद होता है। (अर्थात् किसी भा द्रव्य में उसके गुण का अस्थयन उच्छेद देखने में नहीं आता, और मृतावस्था के शरीर में तो चेतनता का अस्थयन उच्छेद देखा जाता है, इस कारण दृष्टान्त और प्रस्तुत में आत्यन्तिकता और अनात्यन्तिकता रूप वैषम्य होने के कारण पूर्वपक्षी का कथन असंगत है यह सूत्रकार का गूढ़ आशय है।) और वृत्तिकार ने इस सूत्र को पूर्वपक्षी का माना है, जिसका ‘घटादि द्रव्य के रहने ही उसमें पाक के पश्चात् दूसरे गुण की उत्पत्ति होने के कारण सिद्धान्ती का कथन संगत नहीं है’ ऐसा अर्थ किया है। इस कारण वृत्तिकार के मत से आगे के सूत्र में सिद्धान्ती के पक्ष से परिहार जानना चाहिये ॥ ४८ ॥

अथापि—

**प्रतिद्वन्द्विसिद्धेः पाकजानामप्रतिषेधः ॥ ४९ ॥**

यावत्सु द्रव्येषु पूर्वगुणप्रतिद्वन्द्विसिद्धिस्तावत्सु पाकजोत्पत्तिर्दृश्यते पूर्वगुणैः सह पाकजानामवस्थानस्याप्रवृणान् । न च शरीरे चेतनाप्रतिद्वन्द्विसिद्धौ सहानवस्थायि गुणान्तरं गृह्यते येनानुमीयेत तेन चेतनाया विरोधः । तस्मादप्रतिषिद्धा चेतना यावच्छरीरं वर्तते न तु वर्तते, तस्मान्न शरीरगुणश्चेतना इति ॥ ४६ ॥

( इस प्रकार आत्यन्तिकता तथा अनात्यन्तिकतारूप वृथान्त और प्रस्तुत में वैधर्म्य दिखाकर सप्रतिद्वन्दिता ( विरोधी का होना ) तथा असप्रतिद्वन्दिता ( विरोधी का न होना ) इस विरुद्धधर्म को साँझा दिखाने हुए सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—और भी—

पदप्रचार्थ—प्रतिद्विसिद्धेः = विरोधी के सिद्धि से, पाकजानां = पाक से बदलने वाले गुणों का, अप्रतिषेधः = निषेध नहीं ही सकता ॥ ४९ ॥

भावार्थ—जितने घट-फल आदि द्रव्यों में पूर्वगुण के विरोधी गुणों की सिद्धि होती है उतने द्रव्यों में पाकज ( पाक से उत्पन्न ) को उत्पत्ति दिखाई देती है, क्योंकि पूर्व व्याप्तादि रूपों के साथ पाक न उत्पन्न रक्तादि गुणों का ग्रहण नहीं होता । किन्तु शरीर में चेतना के विरोधी की सिद्धि होने पर साथ रहने वाला दूसरा गुण गृहीत नहीं होता, जिससे अनुमान द्वारा उस दूसरे गुण का चेतना में विरोध का ज्ञान हो सके । इस कारण चेतना यदि शरीर का गुण हो तो जब तक शरीर रहता है, तब तक उसमें चेतनता रहेगी, और रहती तो नहीं, इस कारण चेतना शरीर का गुण नहीं है यह सिद्ध होता है ॥ ४९ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिनमें घट-फल आदि द्रव्यों में पूर्वगुण के विरोधियों की सिद्धि होती है, उतने द्रव्यों में तत्त्वसंयोगरूप पाक से उत्पन्न होनेवाले गुणों को उत्पत्ति दिखाई देती है, क्योंकि पूर्व के व्याप्तादि गुणों के साथ पाक से बदलने वाले रक्तरूप आदि गुण नहीं रहते । प्रस्तुत विषय शरीर में चेतनता के विरोधी की सिद्धि होने पर दूसरे किसी साथ में न रहने वाले गुण का ग्रहण नहीं होता, जिससे उसके साथ चेतनता के विरोध की अनुमानप्रमाण से सिद्ध हो, इस कारण यदि चेतनता का शरीर में निषेध न किया जाय तो वह जब तक शरीर है तब तक उसमें रहेगी, और रहती तो नहीं, इस कारण चेतना शरीर का गुण नहीं है अर्थात् घटादिकों के समान शरीर में ऐसा कोई दूसरा गुण नहीं दिखाई पड़ता जिसका शरीर की चेतनता के साथ विरोध माना जाय । 'शरीर में अचेतनता ही चेतनता का विरोधी गुण मानेंगे', ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, क्योंकि उसके स्वरूप का कथन ही नहीं हो सकता, हम कारण कि वह अचेतनता क्योंकि चेतनता का विरोधी दूसरा गुण है, अथवा चेतनता का केवल निषेध ( अभाव ) है, ऐसा निश्चय नहीं हो सकता । यदि वह अचेतनता चेतनता का विरोधी गुण होता तो उसका भी चेतनता के समान अनुभव होता इस लक्ष्य से अचेतनता कोई चेतनता के विरुद्ध दूसरा गुण नहीं है, किन्तु चेतनता का निषेधमात्र है यह निश्चय होता है, अतः जब वह केवल चेतनता का अभावमात्र है तो वह चेतनता के विरुद्ध दूसरा गुण नहीं हो सकता, इससे यह सिद्ध होता है कि चेतना शरीर का अपना गुण नहीं है । ४९ ॥



इतश्च न शरीरगुणश्चेतना—

शरीरव्यापित्वात् ॥ ५० ॥

शरीरं शरीरावयवाश्च सर्वं चेतनोत्पत्त्या व्याप्ता इति न कचिदनुत्पत्तिश्चे-  
तनायाः, शरीरवच्छरीरावयवाश्चेतना इति प्राप्तं चेतनबहुत्वं, तत्र यथा प्रतिशरीरं  
चेतनबहुत्वे सुखदुःखज्ञानानां व्यवस्था लिङ्गमेवमेकशरीरेऽपि स्याद्, न तु  
भवति, तस्मात् शरीरगुणश्चेतनेति ॥ ५० ॥

यदुक्तं न कचिच्छरीरावयवे चेतनाया अनुत्पत्तिरिति सा न—

केशनखादिष्वनुपलब्धेः ॥ ५१ ॥

( इस प्रकार जब तक शरीर है तब तक चेतना का उसमें न होना इस हेतु से चेतना शरीर  
का गुण नहीं है यह सिद्ध कर दूसरे भी हेतु से इसी विषय को सिद्ध करने वाले सिद्धान्तसूत्र का  
भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—इस हेतु से भी चेतना शरीर का गुण नहीं है—

पदपदार्थ—शरीरव्यापित्वात् = शरीर में व्याप्त होने के कारण ॥ ५० ॥

भावार्थ—शरीर तथा उसके सम्पूर्ण हस्त-पाद आदि अवयव में भी चेतना की उत्पत्ति से व्याप्त  
होने के कारण एक प्राणि के एक ही शरीर में अनेक चेतन आत्मा हैं ऐसा मानना पड़ेगा, ऐसा  
होने से जिस प्रकार भिन्न-भिन्न शरीरों में चानी, सुखी, दुःखी तथा दुःखी इत्यादि भिन्न-भिन्न आत्मा  
की सिद्धि होने में व्यवस्था होती है उसी प्रकार एक ही शरीर में भी अनेक आत्मा की सिद्धि होने  
लगेगा, जो सर्वथा असंगत है इस कारण चेतना शरीर का गुण नहीं है यह सिद्ध होता है ॥ ५० ॥

( इसी आशय से भाष्यकार द्वितीय हेतु के साथक सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—  
पूर्वपक्षी के मत से शरीर तथा उसके सम्पूर्ण हस्त-पाद इत्यादि अवयव भी चेतनता की उत्पत्ति से  
व्याप्त होने के कारण किसी अवयव में चेतनता नहीं है यह नहीं हो सकता । अतः शरीर के  
समान शरीर के अवयव भी चेतन होने के कारण एक ही शरीर में चेतन ( आत्मा ) अनेक हैं  
यह मानना होगा । उसमें जिस प्रकार प्रत्येक शरीर में, कोई सुखी है कोई दुःखी है इत्यादि अनेक  
भिन्न भिन्न आत्मालो की व्यवस्था के कारण अनेक आत्मा हैं यह माना जाता है, उसी प्रकार एक  
ही शरीर में उपरोक्त व्यवस्था मानने से अनेक आत्मा मानने होंगे जो सर्वथा असंगत है अतः  
चेतना शरीर का गुण नहीं है यह इस शरीरव्यापिता हेतु से भी सिद्ध होता है ॥ ५० ॥

( आगे आक्षेपसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार सिद्धान्ती के कहे हुए विषय का पूर्वपक्षी के  
मत से अनुवाद करते हैं कि )—‘जो सिद्धान्ता ने कहा था कि किसी शरीर के अवयव में चेतना  
की उत्पत्ति नहीं होती’—अर्थात् ‘एक ही शरीर में प्रति अवयव में ‘चेतनता हो जायगी’ ऐसा जो  
कहा था वह संगत नहीं है ( ऐसा सूत्र के न के साथ सम्बन्ध करना ) क्योंकि—

पदपदार्थ—न = नहीं हो सकता, केशनखादिषु = केश और नख आदिकों में, अनुपलब्धेः =  
चेतनता की उपलब्धि नहीं होती ॥ ५१ ॥

भावार्थ—केश, नखादिकों में चेतना की उत्पत्ति नहीं होती, इस कारण सिद्धान्ती का यह  
कहना कि शरीर में चेतना की व्याप्ति है यह नहीं हो सकता । ( अर्थात् यह पूर्वपक्षी का  
सिद्धान्तसूत्र है कि हस्त, चरणादिक चेतन नहीं हैं शरीर का अवयवत्व होने से केश-नखादिकों के  
समान ) ॥ ५१ ॥

केशेषु नखादिषु चानुत्पत्तिश्चेतनाया इति अनुपपन्न शरीरव्यापित्वमिति ॥

त्वक्पर्यन्तत्वाच्छरीरस्य केशनखादिष्वप्रसङ्गः ॥ ५२ ॥

इन्द्रियाश्रयत्वं शरीरलक्षणं त्वक्पर्यन्तं जीवमनःसुखदुःखसंविन्त्यायतनभूतं शरीरं, तस्मान्न केशादिषु चेतनोत्पत्तेः । अर्थकारितस्तु शरीरोपनिबन्धः केशादीनामिति ॥ ५२ ॥

इतश्च न शरीरगुणश्चेतना—

शरीरगुणवैधर्म्यात् ॥ ५३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षिसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—केश और नख आदिकों में चेतना की उत्पत्ति नहीं होती, इस कारण चेतना का सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त होना असंगत है ( अर्थात् सिद्धांती का कथा बुद्धा प्रत्येक शरीर के अवयवों में चेतनता होना प्रत्यक्ष विरुद्ध है यह पूर्वपक्षी का आशय है ) ॥ ५२ ॥

( इस पूर्वपक्ष का परिहार करते हुए सूत्रकार कहने हैं कि )—

पदपदार्थ—त्वक्पर्यन्तत्वात् = त्वचा ( शरीर के चमड़े ) तक होने से, शरीरस्य = शरीर के, केशनखादिषु = केश तथा नखों में, अप्रसङ्गः = आपत्ति नहीं हो सकती ॥ ५२ ॥

भावार्थ—इन्द्रियों का आधार होना ही शरीर का लक्षण होने से जीव, मन, सुख तथा दुःखों के अनुभव का स्थान त्वचा तक ही शरीर कहा जाता है, इस कारण केश, नख आदिकों में चेतना उत्पन्न नहीं होती, केश-नख इत्यादिकों का शरीर में सम्बन्ध होना केवल शरीर के भीतर रहने वाले रक्त, मज्जा इत्यादि धातुओं के व्यापार से उत्पन्न हुआ है, न कि वह शरीर में माना जाता है ॥ ५२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—चेष्टेन्द्रियाश्रयः शरीरम्' इस शरीर के लक्षण में इन्द्रियों का आधार होना शरीर का लक्षण पूर्वपक्ष में कहा चुके हैं । इस कारण जो जीव, मन तथा सुख और दुःख के अनुभव का आधार है वही शरीर कहते हैं यह सिद्धान्त है । इस कारण ही त्वक्पर्यन्त शरीर के अवयवों में ही ज्ञानादि गुणों के व्यापार होने का अनुभव होता है न कि केश तथा नखादि अवयवों में, अतः नखादि शरीर के अवयव नहीं हैं इसलिये उनमें चेतना की उत्पत्ति नहीं होती । केश, नख आदि तो केवल शरीर में संयुक्त दूसरा द्रव्य है न कि शरीर के अवयव, वह संयोग केवल शरीर में रहने वाले रक्त, मज्जा ( मरुती ) आदि धातुओं के व्यापार से उत्पन्न होता है, इस कारण पूर्वपक्ष सर्वथा असंगत होने के कारण शरीर व्यापितारूप दूसरे हेतु से भी चेतना शरीर का गुण नहीं है यह सिद्ध होता है ॥ ५२ ॥

( इसी प्रकार शरीर में चेतनता नहीं रहती इस विषय को सिद्ध करने के लिये तीसरा हेतु देनेवाले सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—इस हेतु से भी चेतना शरीर का गुण नहीं है—

पदपदार्थ—शरीरगुणवैधर्म्यात्—शरीर के गुणों के विरुद्ध धर्मवाले होने से ॥ ५३ ॥

भावार्थ—शरीर के कोई गुण कोई प्रत्यक्ष नहीं होते जैसे गुरुत्व, और कोई प्रत्यक्ष से देखे जाते हैं जैसे रूप आदि । ऐसे दो प्रकार के शरीर के गुण होते हैं किन्तु इन दोनों प्रकार के गुणों से चेतना मिश्ररूप है, क्योंकि स्वयं अनुभव योग्य होने से यह अप्रत्यक्ष नहीं हो सकती तथा केवल मन से गृहीत होने के कारण इन्द्रियों से भी उसका प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता, इस कारण वह शरीर से

द्विविधः शरीरगुणोऽप्रत्यक्षश्च गुरुत्वम्, इन्द्रियग्राह्यश्च रूपादिः, विधान्तरं तु चेतना, नाप्रत्यक्षा संवेद्यत्वात्, नेन्द्रियग्राह्या मनोविषयत्वात् तस्माद् द्रव्यान्तरगुण इति ॥ ५३ ॥

**न रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात् ॥ ५४ ॥**

यथेतरेतरविधर्मिणो रूपादयो न शरीरगुणत्वं जहृत्वेवं रूपादिवैधर्म्याच्चेतना शरीरगुणत्वं न हास्यसीति ॥ ५४ ॥

**ऐन्द्रियकत्वाद्रूपादीनामप्रतिषेधः ॥ ५५ ॥**

भिन्न दूसरे आत्मा द्रव्य का गुण है। किन्तु इस व्याख्या में मनमान से चेतना का ग्रहण होने के कारण मन इन्द्रिय नहीं है ऐसा मानना होगा, यह दोष समझकर यातिकार ने इस वाक्य की ऐसी व्याख्या की है कि चेतना का बाह्येन्द्रिय से प्रत्यक्ष नहीं होता, क्योंकि अनुभव से ही यह सिद्ध होता है तथा अप्रत्यक्ष भी नहीं है क्योंकि उसका मन से ज्ञान होता है ॥ ५३ ॥

( सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या भाष्यकार ऐसी करते हैं कि )—शरीर के गुण दो प्रकार के होते हैं—( १ ) अप्रत्यक्ष ( प्रत्यक्ष न होने वाले ) जैसे शरीर का गुरुत्व ( भारोपन ), ( २ ) इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने वाले जैसे शरीर का रूप। किन्तु शरीर में उपलब्ध होनेवाली चेतना का दूसरा ही प्रकार है—क्योंकि स्वयं अनुभव से सिद्ध होने के कारण यह अप्रत्यक्ष नहीं है, और केवल मन से गृहीत होने के कारण यह इन्द्रियों से ग्राह्य भी नहीं है, इस कारण शरीर से भिन्न दूसरे आत्मा रूप द्रव्य का गुण है यह सिद्ध होता है। ५३ ॥

( उक्त प्रकार से केवल शरीर के गुणों के विरुद्धभर्म होने के कारण चेतना शरीर का गुण नहीं है यह सिद्ध नहीं हो सकता, इस आशय से पूर्वपक्षिमल से सूत्रकार आक्षेप दिखाते हैं )—

**पदपदार्थः—**न = नहीं, रूपादीनां = रूपादि गुणों के, इतरेतदवैधर्म्यात् = परस्पर में विरुद्धभर्म होने के कारण ॥ ५४ ॥

**भावार्थः—**जिस प्रकार रूप आदि गुण परस्पर में विरुद्धभर्म के आधार होने पर भी शरीर के गुण होते हैं, इसी प्रकार रूपादि गुणों के विरुद्ध भर्म वाली चेतनता भी शरीर का गुण हो सकती है। ५४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षिसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार वक्षु से गृहीत होना आदि विरुद्धभर्म वाले रूपादिगुण शरीर के गुण होने का त्याग नहीं करते, इसी प्रकार रूपादि गुणों के इन्द्रियग्राह्य न होने रूप विरुद्धभर्म होने से चेतना भी शरीर के गुण होने का त्याग न करेगी। अर्थात् शरीर के गुणों के वैधर्म्य से ही शरीर में न रहना माना जाय, तो शरीर का रूप भी शरीर में न रहेगा, किन्तु रूप शरीर में रहता है यह सभी मानते हैं, अतः शरीर गुण विरुद्धभर्म होने से चेतना शरीर का गुण नहीं है यह सिद्धान्त असंगत है ॥ ५४ ॥

( उक्त पूर्वपक्ष का सूत्रकार समाधान करते हैं )—

**पदपदार्थः—**ऐन्द्रियकत्वात् = इन्द्रिय से ग्राह्य होने के कारण, रूपादीनां = रूप आदि गुणों का, अप्रतिषेधः—निषेध नहीं हो सकता। अर्थात् शरीर में वर्तमान रूप आदि गुण परस्पर में विरुद्धभर्म वाले होने पर भी इन्द्रियग्राह्यत्वरूप मुख्य अंश में वे समानभर्म ही हैं, अतः उनका शरीराधारता का निषेध नहीं हो सकता ५५ ॥

अप्रत्यक्षत्वाच्चेति । यद्येतरैतरविधर्मो रूपादयो न द्वैविध्यमतिवर्तन्ते तथा रूपादिवैधर्म्योत्पत्तिना न द्वैविध्यमतिवर्त्तत यदि शरीरगुणः स्यादिति, अतिवर्त्तते तु, तस्मान्न शरीरगुण इति ।

भूतेन्द्रियमनसां ज्ञानप्रतिषेधान् सिद्धे सत्यात्मभो विशेषज्ञापनार्थः । बहुधा परीक्ष्यमाणं तत्त्वं सुनिश्चिततरं भवतीति ॥ ५५ ॥

इति दशभिः सूत्रैर्बुद्धेः शरीरगुणत्वाभावप्रकरणम् ।

परीक्षिता बुद्धिः, मनस इदानीं परीक्षाक्रमः, तत् किं प्रतिशरीरमेकमनेकमिति विचारे—

( सिद्धान्तिसूत्र के अर्थ को स्पष्ट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) सूत्र में 'ऐन्द्रियकत्वात्' इस हेतु के साथ 'अप्रत्यक्षत्वात्' यह भी देना चाहिये । जिससे परस्पर विरुद्धवर्ग वाले भी रूप गुरुत्व आदि गुण इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होना, और न होना इस पूर्ववर्तित दो प्रकार की नहीं छोड़ते, इसी प्रकार रूपादि गुणों के विरुद्धवर्ग की व्यापार होने के कारण चेतना भी वक्त दो प्रकारों का ध्यान न करेगी यदि शरीर का वह गुण हो—किन्तु चेतना ऐन्द्रियकता और अतीन्द्रियता इन उक्त दो प्रकारों में से नहीं है अतः वह शरीर का गुण नहीं हो सकती । ( 'यद्योक्तहेतुत्वात्' इस ३८ वें सूत्र में कहे हुए ज्ञान, भूत, इन्द्रिय तथा मन का गुण नहीं है इसी से चेतना का शरीर गुण होने का निषेध सिद्ध हो सकता है, अतः इन हेतुओं से शरीर के गुणों का खण्डन करने से पुनरुक्ति दोष आ जायगा । ऐसी शका का समाधान करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—पूर्वसूत्र ३८ में भूत, इन्द्रिय तथा मन का ज्ञान गुण नहीं हो सकता इस कथन में शरीर का गुण चेतना नहीं है यह सिद्ध होने पर भी पुनः इन हेतुओं से चेतना का शरीर गुण होने का निषेध करने का प्रारम्भ करना इस विषय में शिष्यों को विशेषज्ञान कराने के लिये सूत्रकार ने किया है, क्योंकि अनेक प्रकार से परीक्षा किया हुआ विषय इसरूप से निश्चित हो जाता है । यह समाधान इस प्रकार के प्रारम्भ में ४६ वें सूत्र की व्याख्या में दिखा चुके हैं ॥ ५५ ॥

### ( ६ ) मन की परीक्षा का प्रकरण

( एकजाल में अनेक जानों की उत्पत्ति न होना मन का लक्षण कह चुके हैं, किन्तु वह लक्षण एक शरीर में अनेक मन मानने से गमनशील न होने से अथवा व्यापकता से हो सकेगा । ऐसा होने के कारण इस विचार के संसार सम्बन्धी व्यवहार के विरोध होने से धारणा में मन की प्रकाशना सिद्धि होना ही प्रयोजन होगा, अन्यथा एक मन के विषयों से हटाने पर भी दूसरे मन में विक्षेप होने के कारण असंचारिता ( आगमन ), अथवा व्यापकता पक्ष में विषयों से प्रत्याहार के न होने के कारण योगशास्त्र में कहे हुए प्रत्याहार इत्यादि योग के अर्थों की सिद्धि न होगी जिससे आगे निर्विध्यालनादिकों के सिद्ध न होने के कारण मनन करने में उपयोगी प्रस्तुत व्यायसाक्ष व्यवर्ध हो जायगा । इसी कारण प्रत्येक शरीर में मन एक है अथवा अनेक यह विचार करना आवश्यक है जिस मन की परीक्षा का नाम दिखाते हुए भाष्यकार सिद्धान्त सूत्र का अवतरण देते हैं कि )—बुद्धिरूप प्रमेय पदार्थ की परीक्षा हो चुकी, अतः क्लमपात मनरूप प्रमेय पदार्थ की परीक्षा करने का यह अवसर है ( अर्थात् प्रथमाध्याय के नवमसूत्र में बुद्धि के पश्चात् मन का ही पाठ किया है, इस कारण बुद्धि की परीक्षा के पश्चात् मन की परीक्षा का यह अवसर आया है ) ( जिस विचार विषय का प्रस्ताव करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—वह पूर्वोक्त मन क्या प्रति शरीर में एक ही है, अथवा अनेक, इस विचार में—



### ज्ञानायौगपद्यदेकं मनः ॥ ५६ ॥

अस्ति खलु वै ज्ञानायौगपद्यमेकैकस्येन्द्रियेस्य यथाविषयम्, करणस्यैक-  
प्रत्ययनिर्घृत्तौ सामर्थ्यान्न तदेकत्वे मनसो लिङ्गम्, यत्तु खल्विदमिन्द्रियान्त-  
राणां विषयान्तरेषु ज्ञानायौगपद्यमिति तल्लिङ्गम् । कस्मान् ? सम्भवति खलु  
वै बहुषु मनःस्विन्द्रियमनःसंयोगयौगपद्यमिति ज्ञानयौगपद्यं स्यात् न तु  
भवति, तस्माद्विषये प्रत्ययपर्यायादेकं मनः ॥ ५६ ॥

**पदपदार्थ—**ज्ञानायौगपद्यात् = अनेक ज्ञानों के एककाल में न होने के कारण, एक = एक ही  
है, मनः = मनरूप प्रमेय पदार्थ ॥ ५६ ॥

**भाषार्थ—**करणों के एक ज्ञान को उत्पन्न करने में सामर्थ्य होने के कारण एक-एक इन्द्रिय का  
अपने-अपने विषयों में ज्ञानों का एककाल में न होना माना जाता है । किन्तु मन के एक होने का  
साधक नहीं है और जो दूसरे-दूसरे इन्द्रियों का दूसरे-दूसरे विषयों में ज्ञानों का एककाल में न  
होना है, वही मन को प्रत्येक शरीर में एक मानने का साधक है, क्योंकि अनेक मतों में  
वाचस्पत्य और मन के संयोग एककाल में हो सकते हैं, इस कारण ज्ञान एककाल में होने लगेगे  
और होता तो नहीं, इस कारण विषयों में ज्ञान का क्रम होने के कारण मन एक है यह सिद्ध  
होता है अर्थात् विषयों में अनेक ज्ञान एककाल में उत्पन्न नहीं होते इस कारण मन प्रत्येक  
शरीर में एक ही है नकि अनेक यह सिद्ध होता है ॥ ५६ ॥

( इसी आशय से सूत्र की सिद्धान्तिमत से भाष्यकार व्याख्या करते हुए यहाँ पर ज्ञानायौगपद्य  
शब्द का क्या अर्थ है जो मन को एक मानने का साधक है यह निश्चय करने के लिये दो प्रकार  
से ज्ञानायौगपद्य का विभाग दिखाते हैं कि )—एक इन्द्रिय जिनमें करण दो ऐसे अनेक ज्ञानों का  
अपने-अपने विषय में एक काल में न होना यह प्रथम ज्ञानायौगपद्य है, क्योंकि करण एक ही  
ज्ञान को उत्पन्न करते हैं, यह उनमें सामर्थ्य होने का स्वभाव है ( अर्थात् एक इन्द्रिय एक विषय में  
ज्ञान को उत्पन्न कर उस ज्ञान के निवृत्त होने पर ही द्वितीय ज्ञान को उत्पन्न करने में समर्थ  
होता है ( किन्तु यह ज्ञानों का एककाल में उत्पन्न न होना प्रतिशरीर में एक मन होने का  
साधक नहीं है, इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यह उपरोक्त प्रथम प्रकार का  
ज्ञानायौगपद्य मन के होने में साधक नहीं है । ( अर्थात् एक ही इन्द्रिय से शरीर होनेवाले विषयों  
में जो अनेक ज्ञान एककाल में नहीं होते, यह मन एक है यह सिद्ध नहीं करना ) ( तो कौन ना ?  
इस प्रश्न के उत्तर में भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जो अनेक दूसरे-दूसरे इन्द्रियों का भिन्न-भिन्न  
अनेक विषयों में अनेक ज्ञान एककाल में नहीं होते, यह दूसरे प्रकार का ज्ञानायौगपद्य है वही  
प्रतिशरीर में एक मन मानने का साधक है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—अनेक मतों के रहने  
पर इन्द्रिय और मन का सञ्चिकर्ष ( संयोग ) एककाल में हो सकता है जिससे अनेक ज्ञान  
एककाल में हो जायेंगे, और होता तो नहीं, इस कारण विषय में ज्ञान का क्रम होने के कारण  
प्रतिशरीर में एक ही मन है । अर्थात् यदि प्रतिशरीर में अनेक मन हों तो प्रत्येक चक्षुरादि  
इन्द्रियों में एककाल में भी मन का संयोग होने के कारण एककाल में अनेक विषयों के साथ  
सम्बन्ध होने से एककाल में अनेक ज्ञान होने लगेगे, ऐसा होने का अनुभव न होने के कारण  
ज्ञानों के क्रम से मन प्रत्येक शरीर में एक ही है यह सिद्ध होता है ॥ ५६ ॥

## न युगपदनेकक्रियोपलब्धेः ॥ ५७ ॥

अयं स्वत्वध्यापकोऽधीते प्रजति कमण्डलुं धारयति पन्थानं पश्यति शृणोत्यारण्यजान् शब्दान् विभेति व्याललिङ्गानि बुभुत्सते स्मरति च गन्तव्यं स्त्यानीयमिति क्रमस्याग्रहणाद्युगपदेताः क्रिया इति प्राप्तं मनसो बहुत्वमिति ॥

अलातचक्रदर्शनवत्तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् ॥ ५८ ॥

आशुसञ्चारादलातस्य भ्रमतो विद्यमानः क्रमो न गृह्यते क्रमस्याग्रहणाद्विच्छेदव्युद्ध्या चक्रवद्वुद्धिर्भवतीति । तथा बुद्धीनां क्रियाणां चाशुवृत्तिव्याधियमानः क्रमो न गृह्यते क्रमस्याग्रहणाद्युगपत् क्रिया भवन्तीति अभिमानो भवति ।

( पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार आक्षेप दिखाते हैं कि )—

पदपदार्थ—न = नहीं, युगपत् = एककाल में, अनेकक्रियोपलब्धेः = अनेक क्रियाओं की उपलब्धि होने से ॥ ५७ ॥

भावार्थ—यह अध्यापक पकता है, खाता है, कमण्डलु की धारण करत है, इत्यादि एक ही प्राणी में अनेक क्रियाओं में क्रम का ग्रहण न होने के कारण यह उपरोक्त क्रियाएँ एक ही काल में उत्पन्न होती हैं, इस कारण अनेक मन प्रत्येक शरीर में मनना होगा, अतः सिद्धान्तों का कहा हुआ शानों का एककाल में न होना संगत नहीं है ॥ ५७ ॥

( माध्यकार पूर्वपक्षीसूत्र की व्याख्या करते हुए एक ही प्राणी में एककाल में नाना क्रिया होता है, इस विषय का उदाहरण देते हुए स्पष्ट करते हैं कि )—यह अध्यापक, अध्ययन कर रहा है, जा रहा है, कमण्डलु की धारण कर रहा है, मार्ग को देख रहा है, अरण्य के प्राणियों के शब्दों को सुन रहा है, घालुक ( बाघ ) आदि प्राणियों से भय कर रहा है, जिससे वह घालुक व्याघ्र, सर्प ) आदि जीवों के सिद्ध करने वाले लिङ्ग ( निशानों ) को जानना चाहता है, जिससे अपने पहुँचने योग्य स्थान की शीघ्र पहुँचने के लिये स्मरण कर रहा है, इस प्रकार की क्रियाओं में क्रम का ज्ञान होने के कारण एक ही काल में यह सब क्रिया होती हैं, इस कारण मन प्रत्येक शरीर में अनेक है यह सिद्ध होता है ॥ ५७ ॥

( उपरोक्त पूर्वपक्षी के आक्षेप का सूत्रकार परिहार करते हैं )—

पदपदार्थ—अलातचक्रदर्शनवत् = घूमने वाले अलातचक्र के दर्शन के समान, तदुपलब्धिः = उपरोक्त अध्ययनादि क्रियाओं का ज्ञान होता है ॥ ५८ ॥

भावार्थ—अतिशाय घूमने के कारण अलातचक्र ( लोहे के जड़ते हुए चक्र ) के घूमने में कम रहते हुए भी उसका ज्ञान होने के समान उपरोक्त अध्ययनादि क्रियाओं में अतिशाय होने के कारण कम रहने पर भी उसका ज्ञान नहीं होता इस कारण चक्र क्रिया एक ही रूप में होती है यह भ्रमरूप ज्ञान होता है, अतः उक्त क्रियाओं में जो अयोग्यत्व वर्तमान है वह सिद्धान्तसूत्र का काशय है ॥ ५८ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—अतिशोघता से चारों तरफ घूमने के कारण अलातचक्र के घूमने में कम होने पर भी उसका दृष्ट दिशाओं में होनेवाले सयोग के कम का ग्रहण नहीं होगा । जिस कम के ग्रहण न होने के कारण विच्छेद ( टूटने ) का ज्ञान न होने से चक्र के समान बुद्धि होती है वही प्रकार ज्ञान तथा अध्ययनादि क्रियाओं के भी

किं पुनः क्रमस्याप्रवृत्त्याद् युगपत् क्रियाभिमानः अथ युगपद्वाचादेव युगपदनेकक्रियोपलब्धिरिति ? नात्र विशेषप्रतिपत्तेः कारणमुच्यते इति उक्त-  
मिन्द्रियान्तराणां विषयान्तरेषु पर्यायेण बुद्धयो भवन्तीति तच्चाप्रत्याख्येयमा-  
त्मप्रत्यक्षत्वात् । अथापि दृष्टश्रुतानर्थान् चिन्तयतः क्रमेण बुद्धयो वर्तन्ते न  
युगपदनेनानुमातव्यमिति । वर्णपदवाक्यबुद्धीनां तदर्थबुद्धीनां चासुवृत्तत्वात्  
क्रमस्याग्रहणम् । कथम् ? वाक्यस्थेषु खलु वर्णपूव्वरत्सु प्रतिवर्णं तावच्छ्रवणं  
भवति, श्रुतं वर्णमेकमनेकं वा पदभावेन स प्रतिसन्धत्ते, प्रतिसन्धाय पदं  
व्यवस्यति, पदव्यवसायेन स्मृत्या पदार्थं प्रतिपद्यते, पदसमूहप्रतिसन्धानाच्च  
वाक्य व्यवस्यति, सम्बद्धांश्च पदार्थान् गृहीत्वा वाक्यार्थं प्रतिपद्यते । न चासां

अतिशय होने के कारण उनका क्रम होने पर भी उसका ज्ञान नहीं होता, किन्तु क्रम का ज्ञान न होने से एककाल में क्रिया होती है ऐसा अभिमान ( भ्रम ) होता है । ( इस सिद्धान्ती के परिहार का सशयरूप होने से निराकरण करने वाले पूर्वपक्षी के मत से भाष्यकार कहते हैं कि )—“नवा क्रिया के क्रम का ज्ञान न होने से एककाल में क्रिया होने का भ्रम होता है, अथवा एककाल में होने से ही एककाल में अनेक क्रियाओं का ज्ञान होता है, इन दोनों पक्षों में एक हा पक्ष के साधक को ज्ञान होने का कोई कारण सिद्धान्ती ने नहीं कहा है” ( ऐसा पूर्वपक्षी आक्षेप करे तो हमका उत्तर देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—हम कह चुके हैं—कि नाना विषयों में ज्ञान क्रम से होने है—ऐसा । अतः नाना विषयों के नाना ज्ञान क्रम से ही होने है, ऐसा पूर्वपक्षी तथा सिद्धान्ती दोनों को सम्यक्त होने के कारण, प्रत्येक आत्मा को अनुभव होने से उसका निराकरण नहीं हो सकता इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—इस अनेक ज्ञानों का क्रम से होने का प्रत्येक आत्मा को प्रत्यक्ष होने के कारण खण्डन नहीं हो सकता । ( इसी विषय को बृद्ध करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—पूर्वकाल में प्रत्यक्ष तथा आगम से अनुभव किये हुए पदार्थों का चिन्तन करने व ले पुरुष को क्रम से ही ज्ञान होने है न कि एक ही काल में ( अर्थात् पूर्वकाल में अनुभव किये ज्ञानों का भी विचार किया जाय तो उनमें भी क्रम ही दिखाई पड़ता है ) इसी से अनुमान करना होगा कि घट के अनेक ज्ञान, क्रम से होते हैं, ज्ञान होने से घट, पट, मट इत्यादि अनेक विषयों के ज्ञानों के समान—इत्यादि—अर्थात् नाना विषयों के ज्ञानों में क्रम दिखाने से एक पदार्थ के अनेक ज्ञानों में भी क्रम है यह उक्त अनुमान से सिद्ध होता है । ( “पद में पड़े हुए अनेक वर्णों के, तथा वाक्य में रहने वाले अनेक पदों में अथवा निबन्ध में रहने वाले अनेक वाक्यों के भी अनेक ज्ञान युगपत् ( एककाल ) में होते हैं, नहीं तो उनके अर्थ का ज्ञान न होगा, ऐसा होने के कारण सम्पूर्ण स्थल में ज्ञान एककाल में नहीं होता” ऐसा नहीं कह सकते ( विद्वानों के मत का खण्डन करते हुए भाष्यकार अगे कहते हैं कि )—वर्ण, पर तथा कुछ वाक्यों में ज्ञानों के भी शीघ्र होने के कारण क्रम के रहने पर भी उसका ज्ञान नहीं होता । ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर )—वाक्य तथा पद में रहने वाले वर्णों का उच्चारण होने के समय प्रत्येक वर्ण का ग्रहण होता है । सुने हुए एक या अनेक वर्णों को यह पद है ऐसा अनुसन्धान करने के पश्चात् यह वर्ण समूहरूप पद है ऐसा निश्चय होता है, पदज्ञान से उसके अर्थ का स्मरण कर पद के अर्थ को जाना जाता है । पदों के समुदाय का अनुसन्धान करने से यह पद समुदायरूप वाक्य है ऐसा निश्चय होता है । और उस वाक्य में परस्पर सम्बन्ध रखने वाले पद के अर्थ को जानने के पश्चात् वाक्य के अर्थ का निश्चय होता है । इस क्रम से होनेवाले ज्ञानों के अतिशीघ्र होने के कारण

क्रमेण वर्तमानानां बुद्धीनामाशुवृत्तित्वात् क्रमो गृह्यते, तदेतदनुमानमन्यत्र बुद्धिक्रियायोगपद्याभिमानस्येति । न चास्ति मुक्तसंशयायुगपदुत्पत्तिर्बुद्धीनां यथा मनसां बहुत्वमेकशरीरेऽनुमीयेत इति ॥ ५८ ॥

यथोक्तहेतुत्वाच्चाणु ॥ ५९ ॥

अणु मन एकं चेति धर्मसमुच्चयो ज्ञानार्थोगपद्यात् । महत्त्वे मनसः सर्वेन्द्रियसंयोगाद्युगपद्विषयग्रहणं स्यादिति ॥ ५६ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैर्मनःपरीक्षाप्रकरणम् ।

मनसः खलु भोः सेन्द्रियस्य शरीरे वृत्तिलाभो नान्यत्र शरीरात् । ज्ञातुश्च पुरुषस्य शरीरायतना बुद्ध्यादयो विषयोपभोगो जिहासितज्ञानमीप्सितावाप्तिश्च सर्वे च शरीराश्रया व्यवहाराः । तत्र खलु विप्रतिपत्तेः संशयः किमयं पुरुषकर्म-निमित्तः शरीरसर्गः ? आहो स्विद् भूतमात्रादकर्षनिमित्त इति ? श्रूयते खल्वत्र विप्रतिपत्तिरिति ।

मन के रहने पर भी इसका ज्ञान नहीं होता । इससे उक्त ज्ञानों के कम के दिखाने से पूर्वपक्षी के कहे हुए अलावचक्र में एककाल में ज्ञान के युगपत् ( एककाल में ज्ञान ) भ्रम है यह सिद्ध होता है । अतः अनेक ज्ञान एककाल में नहीं होते यह निःसन्देह ( बिना सन्देह के ) मानना होगा किमते ( एककाल में अनेक ज्ञान होने से ) प्रतिशरीर में अनेक मन होने की अनुमानप्रमाण से सिद्ध हो सकेगी । अतः पूर्वपक्षी का मत अयुक्त ज्ञान के कारण प्रतिशरीर में अनेक मन मानना सर्वथा असंगत है ॥ ५८ ॥

इस प्रकार मन के प्रतिशरीर में एकता को सिद्ध कर उसके धर्मान्तर ( दूसरे धर्म ) का सग्रह करते हुए सूत्रकार सिद्धान्तमल से कहते हैं—

पदपदार्थ—यथोक्तहेतुत्वाच्च—और पूर्वोक्त हेतु होने से भी, अणु=मन अणु परिमाण है ॥ ५९ ॥

भावाार्थ—ज्ञान के पूर्वोक्त एककाल में ज्ञानों की उत्पत्ति न होने के कारण मन में अणुपरिमाण तथा एकाग्र सिद्ध होता है ॥ ५९ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—मन, अणुपरिमाण वाला, तथा प्रतिशरीर में एक है इस प्रकार दो धर्मों का अनेक ज्ञानों के एककाल में उत्पत्ति न होने के कारण सूत्रकार ने किया है । क्योंकि यदि मन महत् परिमाण का आधार हो तो मन का सम्पूर्ण बाह्येन्द्रियों का संयोग होने से एककाल में रूपादि विषयों का ज्ञान होने लगेगा, इस कारण मन अणुपरिमाण का ही आधार है यह सिद्ध होता है ॥ ५९ ॥

( ७ ) शरीर के धर्माधर्मरूप अदृष्ट से उत्पन्न होने का प्रकरण

( इस आगे के प्रकरण का पूर्वपर सम्बन्ध दिखाने हुए सिद्धान्तसूत्र के अवतरण में भाष्यकार कहते हैं कि )—बाह्येन्द्रियों के समान मन का शरीर में ही व्यापार होता है, क्योंकि शरीर में छोड़कर मन तथा बाह्येन्द्रियों का कोई व्यापार नहीं होता । और ज्ञाता आत्मा को शरीररूप पर में ही ज्ञान, सुख तथा दुःख इत्यादि होते हैं, तथा विषयों का सुख-दुःख-पुष्यरूप उपभोग, त्याग करने की इच्छा के विषय का त्याग तथा प्राप्त करने की इच्छा के विषय की प्राप्ति भी होती है, तथा सम्पूर्ण रसायन के व्यवहार भी शरीर के आधार से ही होते हैं, उसमें विप्रतिपत्ति



सत्त्वेन तत्त्वम्—

पूर्वकृतफलानुबन्धात्तदुत्पत्तिः ॥ ६० ॥

पूर्वशरीरे या प्रवृत्तिर्वाबुद्धिशरीरारम्भलक्षणा तत्पूर्वकृतं कर्मोक्तं, तस्य फलं तज्जनिता धर्माधर्मा, तत्फलस्यानुबन्ध आत्मसमवेतरूपावस्थानं, तेन प्रयुक्तेभ्यो भूतेभ्यस्तस्योत्पत्तिः शरीरस्य, न स्वतन्त्रेभ्य इति । यदधिष्ठानोऽयमात्माऽयमहमिति मन्यमानो यत्राभियुक्तो यत्रोपभोगतृणया विषयानुपलभ-

( विनाश ) होने के कारण संशय होता है कि क्या यह शरीर की रचना आत्मा के कर्म से हुई है, अथवा विना कर्मनिमित्त केवल पृथिव्यादि भूतपदार्थों से हुई है ? क्योंकि हममें द्रव्यशास्त्रों में उक्त दोनों पक्ष का विवाद सुनने में आता है । इस विषय में यह तत्त्व ( सिद्धान्त ) है

पदपदार्थ—पूर्वकृतफलानुबन्धात् = पूर्वजन्म में किये पाप-पुण्यरूप कर्म के अनुसार से, तदुत्पत्तिः = शरीर की उत्पत्ति होती है ॥ ६० ॥

भावार्थ—पूर्वशरीर में जो वाचिक, मानसिक तथा शारीरिक दस प्रकार की पुण्य तथा पापरूप प्रवृत्ति हुई थी उस रूप कर्म का जो धर्म तथा अधर्मरूप ( अदृष्ट ) फल होता है उसके आत्मा में समवायसम्बन्ध से रहने के कारण, उससे प्रेरणा किये पृथिव्यादि भूतों से दूसरे शरीर की उत्पत्ति होती है, स्वतन्त्र भूतपदार्थों से नहीं होती जिस शरीर में नाना प्रकार के भोगों की कालमा से बारम्बार पुण्य तथा पापकर्मों की करता हुआ आत्मा उससे उत्पन्न धर्म तथा अधर्म के द्वारा पुनः-पुनः शरीर का ग्रहण करता है, इस कारण आत्मा के कर्मों की अपेक्षा करने वाले ही पृथिव्यादि भूतों से शरीर की उत्पत्ति होती है यह सिद्ध होता है । ६० ।

( सिद्धान्तमूल्य को व्याख्या करते हुए भाष्यकार शरीर के उत्पत्ति होने के कारण का वर्णन करते हैं कि )—पूर्वजन्म के शरीर में जो वाचिक, मानसिक तथा शारीरिकरूप प्रवृत्ति हुई थी वही मूल में पूर्वकृतकर्म शब्द से सूचकार ने कहा है । उस प्रवृत्ति से उत्पन्न जो धर्म तथा अधर्म, उसका आत्मा में समवायसम्बन्ध से रहना ही मूल के अनुबन्ध शब्द का अर्थ है । उससे प्रेरणा किये हुए पृथिवी आदि भूतपदार्थों से शरीर उत्पन्न होता है न कि स्वतन्त्र ( कर्म की अपेक्षा न करने वाले ) भूतपदार्थों से शरीर की उत्पत्ति होती है । ( अर्थात् पूर्वजन्म में किये कर्मों की अपेक्षा से ही शरीर के परमाणुओं से दूसरा शरीर उत्पन्न होता है । ) ( इसी विषय को स्पष्ट करने हुए भाष्यकार आत्मा का विशेष शरीर के साथ सम्बन्ध होता है, यह दिखाते हैं कि )—जिस शरीररूप आधार में यह आत्मा यह मैं हूँ ऐसा मानता हुआ और उसी से अभियोग आग्रह करता हुआ ( सम्बद्ध होता हुआ ) जिस शरीररूप आधार में अनेक प्रकार के सांसारिक सुखादि भोग करने की आशा से सुखादि साधनों की प्राप्ति कर अपने किये कर्मों के धर्म तथा अधर्म की उत्पन्न कर उनसे अपने स्वरूप का संस्कार करता है, वह उसका शरीर कहलाता है । ( धर्म तथा अधर्मरूप तथा भूत भवित ), उस संस्कार से इस शरीर के मिश्रण के पश्चात् आगे का शरीर तैयार होता है । इस उत्पन्न हुए दूसरे शरीर की ओं प्रथम शरीर के समान इस आत्मा की सुख-दुःख भोगादि रूप पुरुषार्थ क्रिया हाता है, तथा आत्मा को पूर्वशरीर के समान पुण्य-पापमय कायिक, वाचिक तथा मानसिक प्रवृत्ति होती है । यह उपरोक्त सम्पूर्ण प्रकार आत्मा के कर्म की अपेक्षा रखने वाले पृथिव्यादि भूतों से शरीर की रचना मानने से ही हो सकता है । ( इसी विषय को स्पष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जिस प्रकार रूप आदि भौतिक पदार्थ जो पुरुष आत्मा के रथ पर बैठकर घूमना आदि पुरुषार्थ के संपादन होते हैं । रथको बनाने

मानो धर्माधर्मौ संस्करोति तदस्य शरीरं तेन संस्कारेण धर्माधर्मलक्षणो न भूतसहिते पतितेऽस्मिन् शरीरे उत्तरं निष्पद्यते, निष्पन्नस्य चास्य पूर्वशरीर-वत्पुरुषार्थक्रिया, पुरुषस्य च पूर्वशरीरवत् प्रवृत्तिरिति कर्मपितृभ्यो भूतेभ्यः शरीरसर्गे सत्येतदुपपद्यते इति । दृष्टा च पुरुषगुणेन प्रयत्नेन प्रयुक्तेभ्यो भूतेभ्यः पुरुषार्थक्रियासमर्थानां द्रव्याणां रयप्रभृतीनामुत्पत्तिः तथाऽनुमातव्यं शरीरमपि पुरुषार्थक्रियासमर्थमुत्पद्यमानं पुरुषस्य गुणान्तरापेक्षेभ्यो भूतेभ्य उत्पद्यत इति ॥ ६० ॥

अत्र नास्तिक आह—

भूतेभ्यो मूर्त्युपादानवत्तदुपादानम् ॥ ६१ ॥

आत्मा के प्रवास से प्रेरणा किये हुए आत्मा विरूप भूतपदार्थों से बनते हैं न कि केवल काष्ठों के रहने से तथादि तैयार होते हैं, उसी प्रकार अनुमान करना चाहिये कि आत्मा के सुख-दुःखादि अनुभवरूप उपभोग का साधक यह शरीर भी किसी आत्मा के गुण से ही प्रेरणा किये भूत पृथिव्यादि ( परमाणु ) पदार्थों से ही तैयार होता है ( जो आत्मा का गुण, धर्म तथा लभ्यरूप अदृष्ट कहलाता है ) इस कारण शरीर, आत्मा के विशेष गुण से प्रेरणा किये पृथिव्यादि परमाणुरूप भूतपदार्थ से बना है, कार्य होकर आत्मा के भोग का साधक होने से, जो-जो आत्मा के भोग का साधक होता है वह-वह आत्मा के विशेषगुण से प्रेरित भूतपदार्थों से तैयार होता है, जैसे उपरोक्त रथ इत्यादि ऐसा यहाँ अनुमान का प्रयोग जान लेना चाहिये ( इस सूत्र के अवतरण में 'ममसः खलु' इस पद से यह सूचित किया है कि मन का आधार शरीर होने की परीक्षा यह शरीर की परीक्षा भी मन ही की परीक्षा है । और परिशुद्धिकार उदयनाचार्य ने इस प्रकरण का प्रयोजन-शरीर की, तथा संसार और मोक्ष की एवं मरण की व्यवस्था बतलाई है । शरीर तथा उसमें आत्मा के संपूर्ण दृष्टार्थों में अदृष्ट के निमित्त होने से ही वर्णाश्रम धर्म तथा उनके वर्णन करने वाले शास्त्र भी सार्थक हो सकते हैं, मन्वथा यह सब स्वार्थ हो जायगे । जिससे यह सूचित होता है कि इस प्रकरण से पूर्व के सम्पूर्ण प्रकरण तथा अग्रिम चतुर्धाष्याय का उपकार होता है, क्योंकि शरीर ही कर्मों के अनुसार विचित्र भोगों को देता है, तथा वाक्चेन्द्रियों के सनान मन भी शरीर ही में रहता है, यह दोनों शरीर की आत्मा के अदृष्टानुसार उत्पत्ति मानने से ही हो सकता है । इसी कारण शरीर अदृष्ट से बनता है, इस प्रकरण के वर्णन की आवश्यकता होने के कारण ही शरीर की परीक्षा के पश्चात् इस प्रकरण का यहाँ प्रारम्भ किया गया है । ऐसी खद्योतकार ने यहाँ समालोचना की है और भाष्यकार ने जो नात्मा विद्वानों की इस विषय में विप्रतिपत्ति ( विवाद ) कहा है उसमें तीन प्रकार की निषेधकोटि सूचित होती है—( १ ) अदृष्ट के न होने से, ( २ ) उसके शरीर में कारण न होने से तथा ( ३ ) अदृष्ट के आत्मा में सम्बद्ध न होने से । जिसमें सिद्धान्त को प्रारम्भ करते हुए इस 'पूर्वकृत' सूत्र में प्रथम विवादकोटि का ( पक्ष का ) खण्डन अदृष्ट मिह कर किया है । क्योंकि सूत्रकार ने इस सूत्र से धर्माधर्मरूप अदृष्ट से प्रेरित ही भूतपदार्थों से शरीर की उत्पत्ति होती है यह सिद्ध किया है । अवशिष्ट उपरोक्त दो विवादपक्षों का खण्डन आगे करेंगे ॥ ६० ॥

( हम पर पूर्वपक्षा के आक्षेप के आग्रिम सूत्र का प्रस्ताव करने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—यहाँ पर परलोक तथा धर्माधर्मरूप अदृष्ट को न मानने वाला नास्तिक ऐसा कहना है—

पदपदार्थ—भूतेभ्यः = कर्म को अपेक्षा न करने वाले पृथिवी आदि परमाणुओं से, मूर्त्युपा-

यथा कर्मनिरपेक्षेभ्यो भूतेभ्यो निर्धृता मूर्तयः सिकताशर्करापाषाणगैरिका-  
ञ्जनप्रभृतयः पुरुषार्थकारित्वादुपादीयन्ते तथा कर्मनिरपेक्षेभ्यो भूतेभ्यः शरीर-  
मुत्पन्नं पुरुषार्थकारित्वादुपादीयते इति ॥ ६१ ॥

न साध्यसमत्वात् ॥ ६२ ॥

यथा शरीरोत्पत्तिरकर्मनिमित्ता साध्या तथा सिकताशर्करापाषाणगैरिका-

दानवत = मूर्त बाल आदि पदार्थों के उत्पत्ति के समान, तदुपादानम् = कर्मनिरपेक्षभूतों से शरीर की उत्पत्ति होती है ॥ ६१ ॥

**भाषार्थ—**सिद्धान्तों ने जो शरीर आत्मा के अदृष्ट से उत्पन्न हुआ है, आत्मा के भोग का साधक होने के कारण ऐसा अनुमान किया था उस अनुमान के हेतु में व्यभिचार शेष दिखाने के लिये यह नारितक का सूत्र है कि जिस प्रकार आत्मा के अदृष्ट की आवश्यकता न करने वाले पृथिवी आदि परमाणुभूतों से पुरुषार्थ के सत्यादक सिकता ( बाल, कंकड़, पत्थर ) आदि पदार्थ उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार अदृष्ट की अपेक्षा न करने वाले भूतपरमाणुओं से ही शरीर की भी उत्पत्ति होती है, और वह आत्मा को शरीर में नाना प्रकार के भोगों का देता है, इस कारण शरीर अदृष्ट की अपेक्षा से ही भूतपरमाणुओं से बनती है यह कहना असंगत है ॥ ६१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार आस्तिक के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार आत्मा के कर्म की अपेक्षा न करने वाले पृथिवी आदि परमाणुरूप भूतों से बने हुए भूतिवाले सिकता, ( बाल ), शर्करा ( कंकड़ ), पाषाण ( पत्थर ), गैरिका ( गेरु ), अंजन ( काजल ) इत्यादि पदार्थ आत्मा के सांसारिक व्यवहार में उपकारी होते हैं उसी प्रकार आत्मा के अदृष्ट की अपेक्षा न करने वाले ही पृथिव्यादि परमाणुरूप भूतपदार्थों से उत्पन्न हुआ शरीर आत्मा के सुख-दुःखानुभवरूप भोग में उपकारी होने से ग्रहण किया जाना है, इस कारण शरीर अदृष्ट से उत्पन्न हुआ है यह सिद्धान्त सर्वथा असंगत है । अर्थात् लोकव्यवहार में प्राणी गृहादि निर्माण कराने के लिये ईटा, बाल, सिलसिट इत्यादि मंगवाते हैं, वह बाल इत्यादि पदार्थ उस बनाने वाले के अदृष्ट की अपेक्षा करने वाले पारिवर्ग परमाणुओं से नैयार नहीं हुए हैं, इसी प्रकार आत्मा के सुखान्ति भोग का साधन अदृष्ट की अपेक्षा न करने वाले शरीर की भी आत्मा ग्रहण करेगा, इसलिये आत्मा के अदृष्ट की अपेक्षा न करने वाले ही भूत परमाणु आदिकों से शरीर भी उत्पन्न हो जायगा, इस कारण अदृष्ट से शरीर उत्पन्न होता है यह सिद्धान्तों का मानना अर्थ है । ६१ ॥

उपरीक्त आक्षेप का खण्डन करते हुए सूत्रकार सिद्धान्तिमत से कहते हैं

पदपदार्थ—न = नहीं, साध्यसमत्वात् = साधन करने योग्य होने के कारण ॥ ६२ ॥

**भाषार्थ—**उक्त पूर्वपक्षिसूत्र में जो आक्षेप किया था वह केवल दृष्टान्तया होने से साधक नहीं हो सकता, क्योंकि जिस प्रकार शरीर का कर्म से उत्पत्ति नहीं होती यह सिद्ध करने योग्य है । उसी प्रकार बाल, कंकड़, पत्थर आदि पदार्थों में भी कर्म के कारण उनकी उत्पत्ति नहीं हो सकती यह भी सिद्ध करने योग्य है । ( अर्थात् बिना कर्म का अपेक्षा के पृथिव्यादि भूत परमाणुओं से शरीर उत्पन्न होने है, मंगसाधक होने के कारण, बाल आदिकों के समान ऐसा अनुमान पूर्वपक्षों की यहाँ अमिश्रित है, उसमें हलु ( संदेह ) नहीं है, अर्थात् अभी तक हेतु अस्तित्व होने के कारण दुष्टहेतु है ) ॥ ६२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी सूत्र की सिद्धान्तिमत से व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार

छानप्रभृतीनामध्यकर्मनिमित्तः सर्गः साध्यः साध्यसमत्वादसाधनमिति । भूतेभ्यो  
मृत्तुत्पादनश्चेदिति चानेन साध्यम् ॥ ६२ ॥

**नोत्पत्तिनिमित्तत्वान्मातापित्रोः ॥ ६३ ॥**

विषमश्चायमुपन्यासः । कस्मान् ? निर्बीजा इमा मूर्त्य उत्पद्यन्ते बीजपू-  
चिका तु शरीरोत्पत्तिः । मातापितृशब्देन लोहितरेतसी बीजभूते गृह्येते तत्र  
सत्त्वस्य गर्भवासानुभवनीयं कर्म पित्रोश्च पुत्रफलानुभवनीये कर्मणी मातुर्ग-  
र्भाश्रये शरीरोत्पत्ति भूतेभ्यः प्रयोजयन्तीत्युपपन्नं बीजानुविधानमिति ॥ ६३ ॥

शरीर की उत्पत्ति आत्मा के पुण्य तथा पापरूप कर्म से उत्पन्न धर्मोर्ध्वरूप अदृष्ट से नहीं होनी  
यह सिद्ध करने योग्य है अर्थात् दोनों पक्षों का सहमत नहीं है उसी प्रकार बाल, कंकड़, पत्थर,  
गेहूँ, काजल इत्यादिकों में भी आत्मा का कर्म कारण नहीं है यह भी दोनों पक्षों के सहमत  
न होने के कारण असिद्ध ही है, इस कारण साधन योग्य होने से यह दृष्टान्त पूर्वपक्षों के मत का  
साधक नहीं हो सकता क्योंकि दोनों पक्षों को अभिमत ही दृष्टान्त होता है । ( अर्थात् सिद्धान्ती के  
मत में बाल आदि पदार्थ भी आत्मा के कर्म से बनते हैं इस कारण यह दोनों पक्षों को अभिमत  
दृष्टान्त नहीं हो सकता अतः दोनों पक्षों को सहमत पूर्वोक्त रथादिक ही दृष्टान्त लेना पड़ेगा जिसमें  
आत्मा के गुणविशेष प्रयुक्त कारण होता है यह दिखाई पड़ने से युक्त है, और बिना कर्म के सृष्टि  
किसी पदार्थ की होती है ऐसा कोई दृष्टान्त दोनों पक्षों को सहमत नहीं दिखाई पड़ता, अतः पूर्वपक्षों  
का आक्षेप असंगत है ) ॥ ६२ ॥

( इस प्रकार पूर्वपक्षों के दिये दृष्टान्त का असिद्ध होने के कारण, क्षण्डन करने के पश्चात्  
प्रस्तुत विषय में वह दृष्टान्त ही नहीं हो सकता इस अंश से अग्रिम सिद्धान्तमूत्र का अवतरण  
देते हुए साध्यकार कहते हैं कि )—कर्मनिरपेक्ष भूतपदार्थों से बने हुए सिकता ( बाल ) आदि  
द्रव्यों के समान यह दृष्टान्त प्रस्तुत शरीर की सृष्टि के विषय में समानता नहीं रखता ( ऐसा मूत्र  
के 'न' कार के साथ सम्बन्ध रखकर व्याख्या करना चाहिये )—

**पदपदार्थः—**न = नहीं, उत्पत्तिनिमित्तत्वात् = शरीर के उत्पत्ति का कारण होने से, मातापित्रोः =  
माता और पिता के ॥ ६३ ॥

**भावार्थः—**सिकता आदि पदार्थों का दृष्टान्त प्रस्तुत शरीर की उत्पत्ति के विषय में विषम भी  
है क्योंकि सिकतादि पदार्थों की उत्पत्ति होने से माता-पिता का रक्त तथा बीज कारण नहीं होता  
और शरीर की उत्पत्ति होने में माता-पिता का बीज तथा रक्त कारण होते हैं । तबमें गर्भावस्था में  
अनुभव करने योग्य उस बालक की आत्मा का पूर्वजन्म का कर्म, तथा माता-पिता को पुत्र के सुख  
प्रेमवाले कर्म माता के उदर में बालक के आत्मा के शरीर की उत्पत्ति होने में कारण है, इस  
कारण शरीर की उत्पत्ति होने में उपरोक्त बीज भी कारण है नकि बाल आदि की उत्पत्ति होने में,  
इस कारण पूर्वपक्षों का दृष्टान्त प्रस्तुत विषय में असंगत है यह सिद्ध होता है, अर्थात् शरीर की  
उत्पत्ति में माता-पिता भी कारण हैं, बाल आदि की उत्पत्ति में नहीं यह बड़ी भारी दोनों में  
विलक्षणता है । ॥ ६३ ॥

( इसी आशय से साध्यकार सिद्धान्तमूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—यह बाल आदिकों को  
उत्पत्ति का दृष्टान्त प्रस्तुत शरीर की उत्पत्ति होने में विषम ( विरुद्ध ) भी है । ( प्रश्न )—किस  
कारण ? ( उत्तर )—यह सिकता, कंकड़, पत्थर इत्यादि मूर्तद्रव्य बिना बीज के उत्पन्न होते हैं,



### तथाऽऽहारस्य ॥ ६४ ॥

उत्पत्तिनिमित्तत्वादिति प्रकृतम् । मुक्तं पीतमाहारस्तस्य पक्वनिर्वृतं रसद्रव्यं मातृशरीरे चोपचिते बीजे गर्भाशयस्ये वीजसमानपाकं, मातृया चोपचयो बीजे यावद्ब्यूहसमर्थः सञ्जय इति । सञ्चितं चार्तुदमंसपेशोकल-  
लकण्डरशिरःपाण्यादिना च व्यूहेनेन्द्रियाधिष्ठानभेदेन व्यूह्यते, व्यूहे च गर्भनाड्यावनारितं रसद्रव्यमुपचीयते यावत्प्रसवसमर्थमिति । न चायमज्ञपा-  
नस्य स्थाल्यादिगतस्य कल्पत इति । एतस्मात्कारणात्कर्मनिमित्तत्वं शरीरस्य विज्ञायते इति ॥ ६४ ॥

किन्तु शरीर की उत्पत्ति बीजपूर्वक ही होती है । इस सूत्र में माता-पिता इन दोनों शब्दों से उनके रक्त तथा बीज का ग्रहण होता है । ( प्रस्तुत विषय में धोत्रना करते हुए भाष्यकार शरीर की उत्पत्ति के प्रकार का वर्णन करते हुए उसमें आत्मा के कर्म की अपेक्षा को दिखाते हैं कि )— उस शरीर की उत्पत्ति में बालक की आत्मा का गर्भावस्था में अनुभव करने योग्य पूर्वजन्म में किया कर्म, और माता-पिता के पुत्रपुत्ररूप फल के अनुभव करने योग्य दोनों के कर्म भी माता के गर्भ में रहने वाले बालक आत्मा के दूसरे शरीर की उत्पत्ति होने में पृथिव्यादि परमाणुरूप भूतद्वयों के प्रयोजक ( निमित्त ) होते हैं, इस कारण शरीर की उत्पत्ति होने में माता-पितारूप बीज का अनुसरण हो सकता है जो बाह्य इत्यादिक कोर्ष वर्ग में नहीं होना, अतः पूर्वपक्षा का दृष्टान्त सर्वथा अश्वगत है । ( अर्थात् उक्त प्रकार से यह सिद्ध होता है कि शरीर की उत्पत्ति में रक्त और बीजरूप बीज ही साक्षात् कारण हैं—और आत्मा का कर्म तो उस कारण का प्रयोजक होने से निमित्तमात्र है ) ॥ ६३ ॥

( शरीर की उत्पत्ति होने में दूसरा कारण मा सूत्रकार सिद्धान्तिमत से दिखाते हैं )—

पदपदार्थ—तथा = उसी प्रकार, आहारस्य = भोजन के ॥ ६४ ॥

भावार्थ—माता ने खाया पीया हुआ अन्नदि पदार्थों का परिपाक होकर वह गर्भस्थान में रसादिकों को उदरज करता हुआ गर्भ को पुष्ट करता हुआ अर्बुदमंस को पेशा ( पीटली ), आदि शरीर के अवयव इत्यादिपदार्थों को न पार करता हुआ इन्द्रियों को भी बनाता हुआ गर्भ शरीररूप से वृत्ता है । और गर्भ को नाडियों के द्वारा अन्नादिक भी उसमें जाकर उस गर्भ के शरीर को पुष्ट करता है, अब तक वह उदर के बाहर नहीं आता । यह सम्पूर्ण शरीर के उत्पत्ति का प्रकार यात्री आदिकों में रक्ते हुए अन्न जल से नहीं होता, इस कारण शरीर की उत्पत्ति कर्म-निमित्त होती है यह सिद्ध होता है ॥ ६४ ॥

( सिद्धान्तसूत्र के वक्ष्य को पूरा करने हुए भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—आहार के शरीर की उत्पत्ति होने में यह इस सूत्र में प्रकृत ( प्रस्तुत ) है ( अर्थात् आहार के शरीर की उत्पत्ति में कारण होने से यह सूत्रार्थ का स्वरूप है ) । ( आहार शब्द का अर्थ दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—खाया हुआ अन्न तथा पीया हुआ जल युक्त ( भोजन किया हुआ ) कहाता है, उस युक्त के परिपाक ( पाचन होने ) से रसवाले द्रव्य माता के शरीर में बड़े हुए गर्भाशय में रहने वाले बीज तथा रक्तरूप बीज के अनुसार परिपक्व होने हैं, और उस बीज में तब तक बनना मात्रा से वृद्धि होती है, जब तक उसका मंचय ( एकट्ठा होना ) गर्भ में आये हुए बालक के शरीर को पूर्ण बनाने में वह समर्थ होता है और वह सचित बटुरा हुआ रसद्रव्य, अर्बुद ( फुँसी )

## प्राप्तौ चानियमात् ॥ ६५ ॥

न सर्वो दम्पत्योः संयोगो गर्भाधानहेतुर्दृश्यते तन्नासति कर्मणि न भवति सति च भवतीत्यनुपपन्नो नियमाभाव इति, कर्मनिरपेक्षेषु भूतेषु शरीरोत्पत्तिहेतुषु नियमः स्यात् न ह्यत्र कारणाभाव इति ॥ ६५ ॥

मांस को पेशी ( पेटली ), कलक, कण्ठर, तिर, हस्त इत्यादिकों की रचना, तथा चक्षु आदि इन्द्रियों के स्थानों के भेद से शरीररूप अवयवों तैयार होता है अर्थात् आहार के पचने से रसद्रव्य बनकर माता के शरीर में बढ़ता है जिससे उपरोक्त कलक आदि रूप से बढ़ता हुआ वह संतान का शरीर अपनी आत्मा के अदृष्ट की अपेक्षा रखने वाले पृथिव्यादि भूतपरमाणुओं से हस्त आदि अवयवों का रूप प्राप्त करता है। इसमें कलकादि वक्त्र के शरीर के उत्पन्न करने वाले मूलकारण माता-पिता का बीर्य तथा रक्त ये सब क्रम से परिणाम को प्राप्त होते हैं ( उपरोक्त संवय के पक्षस्थ होनेवाले अवस्था का वर्णन करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—उस व्यूह ( गर्भशरीर ) में गर्भ की नाडियों द्वारा ऊतरा हुआ रसद्रव्य उस समय तक वृद्धि को प्राप्त होता है, जिस समय तक उसका प्रसव नहीं होता। अर्थात् माता का भोजन का रस प्रसव होने तक उस भावी संतान के शरीर को पुष्ट करता जाता है। इस प्रक्रिया से प्रस्तुत में संतान का शरीर अदृष्ट से उत्पन्न होता है क्योंकि माता के शरीर के बाहर धातु, इत्यादिकों में आहार के पदार्थों को रखने पर ऐसा उपरोक्त प्रकार नहीं होता, इस कारण प्राणीमान माता-पिता के पाप-पुण्य से उत्पन्न हुआ शलक यह शरीर उसके अदृष्ट द्वारा हो रचा जाता है यह सिद्ध होता है ॥ ६४ ॥

( 'आहार संतान के शरीर की उत्पन्न करने में माता-पिता के अदृष्ट की अपेक्षा नहीं करता' ऐसा यदि पूर्वपक्षी कहे तो सूत्रकार इसमें बाध दिखाते हैं कि )—

पक्षपक्षार्थ—प्राप्तौ च = स्त्री-पुरुष के संयोग होने पर भी, अनियमात् = संतान के शरीर के उत्पन्न होने में नियमन होने के कारण ॥ ६५ ॥

भाष्यार्थ—यदि संतान के शरीर की उत्पत्ति होने में केवल माता-पिता का संयोग ( भोग ) ही कारण हो तो सदा नियम से संयोग से संतान उत्पन्न होने लगेगी, किन्तु ऐसा नहीं होता अर्थात् नियमन है अतः अदृष्ट भी संतान की उत्पत्ति होने में कारण है यह सिद्ध होता है, इस कारण पूर्वपक्षी का आक्षेप असंगत है ॥ ६५ ॥

( इसी वाक्य से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—स्त्री-पुरुष के सम्पूर्ण संयोग गर्भाधान ( गर्भ के स्थापन ) में कारण होते हैं ऐसा देखने में नहीं आता ( संयोग की निष्फलता में हेतु दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—उसमें अदृष्ट को न रहने पर गर्भाधान नहीं होता, और रहने पर गर्भस्थापन होता है, इस कारण नियम का न होना संगत नहीं हो सकता ( अर्थात् स्त्री-पुरुष के संयोग के होने पर गर्भशरीर उत्पन्न होता है इस नियम के न होने में यही कारण है कि माता-पिता अथवा उस उत्पन्न होने वाले संतान का अदृष्ट नहीं होता तो संतान का शरीर उत्पन्न नहीं होता, और जब अदृष्ट होता है तो संतान होता है । ) ( यदि ऐसा न माना जाय तो अदृष्ट की अपेक्षा न होने के कारण स्त्री-पुरुष के केवल संयोग से उनके रक्त, तथा बीर्यरूप पार्थिव परमाणुओं से संतान के शरीर के उत्पन्न होने का नियम हो जायगा, क्योंकि उस संतान शरीर का कारण नहीं है ऐसा नहीं कहा जा सकता । ) अर्थात् अदृष्ट को न मानने वाले पूर्वपक्षी के मत में संतान शरीर को न होने में कारण नहीं बन सकता, और सिद्धान्ति-

अथापि—

**शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत्संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म ॥ ६६ ॥**

यथा खल्विदं शरीरं धातुप्राणसंवाहिनीनां नाडीनां शुक्रान्तानां धानूनां च स्नायुत्वगस्थिशिरापेशीकलकण्ठराणां च शिरोबाहूदराणां सक्थनां च कोष्ठगानां वातपित्तकफानां च सुखहृदयामाशयपकाशयाधःस्नातसां च परमदुःखमम्पावनीयेन कण्ठमग्नवेशेन व्यूहनमशक्यं पृथिव्यादिभिः कर्मनिरपेक्षै-

मत में माता-पिता के संयोग के समान अदृष्ट का व्यापार भी अपेक्षित होने के कारण, उसके न रहने से कारण सामग्री के न होने से सन्तान उत्पन्न नहीं होता वह संयोग हो सकता है ॥ ६५ ॥

( 'आत्माओं के व्यापक होने के कारण सम्पूर्ण शरीरों के साथ सम्बन्ध होने से यह शरीर इसी आत्मा का है इसमें नया निराश्रय है' ऐसा यदि पूर्वपक्षों कहें तो इसके उत्तर में सूत्र का अवतरण आवश्यक है कि )—और भी—

**पदपदार्थ—**शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत् = शरीर की उत्पत्ति होने में कारण के समान, संयोगोत्पत्तिनिमित्तं = शरीर विशेष के साथ सम्बन्ध होने का कारण है, कर्म = अदृष्ट ॥ ६६ ॥

**भावार्थ—**जिस प्रकार प्रत्येक आत्मा के शरीर की उत्पत्ति होने में उन-उन आत्माओं का अदृष्ट कारण होता है, उसी प्रकार उन-उन आत्माओं का अपने-अपने शरीर के साथ संयोग-सम्बन्ध होने का भी अदृष्ट ही निमित्त कारण है । ( कुछ विद्वानों ने इस प्रकार इस सूत्र की व्याख्या का है कि )—'प्रत्येक आत्मा के शरीर की उत्पत्ति होने में अदृष्ट निमित्त है, किन्तु माता पिता के संयोग होने में क्या निमित्त है' इस शंका के समाधान में यह 'शरीरोत्पत्ति' इत्यादि सूत्र सिद्धान्तिमत से सूत्रकार ने किया है—जिसका जिस प्रकार शरीर की उत्पत्ति होने में अदृष्ट कारण है उसी प्रकार माता पिता का संयोग होने में भी अदृष्ट ही निमित्त है ऐसा सूत्र का सनके मत से अर्थ है ॥ ६६ ॥

( सूत्र के अर्थ की व्याख्या करते हुए व्याख्यान करते हैं कि )—जिस प्रकार वह पार्थिवानि शरीर धातु तथा प्राणवायु की डोनेवाजी नाड़ियों तथा शुक्र पर्यन्त धातुओं के एवं, स्नायु ( चरबी ), त्वचा, अस्थि ( हड्डी ), शिराएँ, पेशी ( मांस की पुट्टी ), कलस, कण्ठर, इनके एवं शिर, भुज, उदर ( पेट ), सक्थों के, तथा उदर में वर्तमान वात, पित्त और कफ इन तीनों के, एवं शरीर में वर्तमान कण्ठ, हृदय ( वक्षःस्थल ), और आमाशय ( कच्चे आहार के स्थान ), पकाशय ( परिपक्व आहार के स्थान ), एवं अधःस्तोत ( नीचे के भाग में आहार ले जानेवाले छोटों ( खोनों ) के भी अत्यन्त कष्ट से संपादन ( बनाने ) योग्य, सन्निवेश ( रचनाविशेष ) से व्यूहन ( शरीर की रचना ), अदृष्ट की अपेक्षा न करने वाले पृथिव्यादि परमाणुरूप भूतपदार्थों से ऐसा विचित्र गर्भ शरीर की रचना होना असंभव है, इस कारण अदृष्ट के बल से ही पृथिव्यादि भूतपदार्थों से शरीर की उत्पत्ति होती है यह जाना जाता है । अर्थात् गर्भस्थ सन्तान के शरीररूप कार्य अत्यन्त सूक्ष्म अवयवों से उत्पन्न होने के कारण वह केवल जडभूतपदार्थों से बना है, यह नहीं हो सकता, जो इन अनन्त पृथिव्यादि परमाणु आदि अवयवों का उस गर्भ के शरीर में एकत्र होना अत्यन्त कष्ट से हो सकता है, केवल कष्ट से हो सिद्ध होता है इतना ही नहीं किन्तु केवल पृथिव्यादि स्थूल भूतपदार्थों के व्यापार से हो भी नहीं सकता, अतः अदृष्टरूप को दूसरे कारण के भी शरीर की उत्पत्ति में अपेक्षा है, वह सिद्ध होता है । अर्थात् आत्मा के अदृष्ट की प्रेरणा से ही पृथिव्यादि भूतपदार्थ शरीर की बनती हैं ।

रूपाद्यितुमिति कर्मनिमित्ता शरीरोत्पत्तिरिति विज्ञायते । एवं च प्रत्यात्मनियतस्य निमित्तस्याभावाभिरतिशयेरात्मभिः सम्बन्धात्सर्वात्मनां च समानः पृथिव्यादिभिरूपादितं शरीरं पृथिव्यादिगतस्य च नियमहेतोरभावान् सर्वात्मनां सुखदुःखसंविद्यायतनं समानं प्राप्नुम् । यत्तु प्रत्यात्म व्यवतिष्ठते तत्र शरीरोत्पत्तिनिमित्तं कर्म व्यवस्थाहेतुरिति विज्ञायते । परिपच्यमानो हि प्रत्यात्मनियतः कर्माशयः यस्मिन्नात्मनि वर्तते तस्यैवोपभोगायतनं शरीरमुत्पाद्य व्यवस्थापयति । तदेवं 'शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत्संयोगनिमित्तं कर्म'ति विज्ञायते । प्रत्यात्मव्यवस्थानं तु शरीरस्यात्मना संयोगं प्रचक्ष्महे इति ॥ ६६ ॥

( इस प्रकार उपरोक्त सिद्धान्त का अनुवाद करते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षी के दिये दोष का अनुवाद करते हैं कि )—ऐसा होने से ही—'प्रत्येक व्यापक आत्मा में नियत ( स्थित ) निमित्त कारण के न होने के कारण निरतिशय ( विशेषता से रहित ) सम्पूर्ण आत्माओं के साथ सम्पूर्ण शरीरों का सम्बन्ध होने के कारण सम्पूर्ण आत्माओं के किये समान पृथिव्यादि भूतपदार्थों से उत्पन्न हुए सम्पूर्ण शरीर, उन कारणरूप पृथिवी आदिकों में भी वह इसी आत्मा के हैं दूसरे के नहीं इस नियम में कोई कारण न होने से संसार के सम्पूर्ण आत्माओं के सुख तथा दुःख के अनुभवरूप भोग के साधारण स्थान है ऐसा मानना होगा' यह पूर्वपक्षी के मत से प्राप्त होता है । अर्थात् उपरोक्त प्रकार से कोई नियामक न होने के कारण एक ही शरीर सम्पूर्ण संसारों जांवों के उपभोग का आधार है, ऐसा पूर्वपक्षी के मत से अदृष्ट की अपेक्षा न करने पर प्राप्त होता है । ( इस प्रकार पूर्वपक्षी के आक्षेप का अनुवाद कर उसके खण्डन को दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—और जो प्रत्येक आत्मा के साथ एक ही शरीर का सम्बन्ध है ऐसी व्यवस्था देखने में आती है, इस व्यवस्था में शरीर की उत्पत्ति होने में उन-उन आत्माओं का अदृष्ट ही कारण है वह जाना जाता है । क्योंकि सुखदुःखानुभवरूप फल देनेवाला प्रत्येक आत्मा में विभिन्न नियम से स्थित कर्माशय ( कर्मसमूह ) जिस-जिस आत्मा में जैसा जैसा रहता है उसी-उसी आत्मा के भोग के स्थान भिन्न-भिन्न शरीर को उत्पन्न कर व्यवस्था करता है । अर्थात् जिस-जिस प्रकार का भोग जिस जन्म में आत्मा की पूर्वजन्म के कर्म के अनुसार होता है, उस जन्म में उसके भोग के अनुसार उसके उत्पन्न शरीर से ही उसका सम्बन्ध होता है न कि दूसरे शरीर से, इस व्यवस्था में अदृष्ट ही कारण है, न कि केवल भूतपदार्थों से शरीर का बनना । ( सिद्धान्त का उपसंहार ( समाप्ति ) करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—ऐसा होने से जाना जाता है कि शरीर के उत्पत्ति के समान संयोग की उत्पत्ति में भी पूर्वजन्म में किये पुण्य-पापरूप कर्म से उत्पन्न भगिर्भरूप अदृष्ट ही कारण है । आत्मा का शरीर के साथ संयोगसम्बन्ध को हम प्रत्येक आत्मा के उपरोक्त व्यवस्था का कारण कहते हैं । अर्थात् सूत्र के संयोग पद का अर्थ यही है कि प्रत्येक आत्मा का अपने-अपने शरीर के साथ सम्बन्ध के होने का नियम है, अतः ( अदृष्ट के संयोग में भी कारण होने से ) पूर्वपक्षिमत्ता का दोष नहीं हो सकता ॥ ६६ ॥

( इस प्रकार शरीर की रचना आत्मा के अदृष्टरूप गुण के कारण होती है, यह दिखाकर, सांख्यवादियों का मत खण्डन करने के किये सूत्रकार सिद्धान्तमत से आगे सूत्र करते हैं कि सांख्यदर्शनवादी जो ऐसा कहते हैं कि )—'यह उपरोक्त शरीर की रचना आत्मा के अदृष्ट के कारण नहीं होती किन्तु मज्जा, महत्तत्त्व आदिकों से होती है, क्योंकि साध, रस तथा तमोगुणरूप



### एतेनानियमः प्रत्युक्तः ॥ ६७ ॥

योऽयमकर्मनिमित्ते शरीरसर्वे सत्यनियम इत्युच्यते, अयं शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत् सयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्मेत्येतेनानियमः प्रत्युक्तः । कस्तावदयं नियमः ? यथैकस्यात्मनः शरीरं तथा सर्वेषामिति नियमः । अन्यस्यान्यथाऽन्यस्यान्यथेत्यनियमो भेदो व्यावृत्तिविशेष इति । दृष्टा च जन्मसंख्यावृत्तिरुष्णमित्रतो निष्कृष्टाभिजन इति, प्रशस्तं निन्दितमिति, व्याधिबहुलमरोगमिति, समम् विफलमिति, पीडाबहुलं सुखबहुलमिति, पुरुषसतिशयलक्षणोपपन्नं विपरीतमिति, प्रशस्तलक्षणं निन्दितलक्षणमिति, पट्विन्द्रियं सृष्टिन्द्रियमिति । सूक्ष्मञ्च

प्रकृति स्वयं ही धर्म तथा अवधर्मरूप निमित्तकारण का अपेक्षा न कर अपने विकार ( कार्य ) को उत्पन्न करती है, केवल प्रतिबन्ध के निवारण के लिये उसको धर्माधर्म का आवश्यकता होती है जिसका ऐसा उत्तर है कि—

पक्षपदार्थ—एतेन = कर्म के अपेक्षा से ही भूतपदार्थों से शरीर की उत्पत्ति होती है इस कथन से, अनियमः = नियम न होना, प्रत्युक्तः = खण्डित हुआ । ६७ ॥

भावार्थ—सिद्धान्तिमत से जो आत्मा के अदृष्ट की अपेक्षा से ही शरीर की रचना होती है ऐसा सिद्धान्त किया है, उससे प्रत्येक आत्मा का शरीर भिन्न-भिन्न है, किसी आत्मा का कोई ही शरीर होता है, किसी का दूसरा ही ऐसा अनियम, व्यतिरेक के द्वारा सांख्यमत में नहीं हो सकता, यह सूत्रकार ने इस सूत्र में दिखाया है : ( यही सूत्र की व्याख्या भाष्य, वात्तिक तथा तात्पर्य-टीकाकर को अभिमत है । किन्तु कुछ विद्वान् ( पनेन ) 'शरीर की उत्पत्ति के आत्मा के अदृष्ट से होने के कारण, ( अनियम ) ऐसा सम्पूर्ण आत्माओं के सम्पूर्ण शरीर हो सकते हैं, सांख्य ने दिखाया हुआ खण्डित हो जाता है' ऐसी व्याख्या इस सूत्र की करते हैं । ६७ ।

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तिमत से सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जो यह कर्म की शरीर की रचना में कारण न मानने के मत में किसी आत्मा का दूसरे प्रकार का शरीर होता है, किसी का उससे विलक्षण इस नियम का न होना अनियम कहा जाता है । किन्तु इस अनियम का—शरीर का उत्पत्ति होने में आत्मा का अदृष्ट विल प्रकार कारण है, उसी प्रकार शरीर का सम्बन्ध होने में भी आत्मा का अदृष्ट कारण है ऐसा मानने से खण्डित हो जाता है । ( प्रश्न )—यह नियम क्या है ? ( उत्तर )—जिस प्रकार एक आत्मा का शरीर होता है उसी प्रकार सम्पूर्ण आत्माओं का वह नियम है और दूसरे भिन्न आत्मा का शरीर दूसरे प्रकार का होता है, तथा उससे भिन्न दूसरे आत्मा का शरीर दूसरे प्रकार का होता है यह अनियम है अर्थात् भेद है, अथवा व्यावृत्ति ( अलग होना ) है, अथवा यह सम्पूर्ण आत्माओं के शरीरों में विशेषता है । ( यह प्रत्येक आत्मा के शरीर का भेद संपूर्ण प्राणीमात्र के अङ्गुल से सिद्ध है यह दिखाते हुए भाग्यकार कहते हैं कि )—प्रत्येक आत्मा के शरीर में जन्म से विशेष होता है क्योंकि कोई आत्मा अपने कर्म के अनुसार उत्तम कुल में और कोई निष्कृष्ट ( नीच ) कुल में उत्पन्न होता है ( यह एक विशेषता है ) । तथा किसी आत्मा का वंश प्रशंसा करने योग्य एवं किसी का निन्दा करने योग्य होता है ( यह दूसरी विशेषता है ) एवं किसी आत्मा का शरीर रोगी तथा किसी का आरोग्य ( रोगरहित ) होता है ( यह तीसरी विशेषता है ) तथा किसी का शरीर पूर्ण हस्त-पादादि अवयवों से युक्त, और किसी का विफल ( कुछ कम अंग वाला ) होता है ( यह भी

भेदोऽपरिमेयः, सोऽयं, जन्मभेदः प्रत्यात्मनियतात्कर्मभेदादुपपद्यते, अस्मति कर्मभेदे प्रत्यात्मनियते निरतिशयित्वादात्मनां समानत्वाच्च पृथिव्यादीनां पृथिव्यादिगतस्य नियमहेतोरभावात्सर्वं प्रसज्येत, न त्विदमित्थम्भूतं जन्म, तस्मान्नाकर्मनिमित्ता शरीरोत्पत्तिरिति ।

उपपद्यते तद्वियोगः कर्मक्षयोपपत्तेः । कर्मनिमित्ते शरीरसर्गे तेन शरीरेणात्मनो वियोग उपपन्नः । कस्मान् ? कर्मक्षयोपपत्तेः । उपपद्यते खलु कर्मक्षयः सम्यग्दर्शनान् प्रक्षीणो मोहे वीतरागः पुनर्भवहेतु कर्म कायवाङ्मनोभने करोति इत्युत्तरस्यानुपचयः पूर्वोपचितस्य विपाकप्रतिसंवेदनात्प्रक्षयः । एवं प्रसवहेतो-

तीसरी ही विशेषता है ) तथा किसी आत्मा का शरीर सुखी तथा किसी का दुःखी होता है ( यह चतुर्थ विशेषता है ) और किसी के शरीर में तत्पुरुष के अच्छे लक्षण होते हैं और किसी के शरीर में बुरे लक्षण होते हैं ( यह पांचवीं विशेषता है ) एक शरीर अच्छे लक्षण वाला तथा दूसरा शरीर बुरे लक्षण वाला होता है ( यह छठवीं शरीर में विशेषता होती है ) तथा किसी शरीर में संपूर्ण इन्द्रिय के विषयों का ग्रहण करने में यत्न ( सामर्थ्य ) तथा किसी में अमात्रव्यै इन्द्रियों का होता है ( यह सातवीं शरीर में विशेषता है ) इसी प्रकार प्राणिमात्र को दिखाने वाले स्थूल विशेषों के समान शरीर में सूक्ष्म ( साधारणरूप से न दिखने वाले ) भी बहुत से भेद होते हैं जिनकी गणना नहीं हो सकता । वह इस प्रकार से जन्म का भेद प्रत्येक आत्मा के अपने अपने नियत कर्मों के भेदों के बिना नहीं हो सकता । यदि हम प्रकार प्राणियों का भिन्न-भिन्न कर्म न माना जाय, तो आत्माओं में कोई अनिश्चय ( विशेष ) न होने के कारण, तथा पृथिवी आदि शरीर को उत्पन्न करने वाले भूतपदार्थों के संपूर्ण आत्माओं के लिये समान होने के कारण भी और शरीर को उत्पन्न करने वाले पृथिवी आदि भूतपदार्थों में कोई नियम का कारण न होने से संपूर्ण संसार के शरीर संसार के संपूर्ण प्राणियों की आत्माओं के है यह दोष आ जायगा । किन्तु प्राणियों का जन्म ऐसा नहीं है, इस कारण बिना आत्मा के कर्मों के कारण माने बिना शरीर की उत्पत्ति नहीं हो सकती । ( आगे शरीर की उत्पत्ति आत्मा के अवृष्ट से होती है, इस विषय में दूसरा कारण दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—उन जन्म के कारण कर्मों का नाश होने से शरीर का वियोगरूप मरण भी हो सकता है, क्योंकि आत्मा के कर्म के अनुसार उसके शरीर में उत्पत्ति होने के कारण ही उस शरीर के साथ आत्मा का वियोग ( विच्छेदना ) हो सकता है । ( प्रश्न )—क्यों ? किस कारण ? ( उत्तर )—उस शरीर के कारणरूप कर्मों का क्षय होने के कारण । क्योंकि उन कर्मों का नाश हो सकता है । कारण यह कि ज्ञान के अध्ययन से उत्पन्न सम्यक् ज्ञान न्यायशास्त्र में कहे हुए प्रमाणादि षोडश पदार्थों के ( वास्तविक ज्ञान ) से मोह ( मिथ्या ज्ञान ) के नष्ट होने पर विषयों में दोषदर्शन होने के कारण वीतराग ( सप्तरागिक विषयों में विरक्त ) होने के कारण ज्ञानी पुरुष पुनः संसार में जन्म होने के कारण पुण्य तथा पापरूप कर्मों की शरीर, वाणी तथा मन से नहीं करता, इस कारण आगे शरीरों की वृद्धि नहीं होती और पूर्व में संवित किये पुण्य तथा पापकर्मों के सुख, तथा दुःखरूप फल के भाग का प्रारम्भ शरीर में भुगत जाने के कारण संवित कर्मों का नाश हो जाता है । इस प्रकार पुनः ( प्रसव ) जन्म होने का कारण न रहने से वर्तमान प्रारम्भ इस शरीर के विरने

रभावात् पतितेऽस्मिन् शरीरे पुनः शरीरान्तरानुपपत्तेरप्रतिसन्धिः । अकर्मनिमित्ते तु शरीरस्यैव भूतस्थानुपपत्तेस्तद्वियोगानुपपत्तिरिति । ६७ ॥

तददृष्टकारितमिति चेत् पुनस्तत्प्रसङ्गोऽप्ययमेव ॥ ६८ ॥

अदर्शनं सत्त्वदृष्टमित्युच्यते अदृष्टकारिता भूतेभ्यः शरीरोत्पत्तिः । न जात्वनुत्पन्ने शरीरे द्रष्टा निरायतनो दृश्य पश्यति, तच्चास्य दृश्यं द्विविधं विषयश्च

( मरने ) पर पुनः दूसरे शरीरों का आगे सम्बन्ध न होने के कारण अप्रतिपत्ती ( बंधन का अभाव ) हो जाता है । अर्थात् उत्सार-बंधन से मुक्त हो जाता है । यदि पूर्वपक्षी के मत से बिना कर्म के ही शरीर की रचना मानी जाय तो शरीर के कारण पृथिव्यादि भूतपदार्थों का नाश न होने के कारण शरीर का वियोग ( विच्छेदना ) नहीं हो सकेगा । अर्थात् सांख्यमत से आत्मा के अदृष्ट की आवश्यकता न रखने वाले, सत्त्व, रज तथा तमगुणरूप जब प्रकृति से ही शरीर की रचना मानने पर उस प्रकृति के नाश होने के कारण शरीर के बंधन से मोक्ष न हो सकेगा यह सिद्धान्तों का आशय है ॥ ६७ ॥

( इस प्रकार सांख्यमत का खंडन करने पर भी पुनः सांख्यमत से पूर्वपक्ष को दिखाते हुए सूत्रकार एक ही सूत्र में सांख्य से दिखाता है हुए शरीर के वियोग की होने की मुक्ति को दिखाकर उसका सम्बन्ध सिद्धान्तिमत से इस प्रकार करते हैं )—

पक्षपदार्थ—तत् = वह (शरीर), अदृष्टकारित = अदर्शन ( न दिखाई पड़ने ) के कारण होता है, इति चेत् = ऐसा कहोगे, पुनः = फिर, तत्प्रसंगः = उस शरीर प्राप्ति की आपत्ति आ जायगी, अपयगे = मोक्षावस्था में ॥ ६८ ।

आचार्य—सूत्र में अदृष्ट शब्द का अदर्शन ऐसा अर्थ कर, जो उपभोग के योग्य शब्दादि विषय तथा प्रकृति और पुरुष का परस्पर भेद का ज्ञान, सांख्यमत से लिया है, तन्हीं दोनों अदर्शन से ही शरीर का आत्मा को वियोग होता है ऐसा यदि पूर्वपक्षी सांख्यमत से कहे तो, हम दो प्रकार के अदर्शन के मोक्ष अवस्था में भी रहने के कारण पुनः शरीर का ग्रहण आत्मा में करना पड़ेगा, यह सांख्यमत में आपत्ति आ जायगी, अतः अदर्शन के कारण शरीर का वियोग होता है ऐसा सांख्यमत संगत नहीं है । ६८ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार दोनों पक्ष से सूत्र का व्याख्या करते हुए प्रथम सांख्यमत दिखाते हैं कि )—हम सूत्र में अदृष्ट शब्द का अर्थ है अदर्शन ( न दिखाई पड़ना ) । इस अदर्शन के कारण ही पृथिव्यादि भूतपदार्थों से शरीर की उत्पत्ति होती है, और जबतक शरीर की उत्पत्ति नहीं होती तबतक बिना आवार के दिखाई पड़ने वाला आत्मा दिखाई पड़ने वाले पदार्थों को देख नहीं सकता और वह हम आत्मा के दृश्य ( दिखाई देने वाले पदार्थ ) दो प्रकार के हैं—एक शब्दादियों के उपभोगरूप विषय, तथा अन्य ( जगत् कार्य ) अव्यक्त ( प्रकृति ) तथा आत्मा का भेद उसी के लिये शरीर की रचना होती है अर्थात् अदृष्ट से शरीर का उत्पत्ति होती है इसका यही अर्थ है । ( इस कथन का प्रस्तुत शरीर के वियोग विषय में क्या सम्बन्ध है इस आशय से भाष्यकार सांख्यमत से आगे कहते हैं कि )—उसे शब्दादि विषयों का भोग, एवं कृत्स्न, अव्यक्त तथा आत्मा का सांख्यशास्त्रोक्त रीति से पदार्थ ज्ञान के होनेपर शरीर को उत्पन्न करने वाले भूतपदार्थों का संयोजन हो जाने के कारण पुनः वे शरीर की उत्पन्न नहीं करते इस कारण शरीर का वियोग हो सकता है, अतः ईश्वरकृष्ण ने सांख्यकारिका में कहा है कि—‘द्रष्टा ( देखने ), मथा ( मने ), कश्च

नानात्वं चाव्यक्तात्मनोस्तदर्थः शरीरसर्गः, तस्मिन्नवसिते चरितार्थानि भूतानि न शरीरमुत्पादयन्तीत्युपपन्नः शरीरवियोग इति, एवं चेन्मन्यसे ? पुनस्तत्प्रसङ्गोऽप्यङ्गः । पुनः शरीरोत्पत्तिः प्रसज्यते इति । या चानुत्पन्ने शरीरे दर्शनानुत्पत्तिरदर्शनाभिमतता या चापवर्गे शरीरनिवृत्तौ दर्शनानुत्पत्तिरदर्शन-भूता नेतयारदर्शनयोः क चिद्विशेष इत्यदर्शनस्यानिवृत्तेरपवर्गे पुनः शरीरो-त्पत्तिप्रसङ्ग इति ।

चरितार्थता विशेष इति चेत् ?

न करणाकरणयोरारम्भदर्शनात् । चरितार्थानि भूतानि दर्शनावसानाश्च शरीरान्तरमारभन्ते इत्ययं विशेष एषं चेदुच्यते ? न, करणाकरणयोरारम्भ-दर्शनात् । चरितार्थानां भूतानां विषयोपलब्धिकरणात्पुनः पुनः शरीरारम्भो दृश्यते प्रकृतिपुरुषयोर्नानात्वदर्शनस्याकरणाभिरर्थकं पुनः पुनर्दृश्यते ।

इति ( ऐसा समझकर ), उपेक्षकः ( उपेक्षा करता है ), एकः ( एक भात्मा ), प्रष्टा ( देखो गर्व ), अहं ( मैं ), इति ( ऐसा समझकर ), उपरमति ( हट जाती है ), अन्यथा ( दूसरी प्रकृति ), सति ( होने पर ), संयोगे ( सम्बन्ध के ), भी = उन प्रकृति तथा आत्मा का ) अपर भा प्रयोजन ( फल ) न अस्ति ( नहीं है ), सर्गस्य ( सृष्टि का ) अर्थात् शरीर वियोग का यही अर्थ है ( इस प्रकार सांख्यमत दिखाकर उसका खण्डन भाष्यकार आगे दिखाते हैं कि )—यदि आप ऐसा मानते हैं, तो पुनः अपवर्ग ( मोक्ष ) में शरीरग्रहण होने की आपत्ति आवेगी अर्थात् पुनः शरीर के उत्पत्ति की आपत्ति आवेगी क्योंकि शरीर के उत्पन्न न होने पर अदर्शन शब्द से कहा हुआ उपरोक्त दोनों दर्शनों का न होना है—तथा मुक्ति का अवस्थान भी शरीर के वियोग होने पर भी उक्त दोनों ( भोग तथा तत्त्वज्ञान ) प्रकार में दर्शनों का उत्पन्न न होना है इन दोनों अदर्शनों में कोई विशेषता नहीं है, इस कारण आदर्शन के निवृत्ति न होने के कारण मोक्षावस्था में पुनः शरीर की आरम्भ की ग्रहण करने का दोष आ जायगा इस कारण अदर्शनरूप अदृष्ट को शरीर की उत्पत्ति में कारण मानना सांख्य का असंगत है । ( शरीर की उत्पत्ति होने के पूर्व में वर्तमान तथा मोक्षावस्था में वर्तमान सत्त्व दोनों प्रकार के अदर्शनों में अज्ञान भेद है, इस कारण अवर्ग होने के पश्चात् शरीर के उत्पन्न होने की आपत्ति नहीं आ सकती इस आशय से भाष्य-कार सांख्यपक्ष से दोनों अदर्शनों के भेद की प्रगट कर उसका खण्डन करते हैं कि )—‘चरि-तार्थता ( सार्थक हो जाना ) विशेष मोक्षावस्था के अदर्शन में भेद है’ ऐसा पूर्वपक्षी कहे तो, करण तथा अकरण दोनों में आरंभ दिखाई पड़ने के कारण ऐसा नहीं हो सकता । ( पूर्वपक्ष का आशय स्पष्ट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—‘पृथिवी आदि भूतपदार्थों की भोग तथा ज्ञान दोनों रूप प्रयोजन हो जाने के कारण पुनः मोक्ष हो जाने पर दूसरे शरीर की उत्पत्ति नहीं होती । यह मोक्षावस्था तथा सृष्टि की पूर्वावस्था में शरीरोत्पत्ति होने में विशेषता है अतः सिद्धान्ती का दिया दोष नहीं हो सकता कि मोक्ष के पश्चात् भी शरीर की उत्पत्ति होने लगेगी । ( इस प्रकार पूर्वपक्षी के दोनों आदर्शनों का भेद दिखाकर उसके खण्डन का आशय प्रगट करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—‘यद्यपि एकवार विषयों के भोग कर लेने के कारण



तस्मादकर्मनिमित्तायां भूतमृष्टौ न दर्शनार्थो शरीरोत्पत्तिर्युक्ता, युक्ता तु कर्मनिमित्ते सगौ दर्शनार्थो शरीरोत्पत्तिः । कर्मविपाकसंवेदनं दर्शनमिति ।

तददृष्टकारितमिति चेत् ? कस्य चिद्दर्शनमदृष्टं नाम परमाणूनां गुणविशेषः क्रियाहेतुस्तेन प्रेरिताः परमाणवः सम्मूर्च्छिताः शरीरमुत्पादयन्तीति तत्र मनः समाविशति स्वगुणेनादृष्टेन प्रेरितं समनस्के शरीरं द्रष्टृरुपलब्धिभवंतीति ।

एतस्मिन् वै दर्शने गुणानुच्छेदात्पुनस्तत्प्रमत्तोऽपवर्गः । अपवर्गो शरीरोत्पत्तिः परमाणुगुणस्यादृष्टस्यानुच्छेद्यत्वादिति ॥ ६८ ॥

कृतार्थं हुए भूतपदार्थों से पुनः शरीर की उत्पत्ति होती है, ऐसा देखने में आता है तथापि प्रकृति तथा आत्मा के भेदज्ञान के अर्थात् तत्त्वज्ञान के न होने से कृतार्थ न हुए मो भूत-पदार्थों से निरर्थक दूसरे-दूसरे शरीरों की उत्पत्ति भी बार-बार देखने में आती है इस कारण भूतपदार्थों की रचना बिना कर्म के मानने के पक्ष में शरीर की उत्पत्ति दर्शन के लिये होती है यह संगत नहीं हो सकता। किन्तु आत्मा के अदृष्टानुसार शरीर की उत्पत्ति होती है इस सिद्धान्तिमत से शरीर का उत्पत्ति उपरोक्त दोनों प्रकार के माग पव तत्त्वज्ञानरूप दर्शन के लिये संगत हो सकता है क्योंकि इस सिद्धान्तिमत में प्रत्येक आत्मा का अदृष्ट भिन्न भिन्न होने के कारण किसी ही आत्मा को किम् ही समय दोनों प्रकार का कर्मफलरूप दर्शन ( संवेदन ) हो सकता है जो विषयों का भोग तथा मोक्ष का कारण पूर्वोक्त बन्धक, अन्धक तथा आत्मा का ज्ञान ऐसा दो प्रकार का है, और यह कर्मों के फल से ही होता है अर्थात् साक्ष्यमत से प्रकृति से शरीर की उत्पत्ति होने के दो फल हैं, एक विषयों का भोग और दूसरा बन्धक, अन्धक तथा ज्ञान ( आत्मा का ज्ञान ) । उसमें जो युक्त नहीं हैं ऐसे आत्माओं ने क्वचि विषयभाग बहुत किया है इस कारण उनकी शरीर के उत्पादक भूतपदार्थ कृतार्थ हैं, तथापि दूसरा तत्त्व-ज्ञान न होने के कारण कृतार्थ न होने वाले भी भूतों से पुनः दूसरे शरीरों की उत्पत्ति होती है । इस प्रकार अनेक शरीर जेते जेते कदाचिद् ही मोक्ष होता है । अतः प्रथम शरीर में ही विषयभोग हो जाने के कारण आगे के दूसरे शरीर में भी बन्धन शरीर लेकर विवेकज्ञान-पूर्वक मोक्ष होने के काष्ठक केवल भोग ही के करने से बंध के संपूर्ण शरीरों का उत्पत्ति साक्ष्यमत में व्यर्थ हो जायगा, क्योंकि दूसरे या तीसरे शरीर में विवेकज्ञान ही होगा यह नियम नहीं है । अतः दूसरे आदि शरीरों की रचना तथा माननी पड़गी । ( जैनमत के खण्डन को इस सूत्र से दिखाते हुए भाष्यकार जैनियों का मत दिखाते हैं कि )—‘यह शरीर अदृष्ट से उत्पन्न किया जाता है’ ऐसा कहो, अर्थात् किसी जैनमतवाक्यवादी का ऐसा मत हो—‘परमाणुओं का उनमें क्रिया होने का कारण एक विशेष गुण है जो अदृष्ट कहलाता है । उससे प्रेरणा किये हुए पृथिव्यादि परमाणु परस्पर संयुक्त होकर शरीर को उत्पन्न करते हैं—और मन अपने गुण से ( अदृष्ट से ) प्रेरित होकर शरीर में प्रवेश करता है और मनसहित शरीर में आत्मा की उपद्रव्यि सुख तथा दुःख न भोग होता है’ ऐसा जैनमत दिखाकर वक्तवा खण्डन करते हुए भागे भाष्यकार कहते हैं कि )—इस जैनदर्शन में परमाणुओं के नित्य अदृष्ट-रूप गुण का नाश न होने के कारण पुनः मोक्षारब्धता के पश्चात् भी उसके विद्यमान होने से शरीर की उत्पत्ति होने लगेगी । अतः हीन मत से भी यह सूत्र संगत नहीं हो सकता ॥ ६८ ॥

( जैनमत से दूसरा दोष दिखाते हुए सिद्धान्तिमत से सूत्रकार कहते हैं कि )—

**मनःकर्मनिमित्तत्वाच्च संयोगानुच्छेदः ॥ ६९ ॥**

मनोगुणेनादृष्टेन समावेशिते मननि संयोगव्युच्छेदो न स्यात्, तच्च किंकृतं शरीरादपसर्पणं मनस इति ? कर्माशयक्षये तु कर्माशयान्तराद्विपक्ष्यमानादपसर्पणोपपत्तिरिति । अदृष्टादेवापसर्पणमिति चेत् ? योऽदृष्टः शरीरोपसर्पणहेतुः स एवापसर्पणहेतुरपीति । न, एकस्य जीवनप्रायणहेतुत्वानुपपत्तेः । एवं च सति एकमदृष्टं जीवनप्रायणयोर्हेतुरिति प्राप्तं, नैतदुपपद्यते ॥ ६६ ॥

**नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रायणानुपपत्तेः ॥ ७० ॥**

**पदपदार्थः**—मनःकर्मनिमित्तत्वात् न = और मन के अदृष्ट के कारण होने से भी, संयोगानुच्छेदः = शरीर सम्बन्ध का आत्मा ( पुद्गल ) को वियोग न होगा ॥ ६९ ॥

**भाष्यार्थः**—यदि पुद्गल आत्मा को मन के अदृष्ट के कारण शरीर होता तो मन का शरीर के सम्बन्ध से नाश ही न होगा, जिससे मरण न होगा, वह आपत्ति आ जायगी अदृष्ट मन का गुण ही नहीं हो सकता ऐसी वृत्तिकार ने इस सूत्र की व्याख्या की है ॥ ६९ ॥

( सिद्धान्तमत से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—मन के अदृष्ट नानक गुण से मन का समावेश होने के कारण शरीर के सम्बन्ध का उच्छेद ( नाश ) न होगा । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—उक्त जैनमत में शरीर से मन का अपसर्पण ( निकलना ) किस कारण से होगा । सिद्धान्ता के मत में तो वर्तमान शरीर के उत्पन्न करने वाले कर्माशय का नाश होने पर आगे के शरीर को उत्पन्न करने वाले दूसरे कर्माशय के फलरूप से मन पूर्व शरीर से निकल सकेगा, इस कारण सिद्धान्त के मत से मरण हो सकेगा । यदि 'जिस अदृष्ट से मत का शरीर में समावेश ( प्रवेश ) हुआ था उसी अदृष्ट से शरीर से निकलने के कारण पूर्वपक्षिमत से भी मरण हो सकता है' ऐसा पूर्वपक्षी कहे तो अर्थात् जो अदृष्ट मन के शरीर में जाने का कारण है वही शरीर से निकलने का भी मरण है, 'जिससे मरण हो सकेगा' ऐसा कहे तो वह नहीं हो सकता, क्योंकि एक ही अदृष्ट प्राणियों के जीवन तथा मरण का कारण होना असंगत है । अर्थात् ऐसा मानने से एक ही अदृष्ट जीवन तथा मरण दोनों का कारण है ऐसा पूर्वपक्षी के मत से आता है, किन्तु यह एक ही अदृष्ट से जीवन तथा मरण दोनों मानना सर्वथा असंगत है ॥ ६९ ॥

( यदि पूर्वसूत्र में कहर हुआ शरीर सम्बन्ध का नाश होना सिद्धान्तों ने दिखाया था वह अत्यन्त अप्रसिद्ध है, क्योंकि जो सब तथा कारणरहित देखने में आता है वही निश्च देखता जाता है—शरीर तो सब होने पर भी कारण बाला है, तो वह निश्च कैसे हो सकता है ऐसे पूर्वपक्षी के आक्षेप का सूत्रकार सिद्धान्तमत से समाधान करते हैं कि )—

**पदपदार्थः**—नित्यत्वप्रसङ्गः च=और शरीर में नित्यता की भी आपत्ति होगी, प्रायणानुपपत्तेः=मरण के न हो सकने से ॥ ७० ॥

**भाष्यार्थः**—सुख तथा दुःखभोगरूप फल के अनुभव में कर्माशय का नाश होने पर शरीर के नष्ट होने को मरण तथा दूसरे कर्माशयों से पुनः शरीर के सम्बन्ध को जन्म कहते हैं, अतः यदि अदृष्ट की अपेक्षा न करने वाले भूतपदार्थों से शरीर की उत्पत्ति मानी जाय तो जिसके नाश से मरण होगा, जिससे शरीर नित्य हो जायगा वह दोष आवेगा ॥ ७० ॥

विपाकसंवेदानात् कर्माशयक्षये शरीरपातः प्रायणम्, कर्माशयान्तराच्च पुनर्जन्म । भूतमात्रात् कमन्तिरपेक्षाच्छरीररूपत्वं कस्य अयच्छरीरपातः प्रायणमिति प्रायणानुपपत्तेः खलु वै नित्यत्वप्रसङ्गं विद्वाः चाश्चिच्छिके तु प्रायणे प्रायणभेदानुपपत्तिरिति ॥ ७० ॥

पुनस्तत्प्रलङ्घोऽपवर्ग इत्येतत्तन्माधित्सुराह—

अणुश्यामतानित्यत्वयदेतत्स्यात् ॥ ७१ ॥

यथा अणोः श्यामता नित्या अभिसंयोगेन प्रतिविद्धा न पुनरुत्पद्यते एवमदृष्टकारितं शरीरमपवर्गे पुनर्नोत्पद्यत इति ॥ ७१ ॥

( सिद्धान्तमत से सूत्र की व्याख्या के आरम्भ में शरीर के अनित्य होने का मूल स्पष्ट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—विपाक ( कर्म के फल ) के संवेदन ( भोग ) से कर्माशय ( प्रारब्धकर्म ) का नाश होने पर जो शरीर गिर जाता है उसे 'प्रायण' मरण कहते हैं । दूसरे कर्माशय ( प्रारब्ध से बचे हुए संविन कर्म ) के कारण दूसरा शरीर ग्रहण करना रूप पुनः जन्म आत्मा को लेना पड़ता है किन्तु यह सब अदृष्ट की अपेक्षा न करने वाले केवल पृथिव्यादि भूतपदार्थों से शरीर की उत्पत्ति मानने पर किसके साथ से शरीर का गिरनारूप मरण होगा, और मरण के न होने से शरीर नित्य मानना पड़ेगा ऐसा हम समझते हैं और यदि मरण अकस्मात् ( बिना कारण ) माना जाय तो प्राणियों के मृत्यु होने में भेद न होगा, अर्थात् सब प्राणियों का मरण एक ही प्रकार से होने लगेगा । अर्थात् शरीर के बनाने वाले पृथिव्यादि भूतपदार्थों के स्थित होने के कारण शरीर के न गिरने से मरण न होगा, जिससे शरीर नित्य है यह आपत्ति आ जायगी । यदि शरीर के गिरने ( मरने ) में कोई कारण न हो तो सब प्राणियों की मृत्यु एक ही प्रकार से होने लगेगी । जिससे कोई गर्म ही में मर जाता है, कोई उत्पन्न होते ही मर जाता है, कोई बाल्यावस्था में इत्यादि मरण के प्रत्यक्ष दिखाई पड़ने वाले विभिन्न प्रकार न हो सकेंगे । तथा बिना कारण मरण माना जाय, तो सदा मरण होगा या नहीं ही होगा, आकाश तथा वायुशुष्प के समान वह भी दोष आ जायगा तस्मात् बिना कर्म के शरीर की उत्पत्ति नहीं हो सकती ॥ ७० ॥

( सिद्धान्ती ने मोक्षावस्था में भी पुनः शरीर की उत्पत्ति होने का जो दोष दिया था, उसका पूर्वपक्षिमत ने किये समाधान के आशय वाले पूर्वपक्ष सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अपवर्ग ( मोक्ष ) में पुनः शरीरग्रहण की आपत्ति होगी, ऐसा जो सिद्धान्ति ने कहा था उसका समाधान करने की इच्छा से पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—अणुश्यामतानित्यत्वयद = पार्थिव परमाणुओं के श्याम रूप की नित्यता के समान, यत्तद = यह ( मोक्ष में शरीर का न होना ), स्वात = होगा ॥ ७१ ॥

भाषार्थ—जिस प्रकार पार्थिव परमाणुओं के नित्य होने पर भी उनके श्यामरूप आदि गुण अनित्य ही होते हैं उसी प्रकार उनका अदृष्टरूप गुण भी अनित्य होता है, अतः मोक्षावस्था के पश्चात् उस अदृष्ट में न होने से पुनः शरीर की उत्पत्ति नहीं हो सकती ॥ ७१ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार पार्थिव परमाणु का श्यामरूप गुण नित्य होने पर भी अग्निसंयोग से नष्ट होने पर पुनः श्यामरूप की उत्पत्ति नहीं होती, वैसे प्रकार आत्मा के अदृष्ट से उत्पन्न हुआ शरीर पुनः मोक्षावस्था में उत्पन्न

## नाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ॥ ७२ ॥

नाशमस्ति दृष्टान्तः, कस्मात् ? अकृताभ्यागमप्रसङ्गात् । अकृतं प्रमाणतोऽनुपपन्नं तस्याभ्यागमोऽभ्युपपत्तिर्व्यवसायः एतच्छ्रद्धधानेन प्रमाणतोऽनुपपन्नं मन्तव्यम् । तस्मान्नायं दृष्टान्तो न प्रत्यक्षं न चानुमानं किं चिदुच्यत इति । तद्विदं दृष्टान्तस्य साध्यममत्वमभिधीयत इति ।

अथ वा नाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् । अणुश्यामतादृष्टान्तेनाकर्मनिमित्तां

नहीं होता, इस कारण सिद्धांती का मोक्षवस्था में पुनः शरीर की उत्पत्ति की आपत्ति देना असंगत है ॥ ७१ ॥

पूर्वपक्षी के आक्षेप का समाधान सिद्धान्तिमत से करने हुए सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, अकृताभ्यागमप्रसङ्गात् = न किये हुए कर्मों के फलों की प्राप्ति होने की आपत्ति आपका प्रमाण के अविषय ( विरुद्ध के मो मानने की आपत्ति आने से । ७२ ॥

भावार्थ—उपरोक्त अणुश्यामता का दृष्टान्त लेकर यदि अपवर्ग में अदृष्ट के अनित्य होने के कारण शरीर की उत्पत्ति नहीं हो सकती ऐसा माना जाय तो प्रमाण के विरुद्ध मानने की आपत्ति आवेगा, क्योंकि इस विषय का साधक न कोई प्रत्यक्षप्रमाण या अनुमानप्रमाण पूर्वपक्षी ने दिया है, अतः यह दृष्टान्त ही पूर्व में सिद्ध करने योग्य होने के कारण दृष्टान्ताभास है, अथवा इस दृष्टान्त से कर्म निमित्त शरीर की उत्पत्ति न मानने पर आत्मा न किये हुए सुख-दुःख के कारण कर्मों का आत्मा से सुख-दुःखरूप फल मिलता है, यह आपत्ति आ जायगी, अतः पूर्वपक्षी का मत सर्वथा संगत नहीं है ॥ ७२ ॥

( सिद्धान्तिसूत्र की पूर्वपक्षी के उपरोक्त दृष्टान्त से कर्मनिमित्त शरीर नहीं होता इस आक्षेप का खण्डन करते हुए दो प्रकार से भाष्यकार व्याख्या करते हैं जिसमें प्रथम व्याख्या ऐसी है कि :— यह पूर्वपक्षी ने दिया हुआ अणुश्यामता का दृष्टान्त शरीर में कर्म कारण नहीं है यह सिद्ध नहीं कर सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—अकृत के स्वीकार करने की आपत्ति आने से । यहाँ सूत्र में अकृत शब्द का अर्थ है प्रमाण से सिद्ध न होना—उसका अन्वयार्थ—( अनुपपत्ति ) स्वीकार करना, अर्थात् ( व्यवसाय ) निश्चय होना । क्योंकि इस दृष्टान्त से शरीर में कर्मनिमित्त नहीं है ऐसा श्रद्धा ( विश्वास ) करने वाले को प्रत्यक्षादि प्रमाण के विरुद्ध मानना होगा । इस कारण यह अणुश्यामता का दृष्टान्त नहीं है । क्योंकि इस दृष्टान्त से शरीर को बिना कर्म की उत्पत्ति होने में पूर्वपक्षी ने न कोई प्रत्यक्षप्रमाण कहा है, न कोई अनुमानप्रमाण । इस कारण यह दृष्टान्त में ही साध्यममत्व ( सिद्ध करने योग्य ) है यह कहा जाता है अर्थात् दृष्टान्त ही अमिष्ट है यह उत्तर का तात्पर्य है । अर्थात् परमाणुरूप श्यामता की जो पूर्वपक्षी ने निश्चयता माना है, उसके विरुद्ध ही पार्थिव परमाणुओं का श्यामरूप, अकारण ( कारण से रहित ) नहीं है, पार्थिवरूप होने से, रक्तदिरूप के समान ऐसा अनुमान हो सकता है । ( दूसरे सूत्र की व्याख्या भाष्यकार ऐसी करते हैं कि )—अणुश्यामता के दृष्टान्त से यदि शरीर की उत्पत्ति कर्म के कारण नहीं होती ऐसा पूर्वपक्षी समाधान करे, तो अकृत के स्वीकार की आपत्ति आ जायगी । क्योंकि अविषय सुख-दुःखरूपफल के कारण पुण्य तथा पापरूप कर्म के न करने पर भी आत्मा को सुख



शरीरोत्पत्तिः समावधानस्याकृताभ्यागमप्रसङ्गः । अकृते सुखदुःखहेतौ कर्मणि पुरुषस्य सुखं दुःखमभ्यागच्छतीति प्रसज्येत । अमिति ब्रुवतः प्रत्यक्षानुमाना-  
गमविरोधः ।

प्रत्यक्षविरोधस्तावद्विप्रमिश्रं सुखदुःखं प्रत्यात्मवेदनीयत्वात् प्रत्यक्षं सर्व-  
शरीरिणाम् । को भेदः ? तीव्रं मन्दं चिरमाशु नानाप्रकारमेकप्रकारमिति  
एवमादिविशेषः । न चास्ति प्रत्यात्मनियतः सुखदुःखहेतुविशेषः, न चास्ति  
हेतुविशेषे फलविशेषो दृश्यते । कर्मनिमित्ते तु सुखदुःखयोगे कर्मणां तीव्रमन्द-  
तोपपत्तेः कर्मसञ्चयानां चोत्कर्षोपकर्षभावान्नानाविधैकविधभावाच्च कर्मणां  
सुखदुःखभेदोपपत्तिः । सोऽयं हेतुभेदाभावाद् दृष्टः सुखदुःखभेदो न स्यादिति  
प्रत्यक्षविरोधः ।

तथा अनुमानविरोधः दृष्ट हि पुरुषगुणव्यवस्थानामसुखदुःखव्यवस्थानम् ।  
यः खलु चेतनावान् साधननिर्वर्तनीय सुखं दुःखं तदीप्सन् साधनाव्यापये

तथा दुःखभोग की होने की आपत्ति आ जायगी । यदि इत प्रकार न किये कर्म का फल माना  
जाय तो यह मानना प्रत्यक्ष अनुमान आदि सम्पूर्ण प्रमाणों से विरुद्ध होगा । जिसने से प्रत्यक्ष का  
विरोध इस प्रकार से जाता है कि सम्पूर्ण शरीरवारी प्राणियों को यह प्रत्यक्ष देखने में आता  
है कि प्राणिमात्र का सुख तथा दुःख भिन्न-भिन्न है न कि एक ही प्रकार के, ऐसा प्रत्यक्ष प्राणियों  
के आत्माओं के अनुभव से सिद्ध होता है । ( प्रश्न )—प्राणियों के सुख तथा दुःखों का भेद  
क्या है ? ( उत्तर )—तीव्र ( नीखा ), मन्द ( मन्दा ), चिर ( देर से होने वाला ), आशु ( शीघ्र  
होने वाला ), अनेक प्रकार का तथा एक प्रकार का । इस प्रकार प्राणियों के सुख तथा दुःखों में  
विशेष है । किन्तु पूर्वपक्षी के मत में प्रत्येक आत्मा में नियम के कारण वर्तमान भिन्न-भिन्न सुख  
तथा दुःख का कारण कोई भी विशेष नहीं है । और बिना विशेष कारण के सुख तथा दुःखभोगरूप  
फल का विशेष देखने में नहीं आता । और सिद्धान्तों के मत में तो आत्माओं के किये कर्म के  
अनुसार सुख तथा दुःख का सम्बन्ध मानने से, किये कर्मों की तीव्रता, मन्दता होने के कारण,  
तथा संखित ( बद्धरे दुःख ) कर्मों के उत्कृष्ट ( अच्छे ) तथा अपकृष्ट ( खराब होने ) के कारण से,  
तथा उन कर्मों के अनेक प्रकार एवं एक प्रकार के होने के कारण से, कर्मों की विशेषता से  
उत्पत्ति के सुख-दुःखभोगरूप फलों में भेद हो सकता है । इस प्रकार यह पूर्वपक्षी के मत में कारण का  
भेद न होने के कारण प्रत्यक्ष दिखाई देनेवाला सुख तथा दुःखरूप फल का भेद नहीं हो  
सकेगा—इस कारण शरीर की उत्पत्ति में कर्म का कारण न मानने के पक्ष में प्रत्यक्षप्रमाण का  
विरोध होता है । ( इसी प्रकार अनुमानप्रमाण का भी विरोध आता है—क्योंकि आत्मा के गुण को  
कभी अवृष्टरूप व्यवस्था के अनुसार ही उसे सुख-दुःख आदि उत्पन्न होते हैं, यह व्यवस्था  
देखने में आती है । ( इसी संक्षिप्त अनुमानविरोध को स्पष्ट करते हुए साय्यकार कहते हैं कि )—  
जो चेतना वाला ( जानने वाला ) प्राणी सुख के साधनों से सुख उत्पन्न होता है यह जानकर  
उस सुख की इच्छा करता हुआ सुख के साधनों की प्राप्ति होने के लिये प्रयत्न करता है वह  
प्राणी सुख को प्राप्त करता है, और जो इससे विपरीत होता है, अर्थात् सुखसाधन की प्राप्ति के

प्रयत्नते स सुखेन युज्यते न विपरीतः । यश्च साधननिर्वर्तनीयं दुःखं बुद्ध्या तज्जिहासुः साधनपरिवर्जनाय यतते स च दुःखेन त्यज्यते न विपरीतः । अस्ति चेदं यत्समन्तरेण चेतनानां सुखदुःखव्यवस्थानं नेनापि चेतनगुणान्तरव्यवस्थाकृतेन भवितव्यमित्यनुमानम् । तदेतदकर्मनिमित्ते सुखदुःखयोगे विरुध्यते इति । तच्च गुणान्तरमसंवेद्यत्वाददृष्ट विपाककालानियमाच्चान्यवस्थितम् । युद्धादयस्तु संवेद्याश्चापवर्णिणश्चेति ।

अथागमविरोधः । अहं स्वत्विदमार्थसृषीणामुपदेशजातमनुष्ठानपरिवर्जनाश्रयमुपदेशफलं च शरीरिणां वर्णाश्रमविभागेनानुष्ठानलक्षणा प्रवृत्तिः परिवर्जनलक्षणा निवृत्तिः तच्चोभयमेतस्या दृष्टौ नास्त कर्म सुचरित दुश्चरितं वा

लिये प्रयास नहीं करता है वह सुखी नहीं होता और जो प्राणी दुःख के साधनों से दुःखी होता है वह जानकर उस दुःख के त्याग करने की इच्छा करता हुआ दुःख होने के कारणों के त्याग करने के लिये प्रयत्न करता है, वह दुःखी नहीं होता, और इसके विपरीत होता है अर्थात् दुःख-साधनों के त्याग का उपाय नहीं करता वह दुःखी होता है । किन्तु कर्म-कर्मों बिना प्रयत्न के भी प्राणियों को सुख तथा दुःख का भोग भोगना पड़ता है ऐसा देखने में आता है, जो अवश्य प्राणियों के किसी विशेष गुणों के व्यवस्था से ही होता है ऐसा अनुमानप्रमाण से सिद्ध होता है । किन्तु यह सम्पूर्ण प्रकार सिद्धान्तों के मत से कर्म के कारण शरीर की उत्पत्ति मानने के पक्ष में हो हो सकता है, न कि जो पूर्वपक्षी कर्म से शरीर की उत्पत्ति नहीं मानता उसके पक्ष में, क्योंकि प्राणी सुख तथा दुःख होने में उसके मन में कोई कारण नहीं है अतः विरोध आ जायगा । ( वह यह पक्ष हम दूसरे अदृष्टरूप गुण का न प्रत्यक्ष होता है, न क्षणिक है इस कारण क्षानादिरूप आत्मा के गुणों से विलक्षण है, जो अतीन्द्रिय धर्म तथा अधर्मरूप होने के कारण अदृष्ट कदलता है, हमों आज्ञा से भाव्यकार आगे कहते हैं कि )—वह दूसरा गुण प्रत्यक्ष न होने के कारण अदृष्ट है, और विपाक ( फलभायकाल ) का नियम न होने से व्यवस्थित है । किन्तु बुद्धि आदि भुज में आत्मा से जाने जाने हैं तथा उत्पत्ति विनाश वाले हैं । ( पूर्वपक्षी के मत में आगम का विरोध भी आता है, इस आज्ञा से भाव्यकार कहते हैं कि )—वह अनेक प्रकार का प्राचीन महर्षियों का उपदेश-मन्त्र है जिसमें सत्कर्म करना तथा निहित कर्मों को छोड़ना आचार है, जिससे प्राणोमात्र को उस उपदेश का अमोघ फल मिलता है । अर्थात् भगवत्शास्त्रों में विधान किये आक्षण, क्षत्रियादि वर्ण तथा ब्रह्मचर्यादि आश्रमों के प्रथक्-वृथक् विधि के कारण उपदेशानुसार चलने वाले प्राणियों की अपने अपने सत्कर्मों में प्रवृत्ति तथा निषिद्ध कर्मों से निवृत्ति होती है वह प्रवृत्ति तथा निवृत्ति दोनों शरीर की सृष्टि कर्मनिमित्त न मानने वाले पूर्वपक्षी के मत में नहीं हो सकती, क्योंकि उसके मत में सुकृत ( पुण्यकर्म ), अथवा दुश्चरित ( निषिद्धकर्म ) भी नहीं है । जिससे प्राणियों को आत्माओं को अदृष्टानुसार सुख तथा दुःख का सम्बन्ध हो सकता है, इस लोकमिद्ध अनुभव में विचार आ जायगा । अर्थात् यदि कर्म के कारण शरीर की रचना तथा सुख दुःखादि भोग होता हो तो भगवत्शास्त्रों में कहे हुए वर्णाश्रमधर्मों को करने से सुख, और शास्त्र में निषेध किये विरुद्ध पापकर्मों को करने से अपर्मा द्वारा दुःख होता है यह व्यवस्था न हो सकेगी, इस व्यवस्था का न होना सम्पूर्ण आगमों से विरुद्ध ही है । ( पूर्वपक्षीमत में दिये दोषों को समाप्त करते हुए भाव्यकार आगे कहते हैं कि )—इस कारण बिना कर्म के शरीर की रचना होती है तथा बिना

कर्मनिमित्तः पुरुषाणां सुखदुःखयोग इति विरुध्यते । सेयं पापिष्ठानां मिथ्या-  
दृष्टिरकर्मनिमित्ता शरीरसृष्टिरकर्मनिमित्तः सुखदुःखयोग इति ॥ ७२ ॥

इति त्रयोदशभिः सूत्रैः शरीरस्यादृष्टनिष्पाद्यताप्रकरणम् ।

इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम् ।  
समाप्तश्चायं तृतीयोऽध्यायः ॥ २ ॥



पुण्य-पापरूप कर्मों के ही प्राणिमात्र को सुख वध दुःख प्राप्त होते हैं, ऐसा मानना अतिपापी  
नास्तिक पूर्वपक्षियों का मिथ्याज्ञान है इसमें कोई सन्देह नहीं है । ७२ ॥

इस प्रकार वात्स्यायन अहर्षि के किये हुए न्यायभाष्य में  
तृतीय अध्याय का द्वितीय आह्निक समाप्त हुआ ।



## अथ चतुर्थाध्यायस्याद्यमाहिकम्

मनसोऽनन्तरा प्रवृत्तिः परीक्षितव्या तत्र खलु यावद्धर्माधर्माग्रयशरीरादि परीक्षितं सर्वो सा प्रवृत्तेः परीक्षेत्याह—

प्रवृत्तिर्यथोक्ता ॥ १ ॥

तथा परीक्षितेति ॥ १ ॥

( १ ) प्रवृत्ति और दोषसामान्य के परीक्षा का प्रकरण

( चतुर्थाध्याय में आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, गर्भ, बुद्धि तथा मन नामक कारणरूप छ प्रमेय-पदार्थों को क्रमप्राप्त होने के कारण परीक्षा की जाती है। यही इस चतुर्थ अध्याय का विषय है। उसमें भी प्रथम आहिक में विरुद्ध धर्म वाले प्रवृत्ति आदि विषयों का विचार करना है, और द्वितीय आहिक में अवतरप्राप्त संपूर्ण आत्मादि प्रमेयपदार्थों को तत्त्वज्ञानरूप विषयी धर्म का निरूपण किया जायगा। जिससे इस प्रवृत्ति और दोषपदार्थों के सामान्य परीक्षारूप प्रथम प्रकरण में प्रथम सिद्धान्तसूत्र के अवतरण में आध्यकार अध्याय के क्रम का निरूपण करते हैं कि )—मनरूप प्रमेयपदार्थ की परीक्षा के पश्चात् क्रमप्राप्त प्रवृत्तिपदार्थ की परीक्षा करना है। अर्थात् प्रथमाध्याय के 'आत्मशरीर' आदि प्रमेयपदार्थों के उद्देश सूत्र में मन के पश्चात् प्रवृत्ति का ही उद्देश ( नामग्रहण ) होने के कारण मन के परीक्षा के पश्चात् प्रवृत्तिरूप प्रमेयपदार्थ के ही परीक्षा का अवसर है। ( इस प्रकार पूर्व में की गई मन का परीक्षा की सूचना कर इस सूत्र का अवतरण देते हैं कि )—उसमें जितने धर्म तथा अधर्म आदि के आधार शरीर इत्यादिकों की परीक्षा पूर्व में की है, वह संपूर्ण प्रवृत्तिरूप प्रमेयपदार्थ की ही परीक्षा है अर्थात् संपूर्ण प्राणीमात्र की प्रवृत्ति धर्म के अन्तर्गत होने के कारण उसकी परीक्षा में प्रवृत्ति की भी परीक्षा हो जाती है, यह समझ लेना चाहिये इस आशय से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—प्रवृत्तिः = प्रवृत्ति नामक प्रमेयपदार्थ, यथा = जिस प्रकार, उक्ता = कही गई है ॥ १॥

आचार्य—अर्थात् प्रवृत्ति का जिस प्रकार लक्षण किया था उस प्रकार परीक्षा भी उसकी हो गई क्योंकि प्रवृत्ति लक्षण से ही उसकी परीक्षा भी हो ही गई है। ( किन्तु वृत्तिकार को यह सूत्र का पूर्ति करना अभिमत नहीं है, इसी कारण उन्होंने कहा है कि )—इस सूत्र में 'तथैव' इस प्रकार अवशिष्ट भाग की पूर्ति करनी चाहिये। किन्तु यह वृत्तिकार का मत सगल नहीं है, क्योंकि इस प्रकार दोष पूरण करने से ऐसी सूत्र में आकाक्षा ( जिज्ञासा ) के शान्त होने के कारण भाष्य के 'तथादोषा' इस सूत्र के तथा शब्द में भी 'यथा' इस दूसरे शब्द को पूर्ति करने के कारण यह 'प्रवृत्तिदोषसामान्य प्रकरण' एक प्रकरण नहीं हो सकेगा, इस कारण भाग के सूत्र में शब्द के साथ अन्वय करना ही युक्त है। जिससे जिस प्रकार कहे हुए लक्षण वाली प्रवृत्ति होती है उसी प्रकार उद्देश प्रकरण में कहे हुए लक्षण वाले राग-द्वेषादि दोष भी यह दोनों सूत्रों का मिलित अर्थ होता है यह सूत्रकार का आशय है ॥ १ ॥

( इसी आशय से आध्यकार सूत्र की व्याख्या करते हुए उसमें अवशिष्ट आकांक्षित भाग की पूर्ति करते हैं कि )—तथा ( उस प्रकार ) उस प्रवृत्ति की परीक्षा भी कही गई ॥ १ ॥



प्रवृत्त्यनन्तरास्तहि दोषाः परीक्ष्यन्तामित्यन आह—

तथा दोषाः ॥ २ ॥

परीक्षिता इति । बुद्धिममानाश्रयत्वादात्मगुणाः, प्रवृत्तिहेतुत्वान् पुनर्भव-  
प्रतिनन्दनान्यामर्थोच्च संसारहेतवः, संसारस्थानादित्वादिनादिना प्रवन्धेन  
प्रवर्तन्ते, मिथ्याज्ञाननिवृत्तिस्तत्त्वज्ञानान् तन्निवृत्तौ रागद्वेषप्रबन्धोच्छेदेऽपवर्ग  
इति । प्रादुर्भावतिरोधानधर्मका इत्येवमाशुक्तं दापाणामिति ॥ २ ॥

प्रवृत्तनालक्षणा दोषा इत्युक्तं तथा चैमे मानेर्ध्यामूयाविचिकित्तामस्त-  
रादयः ने कस्माप्नोपसङ्ग्यायन्ते इत्यत आह—

( माने के सिद्धान्त सूत्र के अवतरण में पूर्वपक्षों का आक्षेप दिसाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—‘यदि प्रवृत्तिरूप प्रमेयपदार्थों की परीक्षा उसके पूर्वोक्त लक्षण के करने से ही हो गई तो उसके पश्चात् कहे हुए दोषरूप प्रमेयपदार्थों की ही परीक्षा सूत्रकार को करना चाहिये’ इस आक्षेप के समाधान के लिये सूत्रकार कहते हैं कि—

पदपदार्थ—तथा = उस प्रकार, दोषा = रागद्वेषादि दोष भा ( परीक्षा किये गये ) ॥ २ ।

भावार्थ—प्रवृत्ति के समान होने से प्रवृत्ति की परीक्षा करने से ही रागद्वेषादि दोषों के सत्ता की परीक्षा कही गई ही है । २ ॥

( सूत्र के दोषमग्न की पूर्ति करते हुए भाष्यकार सिद्धान्त सूत्र की व्याख्या करते हैं कि ) प्रवृत्ति के समान होने के कारण रागद्वेषादि दोषों की भी परीक्षा हो गई । ( उपरोक्त विषय का समर्थन करते के लिये रागादि दोषों में कार्यरूप प्रवृत्ति की समानता दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—बुद्धि के आधार में ही रहने वाले होने से आत्मा के संपूर्ण गुण पूर्वोक्त कायिक, मानसिक, वाचिक इसी तीनों प्रकार की प्रवृत्ति के कारण होने से, तथा पुनः जन्म लेने के सामर्थ्य के होने से मा संसार के कारण होते हैं, जिस संसार के अनादि होने के कारण संपूर्ण आत्मा के गुण अनादि प्रबन्ध ( प्रवाह ) से प्रवृत्त हुआ करते हैं । जिसमें से तत्त्वज्ञानरूप आत्मा के गुण से मिथ्याज्ञान की निवृत्ति होती है, और उसके निवृत्त होने से राग, द्वेष, मोह इन तीनों दोषों के सन्तान का आश होने पर अपवर्ग ( मोक्ष ) होता है । इस प्रकार सन्तान-रूप से प्रवृत्त होने के कारण रागादि दोष उत्पत्ति तथा नाशधर्म वाले हैं, इत्यादि ( १।१.२, १।२.३८, ३।२।२५ ) सूत्र में प्रसंग से जो कहा गया है वहां उनका परीक्षा भा की गई है । यह ज्ञातना चाहिये । अर्थात् प्रिय तथा अभिय विषयों के चिन्तन से उत्पन्न हुए रागादि दोष, विषयों की चिन्ता करने वालों बुद्धि के आधार की छोड़कर नहीं रह सकते, क्योंकि चैत्र को विषय का चिन्तन हो और चैत्र को रागादि दोष हों ऐसा नहीं होता, इस कारण बुद्धि के समान आश्रय होने से, और बुद्धि के आत्मा में ही रहने से दोष भी आत्मा के ही गुण होते हैं ऐसा मानना आवश्यक है । और आत्मा के गुण होने से उसके कार्य प्रवृत्ति के समान होने के कारण प्रवृत्ति की परीक्षा से ही दोषों की भी परीक्षा भी हो गई यह सूत्रकार का आशय है । इसी विषय का भाष्यकार ने उपरोक्त प्रकार से व्याख्या में स्पष्टीकरण किया है, अतः प्रवृत्ति तथा दोषों की पृथक् परीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है ॥ २ ॥

( २ ) दोषों के उद्धारण का प्रकरण

इस पृथक् प्रकरण के विषय में कुछ नवीन विद्वानों का विवाद है कि प्रथम सूत्र का एक ही

### तत्रैराशयं रागद्वेषमोहार्थान्तरभावात् ॥ ३ ॥

तेषां दोषाणां त्रयो राशयस्तयः पञ्चाः । रागपक्षः कामो मत्सरः स्पृहा  
तृष्णा लोभ इति । द्वेषपक्षः क्रोध ईर्ष्याऽसूया द्वेहोऽमर्ष इति । मोहपक्षो  
मिथ्याज्ञानं विचिकित्सा मानः प्रमाद इति त्रैराश्यान्नेपसङ्ख्यायन्ते इति ।

प्रकृति की परीक्षा का प्रकरण है—और द्वितीय सूत्र से नवम सूत्र तक दोषों की परीक्षा का एक ही प्रकरण है ऐसा प्रकरणों का विभाग संग्रह है ऐसा उन विद्वानों का मत है ; जिसका समाधान यह हो सकता है कि ऐसा मानने से प्रथम प्रकरण एक ही सूत्ररूप होगा, किन्तु यह असंगत है क्योंकि अनेक सूत्र समुदाय ही को प्रकरण कहते हैं ; अतः प्राचीन ही प्रकरणों का विभाग युक्त है, जिससे प्रथम दो सूत्रों का एक प्रकरण होता है जिसमें प्रवृत्ति तथा दोष दोनों की सामान्यरूप से परीक्षा की गई है, और दूसरा तृतीय सूत्र से प्रारम्भ कर नवम सूत्र तक दोषों के विशेषों की परीक्षा की गई है ऐसी यहाँ वर्धमान उपाध्याय ने समालोचना की है । ( इस प्रकार दोषों को अनेक प्रकार से परीक्षा करने के पश्चात् जिस विषय में दोषों की परीक्षा नहीं हुई है उस विषय की परीक्षा करने के लिये प्रश्न द्वारा प्रारम्भ करते हुए भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हैं कि )—प्रश्न है कि पूर्व में 'प्रवृत्ति करने के स्वभाव वाले दोष होते हैं' ऐसा दोषों का लक्षण कहा गया है । उसी प्रकार राग, द्वेष और मोह के समान, मान ( अहंकार ) ईर्ष्यादि ( डाह ), असूया ( स्वर्षा ), विचिकित्सा ( संशय ), मत्सर ( मात्सर्य ) इत्यादिक भी दोष हैं, जो प्रवृत्ति कराते हैं उनको सूत्रकार ने दोषों में गणना क्यों नहीं की ? जिसके समाधान में सूत्रकार कहते हैं -

पक्षपदार्थ—तत्रैराशयं = उन दोषों के तीन राशि ( समुदाय ) है, रागद्वेष मोहार्थान्तरभावात् = राग, द्वेष तथा मोह इस भेद से ॥ ३ ॥

भाष्यार्थ—प्रश्न करने में कहे हुए मान, ईर्ष्या, इत्यादि दोष, इन तीन राग, द्वेष तथा मोह के ही अन्तर्गत है, इस कारण उस सब का इन तीनों में ही यथायोग्य विभाग ( बँटे ) है, इसलिये मान आदिकों को पृथक् कहने की कोई आवश्यकता नहीं है ॥ ३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—उस पूर्वप्रश्न में कहे हुए दोषपदार्थों के तीन राशि ( समुदाय ) हैं अर्थात् तीन पक्ष हैं । जिनमें से—( १ ) को सामन्वी अमिलाधारूप काम, ( २ ) नष्ट होने वाले पदार्थ के त्याग न करने की इच्छारूप मत्सर, ( ३ ) जिस पदार्थ में अपनी सत्ता नहीं हो ऐसे दूसरे को पदार्थ के लेने की इच्छारूप स्पृहा, ( ४ ) जन्मान्तर के कारणरूप आशा नामक तृष्णा, ( ५ ) अन्याय से दूसरे के धन के अपहरण की इच्छारूप लोभ ये पाँच रागपक्ष के दोष हैं । ( १ ) शरीर तथा हिन्दिद्रियों में विकार होने के कारणरूप क्रोध, ( २ ) सर्वसाधारण पदार्थ को लेने की इच्छा करने वाले को रोकनारूप ईर्ष्या, ( ३ ) दूसरे के गुणों को सहन न करनारूप असूया, ( ४ ) दूसरे का अपकार करने की इच्छारूप द्वेह, ( ५ ) अपकार करने का सामर्थ्य न होनारूप अमर्ष ये पाँच द्वेष नामक दोष के पक्ष में अन्तर्गत हैं । ( १ ) मिथ्या ( झूठ ) ज्ञान, ( २ ) विचिकित्सा ( संशय ), ( ३ ) न रहने वाले तथा रहने वाले गुणों को आरोपकर ( अपने में मानकर ) ( ४ ) अपना संसार में उत्कर्ष प्रसिद्ध करना रूप मान ( ५ ) कर्तव्यकर्म को न करनारूप प्रमाण ये पाँच तृतीय मोह दोषपक्ष के हैं । इस कारण उनको पृथक् नहीं कहा गया है । "सिद्धान्तों का दोषों का तीन है यह कहना भी असंगत है, क्योंकि राग, द्वेष तथा मोह में प्रवृत्ति को उत्पन्न करना यह एक ही दोषों का सामान्य लक्षण होने के कारण दोष एक ही प्रकार का होने के कारण उपरोक्त त्रैराशय नहीं हो सकता "

लक्षणस्य तर्ह्यभेदाच्चित्तमनुपपन्नम् ? रागद्वेषमोहार्थान्तरभावात् नानुपपन्नम्, आसक्तिलक्षणो रागः, असर्पलक्षणो द्वेषः, मिथ्याप्रतिपक्षिलक्षणो मोह इति । एतत्प्रत्यात्मवेदनीयं सर्वशरीरिणाम्, विजानात्ययं शरीरी रागमुत्पन्नमस्ति मेऽध्यात्मं रागधर्म इति । विरागं च विजानाति नास्ति मेऽध्यात्मं रागधर्म इति एवमितरयोरपीति, मानेर्ध्यासूयाप्रभृतयस्तु त्रैराश्यमनुपपत्तिरिति नोपसङ्गचायन्ते ॥ ३ ॥

**नैकप्रत्यनीकभावात् ॥ ४ ॥**

नार्थान्तरं रागादयः, कस्मान् ? एकप्रत्यनीकभावात् । तत्त्वज्ञानं सम्यग्ज्ञा-  
तिरार्यप्रज्ञा सम्बोध इत्येकमिदं प्रत्यनीकं त्रयाणामिति ॥ ४ ॥

( ऐसी पूर्वपक्षी की शंका दिलाकर भाष्यकार समाधान करते हैं कि ) दोषों का तीन राशियों में होना सिद्धान्तिमत से असंगत नहीं है—क्योंकि राग, द्वेष तथा मोह इनका परस्पर में भेद है अर्थात् प्रवर्तनारूप एक ही सामान्य लक्षण तीनों में होने पर भी राग, द्वेष तथा मोह में परस्पर विलक्षणता भेद है ऐसा प्राणिमात्र की अनुभव होता है । ( इसी विलक्षणता को दिखाते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—अपने अपने प्रिय हितकर पदार्थों में चित्त की आसक्ति होना यह राग कहाना है ( जो द्वेष तथा मोह में नहीं होते ) इसी प्रकार अप्रिय अहितकर पदार्थों को प्राप्ति को न सहन करनारूप द्वेष होता है ( जो राग और मोह में नहीं होता ) तथा नाना प्रकार के मोह में मिथ्याज्ञान सर्वत्र सम्बद्ध होता है ( जो राग और द्वेष में नहीं होता ) ऐसा संसार के सम्पूर्ण शरीरधारी प्राणियों को प्रत्येक आत्मा में अनुभव से सिद्ध है । क्योंकि यह शरीरधारी प्राणी चित्त में उपलब्ध हुये राग ( चित्त की आसक्ति ) को जानता है, कि मेरी आत्मा में इस मेरे हितकर विषय में मुझे अनुरागरूप है । और उसके उलटे मेरी आत्मा में इस विषय की आसक्ति नहीं है ऐसा विराग ( आसक्ति के अभाव ) को भी जानता है । इसी द्वेष तथा मोह सम्बन्ध में भी उसे ज्ञान होता है । इस कारण संसार के सम्पूर्ण दोष तीन ही पक्ष में बँटे होने के कारण मान, ईर्ष्या, असूया इत्यादि दोषों की सूत्रकार ने पृथक् गणना नहीं की है । अर्थात् रागादि तीन दोषों के पक्ष में ही मानादि सम्पूर्ण दोषों का अन्तर्भाव होने से उनके पृथक् वर्णन की सूत्रकार ने आवश्यकता नहीं समझी है ॥ ३ ॥

इस सिद्धान्त पर पुनः पूर्वपक्षिमत से सूत्रकार आक्षेप करते हैं कि—

पदपदार्थ—न = नहीं युक्त है, एकप्रत्यनीकभावात् = तीनों का एक ही नाशक ( विरोधी ) होने से ॥ ४ ॥

आवार्थ—यह जो सिद्धान्ती ने कहा कि दोष तीन पक्षों के होते हैं, यह नहीं हो सकना, क्योंकि राग, द्वेष तथा मोह इन तीनों का एक ही तत्त्वज्ञान से नाश होता है ॥ ४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षी के मत से सूत्र की व्याख्या करते हैं कि ) राग, द्वेष तथा मोह भिन्न नहीं हैं ? ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—तीनों का एक ही विरोधी नाशक होने से, क्योंकि एक ही यथार्थ ज्ञान राग, द्वेष तथा मोह को नष्ट कर देता है । जिस यथार्थ ज्ञान को तत्त्वज्ञान, सम्यक् बुद्धि, आर्यप्रज्ञा ( वास्तविक पदार्थों के समीप पहुँचने वाली बुद्धि, अथवा सम्यक् बोध कहते हैं, यह एक ही अनेक पदार्थों से कहा गया यथार्थज्ञान राग, द्वेष तथा मोह इन तीनों

## व्यभिचारादहेतुः ॥ ५ ॥

एकप्रत्यनीकाः पृथिव्यां श्यामादयोऽभिसंयोगेनैकेन, एकयोनयश्च पाकजा इति ॥ ५ ॥

सति चार्थान्तरभावे—

तेषां मोहः पापीयानामृढस्येतरोत्पत्तेः ॥ ६ ॥

मोहः पापः, पापतरो वा द्वावभिप्रेत्योक्तम्, कस्मात् ? नामृढस्येतरोत्पत्तेः ।

दोषों का विरोधी है, ( अतः एक ही से नष्ट होने के कारण दोष एक ही है ऐसा मानना उचित है न कि तीन मानना ) ॥ ५ ॥

उक्त आक्षेप का समाधान सूत्रकार सिद्धान्तों के मत से देते हैं—

पदपदार्थ—व्यभिचारद्व = व्यभिचारदोष होने के कारण, अहेतुः = एक विरोधी से नष्ट होना यह पूर्वपक्षों का हेतु नहीं हो सकता ॥ ५ ॥

आचार्य पूर्वपक्षों ने जो एक तत्त्वज्ञान से तीनों दोषों का नष्ट होना यह दोषों के एक होने में हेतु दिया था वह व्यभिचारदोषग्रस्त होने के कारण दुष्ट हेतु है । ५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तमत से सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—एक ही अग्नि के संक्षेप से पृथिवी परमाणु के श्यामादिरूप रस आदि नष्ट होते हैं, तथा एक ही अग्नि संघोषरूप पाक से उत्पन्न होते हैं, किन्तु वे रूप, रस, गन्ध तथा स्पर्श गुण एक नहीं हैं । अर्थात् पृथिवी के त्रयामरूप, रस आदि गुण एक ही अभिसंयोग से नष्ट होते हैं किन्तु ये भिन्न-भिन्न हैं एक नहीं हैं । ( शब्द के समान एक ही पाकरूप कारण से उत्पन्न होने के कारण भी रागादि दोष एक नहीं हो सकते, क्योंकि पाकरूप रूपादि गुणों को एक कारण से उत्पत्ति होने पर भी वे भिन्न-भिन्न होते हैं, अतः व्यभिचारदोष के कारण एक के नाशक या उत्पादक होने से दोष एक ही हैं, यह पूर्वपक्षों का कथन सर्वथा असंगत है ॥ ५ ॥

अग्रिम सिद्धान्तसूत्र का जिसमें मोह को दोषों में सूत्रकार ने प्रधानता दिखार्ह है, भाष्यकार अवतरण देते हैं कि इस प्रकार राग, द्वेष तथा मोह इन तीनों दोषों के भिन्न-भिन्न होने पर—

पदपदार्थ—तेषां = उन तीन दोषों में से, मोहः = मोह नामक दोष, पापीयान् = अनर्थ का कारण होने के कारण अत्यन्त पापयुक्त है, न = नहीं होती, अमूढस्य = मोहरहित प्राणी को, इतरोत्पत्तेः = दूसरे राग और द्वेष की उत्पत्ति ॥ ६ ॥

आचार्य—दोषों के नाश की विधि को कहने की इच्छा से सूत्रकार ने कारण का नाश होने से कार्य का नाश होना है यह समझकर मोह ( मिथ्याज्ञान ) ही सम्पूर्ण दोषों का मूल है यह दिखाते हुए रागादि दोषों में अधिकता-न्यूनतारूप तरतमभाव दिखाते हुए इस सूत्र में यह कहते हैं कि राग, द्वेष तथा मोह इन तीनों में से अन्तिम मोह दोष ही सम्पूर्ण सांसारिक अनर्थों की प्राप्ति होने में कारण होने से अत्यन्त पापी है, क्योंकि मोहरहित जानी पुरुष को राग तथा द्वेष दोष नहीं होते ॥ ६ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—पापरूप है अत्यन्त पाप वाला ( पापतर ) है ऐसा सूत्रकार ने राग, द्वेष इन दोनों के अपेक्षा से मोह पापीयान् है ऐसा कहा है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—मोहरहित प्राणियों को दूसरों की उत्पत्ति नहीं होती । अर्थात् मोह मिथ्याज्ञानरहित प्राणी को विषयासक्ति तथा द्वेष के दोनों दोष उत्पन्न नहीं



अमूहस्य रागद्वेषा नोत्पद्यन्ते मूढस्य तु यथासङ्कल्पमुत्पत्तिः, विषयेषु रञ्जनीयाः सङ्कल्पा रागहेतवः, कोपनीयाः सङ्कल्पा द्वेषहेतवः, उभये च सङ्कल्पा न मिथ्याप्रतिपत्तिलक्षणत्वान्मोहादन्ये, ताविमौ मोहयोनी रागद्वेषाविति । तत्त्वज्ञानाच्च मोहनिवृत्तौ रागद्वेषानुत्पत्तिरित्येकप्रत्यनीकभावोपपत्तिः । एवं च कृत्वा तत्त्वज्ञानाद् “दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्त-  
राभावादपवर्गः” इति व्याख्यातमिति ॥ ६ ॥

प्राप्तस्तर्हि—

**निमित्तनैमित्तिकभावादर्थान्तरभावो दोषेभ्यः ॥ ७ ॥**

अन्यद्वि निमित्तमन्यथ नैमित्तिकमिति दोषनिमित्तत्वाददोषो मोह इति ७

होते । अर्थात् मोह ( मिथ्याज्ञान ) से रहित प्राणी का हित विषयों में आसक्तिरूप राग और अहित विषयों में द्वेष ये दोनों उत्पन्न नहीं होते और मिथ्याज्ञान वाले मूढ प्राणी को उसके इच्छा ( संकल्प ) के अनुसार हितविषयों में राग तथा अहित विषयों में द्वेष ये दोनों दोष सर्वदा हुआ करते हैं । ( आगे संकल्प शब्द के अर्थ को स्पष्ट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—हितकर विषयों में अनुराग उत्पन्न करने वाले संकल्प ( इच्छाएँ ) होते हैं जो राग द्वेष के कारण हैं तथा अहितकर विषयों में क्रोध कराने वाले संकल्प द्वेषदोष के कारण होते हैं । इस प्रकार राग तथा द्वेष दोनों के कारण ये संकल्प मिथ्याज्ञानरूप लक्षण होने के कारण मोह से भिन्न नहीं हैं अर्थात् उपरोक्त दोनों प्रकार के संकल्प मिथ्याज्ञानरूप होने के कारण मोहस्वरूप ही हैं, इसी कारण ये दोनों राग तथा द्वेषरूप दोनों दोष मोह ( याज्ञि ) मोह से उत्पन्न होते हैं अतः मिथ्याज्ञान के विरुद्ध तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होने पर राग तथा द्वेष भी नष्ट हो जाते हैं, इस कारण इन दोनों का एक तत्त्वज्ञान ( प्रत्यनीक ) विरोधी है यह सिद्ध होता है, किन्तु इससे वे दोनों दोष एक नहीं हो सकते, क्योंकि व्यभिचारदोष पूर्व में कहा आये हैं । ( उपरोक्त विषय को दृढ़ करने के लिये न्यायसूत्र के प्रारंभ में कहे हुए विषय को स्मरण कराते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—ऐसा, करने से ( होने से ) तत्त्वज्ञान से ‘दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष तथा मिथ्याज्ञानों में से उत्तर-उत्तर मिथ्याज्ञानादिकों का नाश होने पर उनके पूर्व पूर्व का नाश होने से अपवर्ग ( मोक्ष ) होता है’ ऐसा जो सिद्धान्त कर आये है उसकी व्याख्या हो जाती है अर्थात् यह सिद्धान्त दृढ़ हो जाता है ॥ ६ ॥

पुनः पूर्वपक्षिमत से आक्षेप दिखाने वाले सूत्र की अवतरणिका देते हुए भाष्यकार कहते हैं, जिसका सूत्र के अन्त तक सम्बन्ध है कि—ऐसा सिद्धान्ती का कथन मानने से तो प्राप्त होता है—

पदपदार्थ—निमित्तनैमित्तिकभावाद = कारणकार्यभाव होने के कारण, अर्थान्तरभाव, अभेद, दोषेभ्यः = राग द्वेष दोषों से ॥ ७ ॥

आवार्थ—कारण तथा कार्य का भेद होना सर्वसंमत होने के कारण मोह के राग तथा द्वेष दोषों का कारण होने से उनसे मोह का भिन्न मानना उचित है, न कि उसे दोष मानना उचित है ॥ ७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—‘कारण कार्य से भिन्न होता है और कार्य कारण से भिन्न होता है, अतः राग तथा द्वेषरूप दोनों दोषों का कारण होने के कारण मोह दोष नहीं है ऐसा मानना उचित है’ ॥ ७ ॥

## न दोषलक्षणावरोधान्मोहस्य ॥ ८ ॥

प्रवर्तनालक्षणा दोषा इत्यनेन दोषलक्षणेनावरुध्यते दोषेषु मोह इति ॥ ८ ॥

निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेश्च तुल्यजातीयानामप्रतिषेधः ॥ ९ ॥

ब्रह्मणां गुणानां वाऽनेकविधविकल्पो निमित्तनैमित्तिकभावे तुल्य-  
जातीयानां दृष्ट इति ॥ ८ ॥

इति नवभिः सूत्रैः प्रवृत्तिदोषयोः परीक्षाप्रकरणम् ।

दोषानन्तरं प्रेत्यभावस्तस्यासिद्धिः । आत्मनो नित्यत्वात् । न खलु नित्यं  
किञ्चिज्जायते म्रियते वा इति, जन्ममरणयोर्नित्यत्वादात्मनो ऽनुपपत्तिः, वभयं  
च प्रेत्यभाव इति, तत्रायं सिद्धानुवादः—

रूपादिकों के समान मोह दोषों का निमित्त होने के कारण दोष नहीं है, इस पूर्वपक्षी  
के हेतु में अपयोजकत्व (व्यभिचार) दिखाते हुए आक्षेप का परिहार सूचकार करते हैं

पदपदार्थ—न = नहीं, लक्षणवरोधात् = लक्षण में संग्रह होने से, मोहस्य = मोह के ॥ ८ ॥

भावार्थ—राग तथा द्वेष दोषों का कारण होने पर भी मोह में 'प्रवृत्ति की उत्पत्ति करना  
रूप' दोषों का सामान्य लक्षण होने के कारण वह दोष ही है यह सिद्ध होता है ॥ ८ ॥

(इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि)—पूर्व में कहे हुए  
'प्रवर्तनारूप दोष होते हैं', इस दोषों के सामान्य लक्षण से दोषों में मोह का भी संग्रह  
हो जाता है ॥ ८ ॥

पूर्वपक्षी ने दिया हुआ दोषों का कारण होने से मोह दोष नहीं है यह हेतु व्यभिचारदोषग्रस्त  
है यह दिखाते हुए सूचकार कहते हैं—

पदपदार्थ—निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेः च = और कारणकार्यभाव होने से भी, तुल्यजातीयानां =  
समान जाति वालों का, अप्रतिषेधः = निषेध नहीं हो सकता ॥ ९ ॥

भावार्थ—जैसे एक ज्ञान दूसरे ज्ञान का कारण होता है और वे दोनों एक ही जाति के होते  
हैं, वही प्रकार तुरी आदि परद्रव्य के कारण एक ही पृथिवी जाति के हैं, ऐसा देखने में  
आता है, अतः एक जाति वालों में कारणकार्यभाव नहीं होता यह पूर्वपक्षी का आक्षेप असंगत है ॥ ९ ॥

(इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि)—एक ही जाति के द्रव्य अथवा गुण पदार्थों  
का कारणकार्यभाव होने में अनेक प्रकार का विकल्प देखने में आता है (अतः एक जाति के  
पदार्थों में कारणकार्यभाव नहीं हो सकता, क्योंकि उपरोक्त प्रकार से ज्ञानादि गुण तुरी पद  
आदि द्रव्यों में एक जाति के होने पर भी कारणकार्यभाव देखा जाता है, अतः मोह के दोष  
जाति के न होने में जो पूर्वपक्षी ने कारणकार्यभाव हेतु दिया था वह व्यभिचारी दृष्ट हेतु है,  
जिससे पूर्वपक्षी के एक न होनेरूप सारथ की सिद्धि नहीं हो सकती, अतः राग, द्वेष तथा मोह  
ये तीनों दोष सामान्य लक्षण में आने से दोष ही हैं । जिनमें मोह सब में प्रधान है वह दृष्ट  
प्रकरण में सिद्ध होने के कारण दोषों का त्रिराशीय तीन पक्षों में होना सिद्ध हो जाता है ॥ ९ ॥

## (३) प्रेत्यभाव की परीक्षा का प्रकरण

(कम से प्राप्त प्रेत्यभाव नामक प्रमेयपदार्थ की परीक्षा को प्रारंभ करते हुए भाष्यकार  
सिद्धान्तसूत्र के अवतरण में कम दिखाते हैं कि)—दोष नामक प्रमेयपदार्थ के पश्चात् प्रेत्यभाव  
नामक प्रमेयपदार्थ आता है । अर्थात् दोषों के पश्चात् प्रेत्यभाव की परीक्षा की जाती है । यहाँ पर

### आत्मनित्यत्वे प्रेत्यभावसिद्धिः ॥ १० ॥

नित्योऽयमात्मा प्रैति पूर्वशरीरं जहाति त्रियते इति प्रेत्य च पूर्वशरीरं हित्वा भवति जायते शरीरान्तरमुपावृत्त इति तच्चैतदुभयं 'पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः' ( इत्यत्रोक्तं पूर्वशरीरं हित्वा शरीरान्तरमुपादानं प्रेत्यभावः ) इति तच्चै-

'प्रेत्यभावः' इति पदं न 'ह्ययम्' प्रत्यय से 'मुख को खोलकर माना है' इत्येव समान होने से होकर मरना ऐसी प्रतीति होने के कारण उत्पन्न होने वाला और मरने वाला एक ही होता है, यह सूचित होता है। किन्तु इस विषय में तात्पर्यटीका में ऐसा संशय दिखाया है कि यह प्रेत्यभाव शरीर को होता है अथवा आत्मा को जिस पर कुछ विद्वान् लोग ऐसा आक्षेप करते हैं कि 'पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः' ( ११.१२० ) इस सूत्र में यह प्रेत्यभाव नित्य आत्मा ही को होता है यह सिद्ध हो चुका है अतः संशय होने का अवसर नहीं है जिसका तात्पर्यविधि मिथ्येसा परिहार करने है कि उत्पत्तिनाशरूप प्रेत्यभाव नित्य आत्मा में नहीं हो सकता, अतः उपरोक्त संशय हो सकता है, इस कारण इस संशय के परीक्षा का अवसर ही प्रेत्यभाव के परीक्षा का अवसर है। ( मिहान्ति ने उत्पत्तिनाशरूप प्रेत्यभाव माना है ऐसा समझ कर उपरोक्त प्रकार से कुछ विद्वानों के संशय को दिवाने के पश्चात् आत्मा के पक्ष में दांव को दिवाने हुए आगे भाष्यकार बौद्धमत से आक्षेप दिखाने हैं कि )—उस प्रेत्यभाव की व्यवधान में किसी प्रकार से सिद्ध नहीं हो सकती—क्योंकि एकता आत्मा नित्य है अतः कोई भी नित्यपदार्थ न उत्पन्न होता है, न मरता है, इस कारण जन्म तथा मरणरूप प्रेत्यभाव के निरर्थ होने के कारण वह आत्मा में नहीं हो सकता, क्योंकि उत्पन्न होना और मरना ही तो प्रेत्यभाव कहा जाता है अर्थात् उत्पत्ति तथा नाश ही तो प्रेत्यभाव कहा जाता है वह नैवाधिकों के मत में नित्य होने के कारण उत्पत्ति तथा नाशरहित आत्मा को नहीं हो सकता, और क्षणिकविज्ञानरूप आत्मा मानने वाले बौद्धों के मत में नित्य आत्मा के न होने से क्षणिकविज्ञानरूप आत्मा के उत्पत्ति तथा नाश स्वभाव होने के कारण बौद्धमत में प्रेत्यभाव ही संभव है ( उक्त अक्षेप का परिहार करने के लिये मिहान्त का प्रारम्भ करने हुए भाष्यकार आगे अवतरण में कहते हैं कि )—इस विषय में यह जो पूर्व में सिद्ध हो चुका है उस मिहान्त का अनुवाद ( वर्णन ) किया जाता है —

पदपदार्थ—आत्मनित्यत्वे = आत्मा को नित्य मानने के पक्ष में, प्रेत्यभावसिद्धिः = बार बार जन्ममरणरूप प्रेत्यभाव सिद्ध होता है ॥ १० ॥

भावार्थ—नित्य ही आत्मा पूर्वशरीर को छोड़ता है ( मरता है ) तथा पूर्वशरीर को त्याग कर पुनः दूसरा शरीर लेता है ( उत्पन्न होता है ) यही पूर्वजन्म में प्रेत्यभाव कहा गया है, यह व्यवस्था आत्मा के नित्य मानने के पक्ष में हो सकती है, न कि क्षणिक विनाश स्वभाव आत्मा मानने वाले बौद्ध के पक्ष में। उसके पक्ष में पूर्व में कहा हुआ कृतकर्म का नाश तथा न किये कर्मफल की प्राप्ति में होने दोष आने है, अतः ऐसा होने के कारण स्वर्गादि रूप अव्युदय तथा मोक्ष के लिये प्राणिमों की प्रवृत्ति न होगी, जिससे महर्षियों के उद्देश्यरूप ज्ञान जो व्यर्थ हो जावेगा, यह विनाशशील आत्मा मानने में दोष आ जायगा ॥ १० ॥

( इसी आशय से भाष्यकार मिहान्तपक्ष के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—शरीरादि भिन्न नित्य यह आत्मा प्रति—पूर्वशरीर को छोड़ता है—( मरण को प्राप्त होता है ) तथा प्रेत्य च पूर्वशरीर को छोड़कर होता है ( उत्पन्न होता है ) अर्थात् दूसरे शरीर को ग्रहण करता है, इस प्रकार यही धरना और मरने के पश्चात् पुनः जन्म लेना प्रथमावस्था के प्रथम चक्षुरूपकरण में

तन्नित्यत्वे सम्भवतीति । यस्य तु सत्त्वोत्पादः सत्त्वनिरोधः प्रेत्यभावः तस्य कृतदानमकृताभ्यागमश्च दोषः । उच्छेदहेतुवादे ऋष्युपदेशाश्चानर्थका इति ॥१०॥

व्यक्ताव्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात् ॥ ११ ॥

कथमुत्पत्तिरिति चेत् ? केन प्रकारेण किन्धर्मकान् कारणाव्यक्तं शरीराद्युत्पद्यत इति ?

‘पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः’ इस सूत्र में बणन किया गया है कि—पूर्वशरीर को छोड़कर दूसरे शरीर को लेना प्रेत्यभाव कहा जाता है । वह यह बारम्बार पूर्वशरीर ना त्याग तथा उत्तरशरीरों का प्रदणरूप परम्परा । हमें पक्ष से हो सकती है, जिस पक्ष में सम्पूर्ण उस परम्परा में व्यापक नित्य कोई ही वही हमारे नैयायिकों का आत्मा है । ( ऐसा न मानने के पक्ष में वाचक दिखाते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस नस्लिक ( बौद्धों के मत में जो आत्मा का मरने पर अव्यक्त उच्छेद ( नाश ) हो जाता है, और जन्म लेने पर पुनः आत्मा ( सत्त्व ) की उत्पत्ति होती है हम प्रकार का प्रेत्यभाव माना गया है—उनके मत में मरने पर पूर्व आत्मा के नष्ट हो जाने के कारण तथा उत्पन्न होने ( जन्म ) लेने के कारण दोनों का भेद होने से उत्तरशरीर में जो आत्मा को कुछ दुःखभोगरूप फल का योग होता है वह उसके कर्म का फल नहीं है, और उस आत्मा ने जो पूर्वशरीर में अपने कर्म किये हैं उनका उसको उत्तरशरीर में अंगरूप फल नहीं होगा इस प्रकार पूर्वकथित कृत की हानि एवं अकृतभ्यागम यह दोष आ जाता है । तथा जिनके मत में आत्मा उत्पाद विनाशस्वभाव है उसके मत में जिस शिष्य को आत्मा को गुरु ने उपदेश दिया उसका उत्तरक्षण में नाश होने के कारण वह शिष्य गुरु के उपदेशानुसार आचरण न कर संकेमा जितने महर्षियों के उपदेशरूप शास्त्र भी स्वर्थ हो जायेंगे । ( और सिद्धान्तों के मत में तो अपने-अपने शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि संबेदनाओं के सम्बन्ध की उत्पत्ति और विनाशरूप क्रम से जन्म और मरण नित्य आत्मा को हो सकेंगे—इस कारण प्रेत्यभाव भी बन जायगा यह नैयायिकों का सिद्धान्त है ) ॥ १० ॥

( उपरोक्त प्रेत्यभाव उत्पत्ति से कहा गया है, और आत्मा के नित्य होने के कारण वह आत्मा समान अथवा असमान जगत् के कारणों से तो उत्पन्न हो नहीं सकता, इस कारण इसका प्रेत्यभाव अप्रमिष्ट है, इस कारण प्रमाण से उत्पत्ति का प्रकार दिखाने के लिये भाष्यकार सूत्र के अवतरण में पूर्वप्रश्नोत्तर से प्रश्न को उठाते हैं कि )—यह उत्पत्ति कैसे होता है ? ऐसा पूर्वपक्षी कहे तो—

पदपदार्थ—व्यक्ताद्य = रूपादि गुणयुक्त सूक्ष्म पृथिव्यादि परमाणु से, व्यक्तानां = शरीरादिकों को आधार स्थूल पृथिव्यादिकों का ( उत्पत्ति होता है ), प्रत्यक्षप्रामाण्यात् = प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध होने के कारण ॥ ११ ॥

भाषार्थ—जो पृथिव्यादि पदार्थ प्रत्यक्ष से दिखाई पड़ते हैं, उन व्यक्त रूपादि गुणवाले पदार्थों की उत्पत्ति रूपादि गुणवाले पृथिव्यादि परमाणुरूप व्यक्त पदार्थों से होता है । ( यहाँ पर यद्यपि परमाणुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता, तथापि रूपवत्ता आदि सादृश्य के धारण परमाणु भी व्यक्त कहे गये हैं जो स्थूल पृथिव्यादिकों के कारण हैं यह जान लेना चाहिये ) । ११ ।

( सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या के पूर्व पूर्वपक्षी के प्रश्न का अनुवाद भाष्यकार करते हैं कि )—‘किम प्रकार से किल धर्मवाले कारण से व्यक्त ( रसद ) शरीरादि कार्य उत्पन्न होता है’ ? ( इस प्रश्न का सूत्रकार के मत से उत्तर दिखाने हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—रूपादि गुणों से युक्त भूतसूक्ष्म पृथिव्यादि परमाणुरूप नित्य व्यक्त पदार्थों से शरीर, इन्द्रिय तथा विषयों और



व्यक्ताद् भूतसमाख्यातात्पृथिव्यादितः परमसूक्ष्मान्नित्याद्यक्तं शरीरेन्द्रिय-  
विषयोपकरणाधारं प्रज्ञातं द्रव्यमुत्पद्यते । व्यक्तं च स्वत्वबिन्द्विग्रहाद्युत्तमाभा-  
न्यात्कारणमपि व्यक्तम् । किं सामान्यम् । रूपादिगुणयोगः । रूपादिगुणयुक्तेभ्यः  
पृथिव्यादिभ्यो नित्येभ्यो रूपादिगुणयुक्तं शरीराद्युत्पद्यते । प्रत्यक्षप्रामाण्यात् ।  
दृष्टो हि रूपादिगुणयुक्तेभ्यो मृत्प्रभृतिभ्यस्तथाभूतस्य द्रव्यस्योत्पादः, तेन  
चादृष्टस्यानुमानमिति । रूपादीनामन्वयदर्शनात् प्रकृतिविकारयोः, पृथिव्या-  
दीनां नित्यानामतीन्द्रियाणां कारणभावोऽनुमीयत इति ॥ ११ ॥

न घटाद् घटानिष्पत्तेः ॥ १२ ॥

इदमपि प्रत्यक्षं, न खलु व्यक्ताद् घटाद्यक्तो घट उत्पद्यमानो दृश्यते इति  
व्यक्ताद् व्यक्तस्यानुत्पत्तिदर्शनाच्च व्यक्तं कारणमिति ॥ १२ ॥

उपकरण ( योगसाधनों का आश्रयरूप ) ( प्रधान ) व्यक्त द्रव्य उत्पन्न होता है । यह कार्यरूप व्यक्त  
बाह्यइन्द्रियों से गृहीत होता है, अतः व्यक्त कहाता है, उसके समान धर्मवाला होने के कारण  
भूतसूक्ष्मरूप पृथिव्यादि परमाणुरूप कारण द्रव्य भी व्यक्त कहाता है । ( प्रश्न )—यह परमाणु  
तथा शरीर इन दोनों का सद्रव्य ( समान धर्म ) क्या है, जिसके कारण परमाणु तथा शरीर  
दोनों का यह 'व्यक्त' साधारण नश्य है ? ( उत्तर )—रूप, रस इत्यादि गुणों का सम्बन्ध ही दोनों  
का साद्रव्य है । क्योंकि रूपादिगुण के आधार भूतसूक्ष्म पृथिव्यादि परमाणुरूप नित्य कारणों से  
रूपादि गुणवाले शरीरादि अनित्य कार्य उत्पन्न होते हैं इस प्रकार व्यक्तद्रव्यों से ही व्यक्तद्रव्यों  
को उत्पत्ति होती है इसमें क्या प्रमाण है ? ( इस प्रश्न के उत्तर में भाष्यकार सूचित हेतु देते  
हैं कि )—प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध होने के कारण । क्योंकि रूपादि गुणों से युक्त मृत्तिका, तन्तु  
आदि द्रव्यों से रूपादि गुणयुक्त घट, पट आदि पार्थिवादि द्रव्यों को उत्पत्ति होता है । जिससे न  
देखने वाले नित्य अतीन्द्रिय परमाणु पदार्थों में भी अनुमान किया जाता है कि ( सद्रव्यगुणों के  
सम्बन्ध से ही वे शरीरादि कार्यों के कारण हैं ) अर्थात् कारण ( प्रकृति ) और ( विकार ) कार्य  
इन दोनों में रूपादि गुणों का सम्बन्ध देखने में आता है । शरीरादिरूप पार्थिव कार्य द्रव्यों के  
रूपादि गुण वाले ही नित्य तथा अतीन्द्रिय ( न दिखाई पड़ने वाले ) पृथिव्यादि परमाणु कारण हैं,  
ऐसा अनुमानप्रमाण से सिद्ध होता है ॥ १२ ॥

( सिद्धान्ती के आशय को न समझकर पूर्वपक्षिमत से सूत्रकार आश्रय दिखाते हैं )—

षट्पदार्थ—न—ऐसा नहीं हो सकता, घटात् = एक घट से, घटानिष्पत्तेः = दूसरे घट को  
उत्पत्ति न होने से ॥ १२ ॥

आचार्य—व्यक्त द्रव्यों से व्यक्त द्रव्यों की उत्पत्ति होती है, ऐसा सिद्धान्ती का मत असंगत है,  
क्योंकि एक व्यक्त घट से दूसरे व्यक्त घट की उत्पत्ति न होने के कारण अविवहार होन आता है,  
अतः शरीरादि व्यक्त कार्यद्रव्यों को भी पार्थिवादि परमाणुरूप व्यक्तद्रव्य कारण नहीं हो सकते ॥ १२ ॥

( पूर्वपक्षिमत से सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—यह भी प्रत्यक्ष से देखने में  
आता है कि एक व्यक्त घटद्रव्य से दूसरे व्यक्त घट की उत्पत्ति नहीं होती । इस कारण व्यक्त द्रव्य  
से व्यक्त द्रव्य की उत्पत्ति नहीं दिखाई पड़ता, इस कारण व्यक्त पार्थिवादि परमाणु व्यक्त शरीरादि  
कार्यों के कारण नहीं हो सकते, अतः सिद्धान्ती का पक्ष से व्यक्त की उत्पत्ति मानना सर्वथा  
असंगत है ॥ १२ ॥

**व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेरप्रतिषेधः ॥ १३ ॥**

न भ्रमः सर्वं सर्वस्य कारणमिति, किन्तु यदुत्पद्यते व्यक्तं द्रव्यं तत्तथा-  
भूतादेवोत्पद्यते इति । व्यक्तं च तन्मृदुद्रव्यं कपालसंज्ञकं यतो घट उत्पद्यते ।  
न चेतश्चिद्वानः कचिदभ्यनुज्ञां लब्धुमर्हसीति । सदेतत्तन्मृ ॥ १३ ॥

इति चतुभिः सूत्रैः प्रेत्यभावपरीक्षाप्रकरणम् ।

अतः परं प्रावादुकानां दृष्टयः प्रदर्शयन्ते—

**अभावाद्भावोत्पत्तिर्नानुपमृद्य प्रादुर्भावात् ॥ १४ ॥**

असतः सदुत्पद्यते इत्ययं पक्षः, कस्मान् ? उपमृद्य प्रादुर्भावात् । उपमृद्य

उक्त पूर्वपक्ष का सूत्रकार उत्तर देते हैं—

पक्षपदार्थ—व्यक्ताद = व्यक्तवृत्तिकारिकों से, घटनिष्पत्ते = व्यक्त घट की उत्पत्ति होने के कारण, अप्रतिषेधः = व्यक्त कारण होने का निषेध नहीं हो सकता ॥ १३ ॥

भाष्यार्थ—यद्यपि एक घट दूसरे घट से उत्पन्न नहीं होता, तथापि वह घटरूप व्यक्तद्रव्य में व्यक्त ही वृत्तिका के पिण्ड ( डेले ) से उत्पन्न होता है, इस कारण व्यक्त कारणता का पूर्वपक्षी का खण्डन करना असंगत है, अतः व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति होती ही है, यह सिद्ध होता है ॥ १३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तिमत से सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—हम यह नहीं कहते कि सम्पूर्ण ही कार्यों के सम्पूर्ण पदार्थ कारण होते हैं, किन्तु जो कार्य व्यक्त द्रव्य उत्पन्न होता है वह व्यक्त ही कारण द्रव्य से उत्पन्न होता है ऐसा कहते हैं । वह घट का कारण कपाल नाम का वृत्तिकारूप द्रव्य व्यक्त ( रूपादि गुणयुक्त ) है जिससे घटरूप व्यक्त द्रव्य की उत्पत्ति होती है । इस स्पष्ट प्रत्यक्ष दिखने वाले कार्यकारणभाव को न मानकर किसी स्थल में पूर्वपक्षी सिद्धान्त नहीं कर सकता, अर्थात् यदि प्रत्यक्ष सिद्ध इस कार्यकारणभाव को पूर्वपक्षी न माने तो बुद्धिमान् लोग उसकी उपेक्षा करेंगे । वह यह वास्तविक स्थिति है ॥ १३ ॥

( ४ ) शून्यकारणबाध के खण्डन का प्रकरण

( व्यक्त ही कारण से व्यक्त कार्य की उत्पत्ति होती है इस सिद्धान्त को दृढ़ करने के लिये पृथिवी आदि कार्यद्रव्यों की उत्पत्ति के सम्बन्ध में अन्य दार्शनिकों ने जो मत अन्य दर्शनशास्त्रों में कहे हैं, उनका खण्डन करने के लिये आगे आठ प्रकरण कहे जायेंगे जिनमें से प्रथम शून्य कारण मानने के खण्डन का प्रकरण प्रारम्भ किया जाता है । जिसके पूर्वपक्षसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति के वर्णन के पश्चात् आगे प्रावादुक ( दार्शनिकों ) की दृष्टि ( मत ) दिखाये जाते हैं —

पक्षपदार्थ—अभावात् = शून्य कारण से, आरोहपत्तिः = सत्कार्य पदार्थों की उत्पत्ति होती है, न = नहीं, अनुपमृद्य=बीज को नष्ट न कर, प्रादुर्भावात्=अंकुरादि कार्यों की उत्पत्ति न होने से ॥ १४ ॥

भाष्यार्थ—बीज के बिना नाश के उससे अकुररूप कार्य प्रकट नहीं होता इस कारण असत् ( अभाव ) रूप कारण से ही सत्तावाले जगत् के सम्पूर्ण कार्य उत्पन्न होते हैं, यदि बीज का नाश अंकुर की उत्पत्ति में कारण न हो तो बिना बीज के नष्ट हुये ही अंकुर कार्य उत्पन्न हो जायगा, अतः बीज का नाशरूप अभाव ही अंकुर कार्य की उत्पन्न करता है यह सिद्ध होता है ॥ १४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षी के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—असत् ( अभाव ) से सत् ( सत्तावाला ) कार्य सत्ता में उत्पन्न होता है, ऐसा यह शून्य कारण को मानने वाले का पक्ष है ।

बीजमङ्कुर उत्पद्यते नानुपमृद्य, न चेद्वीजोपमर्दोऽङ्कुरकारणम् अनुपमर्दोऽपि बीजस्याङ्कुरोत्पत्तिः स्यादिति ॥ १४ ॥

अत्राभिधीयते—

व्याघातादप्रयोगः ॥ १५ ॥

उपमृद्य प्रादुर्भाववित्युक्तः प्रयोगो व्याघातात् । यदुपमृद्नान्ति न तदुपमृद्य प्रादुर्भवितुमर्हति विद्यमानत्वात् । यच्च प्रादुर्भवति न तेनाप्रादुर्भूतेनाविद्यमानेनोपमर्द इति ॥ १५ ॥

नातीतानागतयोः कारकशब्दप्रयोगात् ॥ १६ ॥

( पठन )—क्यों ? ( उत्तर )—उपमृद्य ( कारण को नष्ट कर ), कार्य के प्रगट होने से । क्योंकि बीज को नष्ट कर अङ्कुर कार्य उत्पन्न होता है, नकि बिना बीज को नष्ट किये अङ्कुररूप कार्य उत्पन्न होता है । यदि बीज कारण का नाश अङ्कुर कार्य की उत्पत्ति में कारण न हो तो, बीज के बिना नष्ट हुए ही अङ्कुर कार्य की उत्पत्ति होने लगेगा । अर्थात् क्षेत्र में बीज पड़ने हा अङ्कुर उत्पन्न होने लगेगा, नकि उनकी सड़ने ( नष्ट होने ) को आवश्यकता होगी । अतः बीज के इष्टान्त से सम्पूर्ण कारणों का नाश ही जगत् के सम्पूर्ण कार्यों की उत्पत्ति में कारण है, यह पूर्वपक्षी का आशय है । १४॥

( इस प्रकार के शून्यकारणता मानने वाले बीज दार्शनिकों के मत का खण्डन करने वाले मिहान्सूत्र का साधकार अन्तरण देते हैं कि )—इस शून्य कारण मानने के विषय में यह सूत्रकार से उत्तर कहा जाता है—

पदपदार्थ—व्याघातात् = विरोध आने से, अप्रयोग = पूर्वपक्षी के सत्य का प्रयोग नहीं हो सकता ॥ १५ ॥

अवार्थ—अभावकारणतावादी का यह कहना कि बीज को नष्ट कर अङ्कुर का प्रादुर्भाव होता है असंगत है, क्योंकि जो अङ्कुर नष्ट करना है वह बीज को नष्ट कर प्रगट होता है यह नहीं हो सकता क्योंकि बिना विद्यमान हुए वह बीज को नष्ट कैसे कर सकता है, कारण यह कि जो प्रगट होता है उस अङ्कुर की अप्रगटता तथा अविद्यमानता में बीज का नाश करना नहीं बन सकता ॥१५॥

( इसी आशय से साधकार मिहान्सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वपक्षी का बीजादि कारणों को नष्ट कर अङ्कुरादि कार्यों का प्रगट होना, ऐसा प्रयोग ( कहना ) असंगत है, क्योंकि व्याघात ( विरोध ) दोष आता है । कारण यह कि जो कारण को नष्ट करता है, वह नष्ट करने के पश्चात् प्रगट नहीं हो सकता—विद्यमान होने के कारण और जो प्रगट होता है, उस प्रगट न भये अविद्यमान कार्य से कारण का नाश नहीं हो सकता अर्थात् जो नष्ट करने वाला है वह वर्तमान है यह मानना ही पड़ेगा, क्योंकि स्वरूप में न रहने वाला नाश का कारण नहीं हो सकता, और जो प्रगट होता है वह नहीं है—जो सत्य है वह सत्ता होने के कारण उत्पत्ति की आवश्यकता नहीं रखता—'वह यह नष्ट करता है' और 'प्रगट होता है' यह दोनों परस्पर में विरुद्ध हैं । तात्पर्य यह है कि जो प्रगट प्रगट होता है वह प्रगट होने के पूर्व में अविद्यमान हो है और अविद्यमान हा है यह नाश कैसे करेगा, अतः अभावकारणतावादी असंगत है । १५ ।

मिहान्ती के आशय को न समझकर पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार आक्षेप दिखाने हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, अतीतानागतयोः = भूत तथा भविष्य पदार्थों में, कारकशब्दप्रयोगात् = कारक शब्दों का प्रयोग होने से ॥ १६ ॥

अनीते चानागते चाविद्यमाने कारकशब्दाः प्रयुज्यन्ते । पुत्रो जनिष्यते, जनिष्यमाणं पुत्रमभिनन्दति, पुत्रस्य जनिष्यमाणस्य नाम करोति, अभूत्कुम्भो, भिन्नं कुम्भमनुशोचति, भिन्नस्य कुम्भस्य कपालानि, अजाताः पुत्राः पितर तापयन्तीति बहुलं भाक्ताः प्रयोगा दृश्यन्ते । का पुनरियं भक्तिः ? आनन्तर्यं भक्तिः, आनन्तर्यसामर्थ्यादुपमृद्य प्रादुर्भावार्थः प्रादुर्भावविषयकुर उपमृद्नतीति भाक्तं कर्तृत्वमिति ॥ १६ ॥

न विनष्टेभ्योऽनिष्यत्तेः ॥ १७ ॥

भावार्थ—सिद्धान्ती का कटना असंगत है, क्योंकि विद्यमान न रहने वाले, भूत तथा भविष्य पदार्थों में भी कारक शब्दों का प्रयोग किया जाता है, जैसे पुत्र होगा, यहाँ कलश का ऐसे अनेक प्रकार के गौण प्रयोग हुआ करते हैं, इस प्रकार आगे प्रगट होनेवाला अंकुर बीज कारण को नष्ट करता है इस प्रकार गौण नाश करने का अंकुर में व्यवहार किया जा सकता है, अतः सिद्धान्ती का व्याघात दोष असंगत है । १६ ॥

( इसी भावार्थ में भाष्यकार पूर्वपक्षी के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—विद्यमान न रहने वाले भूत तथा भविष्य विषयों में भी कारक शब्दों का प्रयोग किया जाता है, जैसे—पुत्र उत्पन्न होगा, आगे उत्पन्न होने वाले पुत्र को अशिर्वाद देता है आगे होनेवाले पुत्र का नाम करता है ( ऐसे भविष्य पुत्र विषय के तीन उदाहरणों में जो अविद्यमान हैं कम से कर्ता, कर्म, तथा सम्बन्ध कारक शब्दों का प्रयोग भाष्यकार ने किया है ) ( आगे भूतविषय में कारक शब्द का प्रयोग भाष्यकार दिखाते हैं कि )—‘कलश यहाँ था’—फूटे हुए कलश के किये शोक करना है—‘फूटे कलश के ये कपाल अवयव हैं ।’ इस प्रकार भूतविषय में, तथा पुत्र न होने के कारण पिता को दुःख होगा है—इत्यादि अविद्यमान विषयों में भी अनेक प्रकार के बहुत से गौण प्रयोग दिखाई पड़ते हैं । ( इनमें से भूत वृत्त ( कलश ) में कर्ता, कर्म, तथा सम्बन्ध के कारण शब्दों का तथा अविद्यमान पुत्र के विषय में दुःख होने में भी गौण ही प्रयोग देखने में आता है । चरमि पुत्र का नाम करता है, फूटे हुए कलश के ये कपाल अवयव हैं इस दोनों उदाहरणों में साक्षात् कारण शब्द नहीं है, तथापि पक्षी विभक्ति से सम्बन्ध कहे जाने के कारण उसके क्रिया घटित होने से, ३ भेद किया तथा कारक का व्याप्ति होने के कारण परम्परा सम्बन्ध से कारक शब्द है, यह जानना चाहिये । अतः इन उदाहरणों में अविद्यमान ही पदार्थों में जैसे कारक शब्दों का प्रयोग होता है उसी प्रकार प्रगट होने के पूर्व अविद्यमान भी आगे उत्पन्न होनेवाला ही अंकुर बीज को नष्ट करता है ऐसा गौण प्रयोग हो सकता है, अतः सिद्धान्ती का व्याघात दोष नहीं हो सकता ) आगे भाक्त ( गौण ) शब्द में भक्ति क्या है, यह वर्णन करते हुए भाष्यकार प्रश्न दिखाते हैं—यह भक्ति क्या है ? ( उत्तर )—भक्ति शब्द का अर्थ है आनन्तर्य ( पश्चात् होना ) । इस आनन्तर्य के भावार्थ से ‘नष्टकर प्रगट होता है’ इसका यह अर्थ है कि आगे प्रगट होनेवाला अंकुर बीज को नष्ट करता है, इस प्रकार अंकुर में नाशक्रिया का कर्ता होना गौण है ॥ १७ ॥

उपरोक्त पूर्वपक्षी के आक्षेप का परिहार सूत्रकार करते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, विनष्टेभ्यः = नष्ट हुए बीज से, अनिष्यत्तेः = अंकुर नहीं होता ॥ १७ ॥

भावार्थ—पूर्वपक्षी ने जो कहा था कि अभाव से भावपदार्थ की उत्पत्ति होती है, यह असंगत है, क्योंकि नष्ट हुए बीजों से अर्थात् बीज के अभाव से अंकुर उत्पन्न नहीं हो होता । १७ ॥



न विनष्टाद्वीजादङ्कुर उत्पद्यते इति तस्मान्नाभावाद्वायोत्पत्तिरिति ॥ १७ ॥

क्रमनिर्देशादप्रतिषेधः ॥ १८ ॥

उपमर्दप्रादुर्भावयोः पौर्वापर्यनियमः क्रमः स खल्वभावाद्वायोत्पत्तेर्हेतुनिर्दिश्यते स च न प्रतिषिध्यते इति । व्याहतव्यूहानामवयवानां पूर्वव्यूहनवृत्तौ व्यहान्तराद् द्रव्यनिष्पत्तिर्नाभावात् । बीजावयवाः कुतश्चिन्निमित्तात्प्रादुर्भूतक्रियाः पूर्वव्यूहं जहति व्युहान्तरं चापद्यन्ते व्युहान्तरादङ्कुर उत्पद्यते । दृश्यन्ते खलु अवयवास्तत्संयोगाद्वाङ्कुरोत्पत्तिहेतवः । न चानिवृत्ते पूर्वव्यूहे बीजावयवानां शक्यं व्युहान्तरेण भवितुमित्युपमर्दप्रादुर्भावयोः पौर्वापर्यनियमः क्रमः, तस्मान्नाभावाद्वायोत्पत्तिरिति । न चान्यद्वीजावयवैभ्योऽङ्कुरोत्पत्तिकारणमित्युपपद्यते बीजोपादाननियम इति ॥ १८ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैः शून्यतोपादाननिराकरणप्रकरणम् ।

( हमी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—नष्ट हुए बीजों में अङ्कुर उत्पन्न नहीं होने इस कारण पूर्वपक्षमत अयुक्त है कि अभाव से भावपर्याय की उत्पत्ति होती है ॥१७॥ पूर्वपक्षी के कहने में जिनका मानने योग्य है, उसको मानते हुए सिद्धान्तमत से सूत्रकार कहते हैं—

पक्षपदार्थ—क्रमनिर्देशात् = बीज में अङ्कुर उत्पन्न होने के क्रम को कहने के कारण, अप्रतिषेधः = उनसे का जो पूर्वपक्षी ने कहा है निषेध नहीं हो सकता । १८ ॥

भावर्य—बीजनाश तथा अङ्कुर की उत्पत्ति का पूर्वापरभाव ( पूर्वपक्षान्त होने ) के नियमरूप क्रम के कहने के कारण उस क्रम का हम निषेध नहीं करते, किन्तु हमसे बीज के नाश से अङ्कुर उत्पन्न होना है यह सिद्ध नहीं हो सकता ऐसा कहते हैं । १८ ॥

( हमी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—मूत्र के क्रम शब्द का अर्थ है उपमर्द ( कारण का नाश ) तथा प्रादुर्भाव ( कार्य का प्रगट होना ) । इनका पूर्वापरभाव ( पूर्वकाल तथा उत्तरकाल में होने का नियम ) वही नियम अभावरूप कारण से भावरूप कार्य की उत्पत्ति का कारण अभाववादी से कहा जाता है । और उसका सिद्धान्तो निषेध नहीं करता है । ( यदि हम क्रम का सिद्धान्तो निषेध नहीं करता, जिसको हमने अभाव से भावपर्याय की उत्पत्ति होने में सशक माना है, तो साधन को मानकर साध्य को क्यों सिद्धान्तो नहीं मानता ? इस आक्षेप का कारण कहते हुए सिद्धान्तमत में भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जिन बीजरूप कारणों के पूर्व अवयवों का नाश होकर उनके दूसरे अवयव उत्पन्न होते हैं ऐसे बीज के अवयवों से ही अङ्कुर कार्य उत्पन्न होता है, नकि बीज के नाश से अङ्कुर की उत्पत्ति होती है । ( आगे बीज में अङ्कुर के उत्पत्ति का प्रकार दिखाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—बीजों के अवयवों में पान्थियों के अदृष्टरूप किंवा कारण से किया उत्पन्न होने से वे बीजों के अवयव पूर्वव्यूहरूप को छोड़कर दूसरे व्यूहस्वरूप को प्राप्त होते हैं । जिन दूसरे बीजावयव व्यूहों से अङ्कुर की उत्पत्ति होती है । क्योंकि बीजों के अवयव तथा उनके परस्पर संयोगों से अङ्कुरों की उत्पत्ति प्रत्यक्ष दिखाई पड़ती है । जब तक बीजों के पूर्व अवयवों का व्यूहस्वरूप नष्ट नहीं होता तब तक दूसरे बीजावयवों की व्यूह बन नहीं सकता, इस प्रकार यह बीज का नाश और अङ्कुर की उत्पत्ति में पूर्वकाल तथा उत्तरकाल में होने का नियम ही कम कहा जाता है, इस कारण बीजादिओं के अभावरूप कारणों से भावरूप

अथापर आह—

ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् ॥ १९ ॥

अंकुरादि कार्यों की उत्पत्ति नहीं होनी। और उन बीजादिकों के अन्वयचों को छोड़कर दूसरा अंकुरादि कार्यों की उत्पत्ति में कारण नहीं हो सकता, इस प्रकार बीजादिकों का अंकुरादिकों में कारण होने का किसी प्रकार खण्डन न होने के कारण साधारण बीजादिकों का अंकुरादि भाव कार्यों में कारण होने का नियम सिद्ध होता है। १८ ॥

( ५ ) ईश्वर की उपादानकारणता का प्रकरण

इस ५ वें प्रकरण के विषय में वातिक, तथा तात्पर्यटीका में मतभेद दिखाई पड़ता है, क्योंकि वातिककार ने जगत् कार्य भी ईश्वर कर्ता है यह इस प्रकरण में सिद्ध किया है और तात्पर्यटीका में वेदान्तियों के अभिमत ईश्वर जगत् कार्य का उपादान कारण है' इस मत का खण्डन किया है। जिसमें प्रावादक ( वाद करने वालों ) के दर्शन ( मत ) दिखाये जाते हैं ऐसा भाष्य का अवतरण मन में रखने से तात्पर्यटीकाकार की व्याख्या ही संगत प्रतीत होती है, क्योंकि व्याख्यान के प्राण के समान मुख्य ईश्वरकर्तृकता को प्रावादकों का दर्शन कहना असंभव है। किन्तु सूत्रकार ने कहीं भी जगत् कार्य का ईश्वर कर्ता होता है ऐसा नहीं कहा है, यहाँ समझकर वातिककार ने उपरोक्त भाष्य के अवतरण के व्याख्या के समय कहा है कि इस प्रकरण में कुछ दार्शनिक मतों का खण्डन किया जाता है, और कुछ दार्शनिक मतों का स्वीकार किया जाता है। किन्तु उनके मन से यही ईश्वरकर्तृकता का दर्शन स्वीकार किया जाता है, यह विचारणीय है। ईश्वर का कर्ता होना व्याख्यान का प्राणरूप होने के कारण वातिककार को व्याख्या ही यहाँ पर प्रधानरूप से कहा गई है, किन्तु तात्पर्यटीकाकार को व्याख्या ही सूत्र तथा भाष्य के अनुसार है इस कारण उसको उपेक्षा करना संगत नहीं है, इस कारण उसे भी लिया जाता है। ऐसा होने से 'ईश्वरः कारणं' इस १९ वें सूत्र में सिद्धान्त ही का प्रारम्भ किया गया है—जिस पर २० वें 'न पुरुषकर्म' इस सूत्र में आक्षेप है, और 'तत्कारितत्वात्' इस २१ वें सूत्र में उसका परिहार है ऐसी वातिककार की व्याख्या है। 'ईश्वरः कारणम्' इस २१ वें सूत्र में वेदान्ती के किये ईश्वर की उपादान-कारणता का पूर्वपक्ष है—'न पुरुषकर्म' इस २० वें सूत्र में पूर्वपक्षस्वरूप वेदान्ती को अभिमत उपादानकारणता की अपेक्षा न रखने वाली केवल निमित्त कारण मानने का खण्डन है, और 'तत्कारितत्वात्' इस २१ वें सूत्र में ईश्वर केवल निमित्त कारण ही है इस सिद्धान्त को कहा है ऐसी तात्पर्यटीकाकार की व्याख्या है यह समझ लेना चाहिये। इस प्रसंग में ईश्वर जगत् कार्य का निमित्त कारण है, यह ऐसा प्राचीन नैयायिकों को समत है या नहीं यह भी विचारयोग्य विषय है। मृतीय अध्याय के द्वितीय आक्षेप के ६६ वें सूत्र के वातिक में 'सृष्टि आदि के न मानने से' ऐसा कहा है नहीं यहाँ के २१ वें सूत्र के वातिक में भी कहा गया है इस प्रकार सृष्टि के न मानने के कारण जगत् सृष्टि के निमित्त कारण कहने का कहीं उपयोग होगा। इसलिये ईश्वर का नाम लग्न में नियन्ता ( शासक ) है यहाँ नैयायिकों का मत प्रतीत होता है। भाष्यकार ने भी आगे ईश्वर को देखने वाले ( दृष्टा ) तथा बोद्धा ( जानने वाले ) एवं सर्वज्ञाता हैं ऐसा कहा है न कि ईश्वर जगत् के कर्ता अथवा रचना करने वाले हैं ऐसा कहा है। ऐसी यहाँ खद्योतकार ने समालोचना की है। ( जिसमें ईश्वर जगत् कार्य का कर्ता है, इस सिद्धान्तमत्त से भाष्यकार सूत्र का अवतरण देने हैं कि )—यहाँ पर वातिकमग्न में अपना साथी दूसरा नैयायिक और तात्पर्यमत्त से वेदान्ती ऐसा कहता है कि—

पुरुषोऽयं समीहमानो नायत्थं समीहाफलं प्राप्नोति तेनानुमीयते पराधीनं पुरुषस्य कर्मफलाराधनमिति, यदधीनं स ईश्वरः । तस्मादीश्वरः कारणमिति ॥

न, पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः ॥ २० ॥

ईश्वराधीना चेत्फलानिष्पत्तिः स्यादपि तर्हि पुरुषस्य समीहामन्तरेण फलं निश्पद्येतेति ॥ २० ॥

पदपदार्थ—ईश्वरः = ईश्वर, कारण = निमित्त कारण है, पुरुषकर्माफलपदज्ञानात् = ज्ञात्वात्माओं के किये कर्म ( प्रयत्नों ) के प्रायः निष्फल दिखाइ देने से ( यह नैयायिकों का सिद्ध मत है ) ॥ १९ ॥

भावार्थ—संसार के प्राणियों को इष्ट विषय में प्रयत्न करने पर भी उनकी कोई इच्छा पूर्ण नहीं होना, जिससे अनुमानप्रमाण द्वारा सिद्ध होता है कि प्राणियों के किये कर्मों का फल प्राप्त होना दूसरे के अधीन है, जिसके अधीन है वही ईश्वर है, जो सम्पूर्ण जगत् के कार्यों का निमित्त कारण है ॥ १९ ॥

( भिन्नान्तिमत से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—संसार में सुख की इच्छा करने वाले प्राणी इष्टसुखफल को अवश्य प्राप्त करते हैं ऐसा देखने में नहीं आता । जिससे अनुमानप्रमाण द्वारा सिद्ध होता है कि प्राणिमय के किये कर्मों के फलों की प्राप्ति होना वृन्द के अधीन है, जिसके अधीन है वही ईश्वर है । इस कारण ईश्वर निमित्त कारण है ऐसा सिद्ध होता है । ( तात्पर्यपरिशुद्धिप्रकाशकार के मत में तो इस सूत्र में वेदान्तियों को अभिमत पूर्वपक्ष ही कहा गया है । वह इस प्रकार है कि—यह संसाररूप भाव कार्य प्रपञ्च बौद्धमत से अभाव कारण वान्ता न हो तो भी वेदान्तिमत से ब्रह्म उपादानकारण वाला हो सकता है, अर्थात् मिट्टी के भी जिस प्रकार घटा, कसोरा आदि परिणाम होते हैं वसी प्रकार ब्रह्म ही जगत् कार्यरूप ने परिणाम की प्राप्ति होता है । परिणाम होने पर उस ब्रह्म का नाश नहीं होता इस कारण यह नित्य ही है । ऐसा एक परिणामवादियों का मत है । और दूसरा विवर्तवादी वेदान्तियों का, यह ऐसा है कि ब्रह्म ही अनादि अविघारूप उपाधि के भेद से अनेक नाम रूप प्रपञ्च ( संसार ) रूप से प्रतीत होता है, जिस प्रकार एक ही मनुष्य का मुख अनेक अपने, तलवार, मणि इत्यादिकों के भेद से अनेक प्रतिबिम्बरूप प्रतीत होता है । यह दोनों मत इस सूत्र में दिखाए हैं । भाष्यकार ईश्वर जो चेतना शक्ति ( क्रियाशक्ति ) का आधार है यही जगत् कार्य का कारण है न कि बौद्धमत से अभाव अथवा मारुप्यमत से प्रकृति या न्यायमत से परमाणु । जीवरूप चेतनों के कर्म के कारण यह संसार नहीं हो सकता, क्योंकि, उनके सुख प्राप्ति के लिये कर्म निष्फल हो जाते हैं यह देखने में आता है, इस कारण ईश्वर ही उपादान कारण जगत् कार्य का है यह ऐसा पूर्वपक्ष है ॥ १९ ॥

कार्तिककार की व्याख्या के अनुसार सिद्धान्त पर अक्षेप दिखाने हुए सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, पुरुषकर्माभावे = प्राणियों के कर्मों के न रहने पर, फलानिष्पत्तेः = कर्मों का फल नहीं होने से ॥ २० ॥

भावार्थ—पुरुषों ( प्राणियों ) का प्रयास न होने पर कोई भी कर्मों का फल नहीं होता, इस कारण ईश्वर निमित्त कारण नहीं हो सकता, अर्थात् ईश्वर के अधीन कर्मों का फल होता है, ऐसा माना जाय तो प्राणियों की प्रयत्न के बिना भी कर्मों का फल प्राप्त होने लगेगा । २० ।

( इसी आशय से पूर्वपक्षसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—यदि कर्मों के फल की सिद्धि होना ईश्वर के अधीन हो तो प्राणियों को समीहा ( प्रयत्न ) के बिना ही कर्मों का फल

## तत्कारितत्वादहेतुः ॥ २१ ॥

पुरुषकारमश्वरोऽनुगृह्णाति, फलाय पुरुषस्य यत्तमानस्येश्वरः फलं सम्पादयतीति । यदा न सम्पादयति तदा पुरुषकर्माफलं भवतीति । तस्मादीश्वरकारितत्वादहेतुः पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तिरिति ।

प्राप्त होने लगेगा । अर्थात् यदि किसी की अपेक्षा न करता हुआ ईश्वर कारण हो तो प्राणियों को बिना प्रयास के कर्मों का फल प्राप्त होने लगेगा, जिसमें कर्मों का शोष हो जायगा, और मुक्ति भी न हो सकेगी, क्योंकि एकरूप ईश्वर का एकरूप ही क्रिया हो सकती है । यदि ईश्वर कारणों के भेद के अनुसार कार्य करता है, ऐसा माना जाय, तो जिसकी अपेक्षा से ईश्वर करता है, उसे ईश्वर नहीं बनाता ऐसा मानना होगा । इस प्रकार प्राणिकर्म की अपेक्षा से यदि जगत् को उत्पन्न होता हो तो कर्म का ईश्वर बनाने वाला नहीं है यह मानना पड़ेगा, यह पूर्वपक्ष का आशय है । ( तात्पर्यटीकाकार के मत से इस सूत्र को ऐसी व्याख्या करते हैं कि )—सृष्टिका के समान नामरूप संसार के स्वरूप में ब्रह्मा का परिणाम वेदान्तिमत से नहीं माना जा सकता । क्योंकि ब्रह्मा का सम्पूर्ण रूप से परिणाम मानने से वह अभिस्य हो जायगा यदि एकदेश से ब्रह्मा का परिणाम माना जाय तो उसके अवयव होने के कारण भी उसमें अनित्यता आ जायगी । इस कारण ब्रह्मा ( ईश्वर ) जगद्रूप से परिणाम को प्राप्त होता है, अथवा विवर्त को प्राप्त होता है यह मानना असंगत है । अतः ईश्वर उपादान कारण नहीं हो सकता, किन्तु निमित्त कारण जगत् कार्य का हो सकता है । और वह ईश्वर यदि किसी को अपेक्षा न करता हुआ जगत् कार्य का कारण है, ऐसा पूर्वपक्ष को हटो तो उसके उत्तर में यह सूत्र उपस्थित होता है कि—“न पुरुष कर्माभावे फलानिष्पत्तेः” ॥

वार्तिक की व्याख्या के अनुसार आक्षेप का परिहार करते हैं, और तात्पर्यटीका के अनुसार ईश्वर की उपादानकारणता, तथा ब्रह्मा का विवर्त होना, और निरपेक्ष निमित्त कारणता का भी खण्डन कर अभिमत पक्ष का ग्रहण सूत्रकार करते हैं—

पदपदार्थ—तत्कारितत्वात् = ईश्वर से कराये होने से ॥ २१ ॥

भावार्थ—यह सूत्र सिद्धान्त का वर्णन करता है इस विषय में सबकी संमति है । प्राणियों में प्रयास ईश्वर से कराये जाते हैं इस कारण प्राणि कर्मों की सहायता से ही जगत् कार्य का ईश्वर निमित्त कारण है—इस पक्ष का खण्डन करने के लिये ‘पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः’ यह हेतु साध्य या साधक नहीं हो ऐसा यहाँ सिद्धान्तसूत्र का आशय है । २१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—प्राणियों के प्रयास को ईश्वर अनुग्रह करता है—अर्थात् जिस प्राणि का ऐसा कर्म होता है और उसका जब फल का समय आता है उसकी वैसी ही सहायता ईश्वर करते हैं ।

( इसी आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—सृष्टादि आंगरूप फल प्राप्ति के लिये पदग्रह करने वाले प्राणियों के उस फलों को ईश्वर संपादन कर देते हैं अर्थात् देते हैं । और जब नहीं देन उस समय प्राणियों का कर्म निष्फल हो जाता है । इस कारण ईश्वर के अनुग्रह से कराये जाने के कारण ‘प्राणियों का कर्म न होने पर कर्मों का फल नहीं होता’ यह हेतु नहीं हो सकता । अर्थात् पृथिवी आदि परमाणुओं से उत्पन्न हुए जगत् का प्राणि कर्मों की अपेक्षा रखता हुआ ही ईश्वर निमित्त कारण है । और उस अपेक्षायोग्य प्राणियों के कर्म में भी ईश्वर ही निमित्त कारण है, क्योंकि जो निमित्त कार्य में अपेक्षित होता है वह उस कार्य में निमित्त नहीं है, यह नहीं हो सकता, कुल्हाड़ी बर्तन के कार्य में सहायता देनेवाले आदि होनेवाले कार्य में बर्तन ही निमित्त कारण होता है,



गुणविशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः । तस्यात्मकत्वात् कल्पान्तरानुपपत्तिः अधर्म-  
मिव्याहानप्रमादहान्या धर्मज्ञानसमाधिसम्पदा च विशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः  
नस्य च धर्मसमाधिफलमणिमाद्यष्टविधमैश्वर्यम् । सकल्पानुविधायी चास्य

यह देखने में आता है । इस कारण प्राणियों के प्रयत्न ईश्वर से कराये जाते हैं इस कारण उनका सहायता से ही ईश्वर जगत् कार्य का निमित्त कारण है इस सिद्धान्त का स्पष्टन करने में 'पुरुष कर्म के न होने पर फल नहीं होता' यह हेतु युक्त नहीं है—किन्तु बिना कर्म को अपेक्षा के ईश्वर को निमित्त कारण मानने का स्पष्टन करने में ही यह हेतु हो सकता है यह सूत्र का गूढ़ भावार्थ है ( इस प्रकार जगत् के सम्पूर्ण कार्यों का जो ईश्वर निमित्त कारण है उनका क्या स्वरूप है ? इस प्रश्न के समाधान में भाष्यकार ईश्वर का लक्षण करते हैं कि )—गुणविशिष्ट ( विशेष गुणों से युक्त ) दूसरे आत्मा ही को ईश्वर कहते हैं । ( यहाँ पर संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, तथा ज्ञान गुण लेना चाहिये ऐसा बार्हिककार का मत है । जिस पर ज्ञान के समान इच्छा तथा प्रयत्न भी इस ईश्वर के नित्यगुण हैं ( जिनको ईश्वर के जगत् कार्य के कर्ता होने में साधनता है )—क्योंकि ज्ञान, चिकीर्षा, प्रयत्न इनके समवायसम्बन्ध का होना ही कर्तृता का स्वरूप माना गया है, ( यदि पूर्वपक्षी कहे कि—सम्पूर्ण संसार के आत्मा तो अनित्य ज्ञान वाले ही हैं यह देखने में आता है, तो उससे विलक्षण नित्यज्ञान वाला परमेश्वर आत्मा की जाति वालों में कैसे माना जायगा—तो इस प्रश्न के समाधान में भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—उस ईश्वर में जीव आत्माओं के प्रकार से दूसरा कोई भी उसकी सिद्धि नहीं कर सकता । अर्थात् यद्यपि ईश्वर को छोड़कर दूसरे जीवात्मा अनित्यज्ञान के आश्रय हैं और ईश्वर विवक्षित ज्ञान का आश्रय है, तथापि ज्ञानादि गुणों का आश्रय होने के कारण वह आत्मा के जाति का ही है, नहीं तो बलादिकों के परमाणु भी जलजाति के नहीं हैं यह आपत्ति का जायगी, क्योंकि जल के परमाणुओं में नित्यरूप होता है । ( यदि "इस ईश्वर को सामान्यरूप से जीवात्माओं के समान न मानकर उसे जीवात्माओं से भिन्न आत्मा क्यों कहते हैं ?" ऐसा पूर्वपक्षी प्रश्न करे तो इसके उत्तर में भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जीवात्माओं के समान उस ईश्वर में अधर्म, प्रमाद इत्यादि नहीं हैं, अधिक उसकी विपरीत धर्म, ज्ञान, समाधि इत्यादि गुणों की सम्पत्ति है, जिस कारण इन जीवात्माओं से भिन्न रहने वाले ( विलक्षण ) विशेषगुणों से विशिष्ट आत्मा के जाति ही का दूसरा विशेष आत्मा ही ईश्वर है यह सिद्ध होता है । क्योंकि इसी कारण ऐसे ईश्वरात्मा में उपरोक्त धर्म तथा समाधि का पुत्र 'अणिमा' ( अत्यन्त अणु होना ) १, 'महिमा' ( सबसे महान् होना ) २, लघिमा ( सबसे लघु रहना ) ३, होना शरिमा ( सबसे भारी होना ) ४, प्रकाश्यं ( इच्छा का नष्ट होना ) ५, ईशित्व ( शासन करना ) ६, प्राप्ति ( इष्ट विषय का प्राप्त होना ) ७, तथा वशित्व ( जिसके सब अधीन हो ) ८, ऐसे आठ प्रकार के ऐश्वर्य होते हैं । और जीवात्माओं में नहीं होते । भाष्यकार ने यहाँ पर ईश्वर में धर्माभाव कर आठ प्रकार के ऐश्वर्य हैं ऐसा कहा है, परन्तु वस्तुतः ईश्वर में धर्म है इसमें कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि बिना ज्ञान तथा क्रियाशक्ति इन दोनों से ही सम्पूर्ण जगत् के कार्य हो सकते हैं, जैसी यहाँ बार्हिक तथा तारपट्यैकीकार ने समझावना को है । ( यदि ईश्वर किसी कर्म का जल अनुष्ठान नहीं करता तो उसका फल धर्म ईश्वर में कैसे माना जायगा, जिससे उपरोक्त आठ प्रकार का ऐश्वर्यरूप कार्य ईश्वर को बिना कर्म के होने से 'अकृतसम्भवाग्रम्' ( न किये की प्राप्ति ) रूप दोष आ जायगा, इस शंका के समाधानार्थ भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—संकल्प ( इच्छा ) के अनुसार इस ईश्वर का धर्म होता है, जिससे यह ईश्वर प्रत्येक जीवात्माओं में वर्तमान धर्म तथा

धर्मः । प्रत्यात्मवृत्तीन् धर्मो धर्मसञ्चयान् पृथिव्यादीनि च भूतानि प्रवर्तयति । एवं च स्वकृताभ्यागमस्यालोपेन निर्माणप्राकाम्यभीश्वरस्य स्वकृतकर्मफलं वेदिनव्यम् । आत्मकल्पश्चायम् । यथा पिताऽपन्थानां तथा पितृभूत ईश्वरो भूतानाम् । न चात्मकल्पादन्यः कल्पः सम्भवति । न तावदस्य बुद्धिं विना कश्चिद्धर्मो लिङ्गभूतः शक्य उपपादयितुम् । आगमाच्च द्रष्टा बोद्धा सर्वज्ञाता ईश्वर इति । बुद्ध्यादिभिश्चात्मलिङ्गैर्निर्गुणयमोश्वरं प्रत्यक्षातुमानागमविषयातीतं कः शक्त उपपादयितुम् । स्वकृताभ्यागमलोपेन च प्रवर्तमानस्यास्य यदुक्तं प्रतिषेधज्ञानमकर्मनिमित्ते शरीरसर्गे, तत्त्वैर्ब्रह्मसंयते इति ॥ २१ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैरीश्वरमात्रकारणतानिराकरणप्रकरणम् ।

अधर्म के समुदाय, और पृथिवी आदि भूत परमाणुरूप द्रव्यों को भा प्रवृत्तिवृत्त करना है + अधर्मान् ईश्वर में आत्मकर्मनुष्ठान न रहने पर भी संकल्प ( इच्छा ) रूप तथा जीवात्मा और पृथिव्यादि परमाणुओं में प्रवृत्ति का उत्पन्न करना रूप कर्मनुष्ठान भा वर्तमान होने के कारण उसमें उत्पन्न हुए धर्म ही का उसे उपपादित आठ प्रकार का ऐश्वर्य हो सकता है, जिससे उपरोक्त पूर्वोक्ता ने दिया हुआ 'अकृताभ्यागम' ( न किये का प्राप्तिरूप दोष नहीं आ सकता ) । ( इससे इश्वर जगत् का कर्ता है इस प्रस्तुत विषय में क्या सम्भव है ? ( इस प्रश्न के समाधान में आगे भाष्यकार कहने हैं कि )—इस प्रकार अपने किये कर्म के फल को प्राप्ति है इश्वर को होती है इसका निषेध न हो सकने में ईश्वर में जगत् को सृष्टि का सामर्थ्य मो उसके धर्म ही का फल है, जो उसके किये कर्मों का फल है, यह जान लेना चाहिये । यही भाष्यकार ने ईश्वर की ज्ञान और क्रिया दोनों शक्तियों मिल्य होने पर भी अग्निमादि, आठ प्रकार का ऐश्वर्य अनित्य ही है इस आशय से उनको धर्म का फल कहा है : इसीसे ऐश्वर्य को नित्य मानने पर धर्म पृथा ही जायगा, यदि अनित्य माने तो उसके कारण की कल्पना करना पड़ेगा इस प्रकार अनवस्था दोष होगा यह आपत्ति नहीं हो सकता । क्योंकि प्रत्येक जीवात्माओं में वर्तमान धर्म तथा अधर्म के समुदाय का आश्रय होना, इस संकल्प ( इच्छा ) के अनुसार होनेवाले ईश्वर के धर्म का प्रयोजक ( कारण ) है, ऐसी त्रयोपकार ने यही समालोचना की है ( यदि पूर्वोक्ता कहे कि )—“प्रयोजन के बिना किसी प्रेक्षावान् ( बुद्धिमान् ) प्राणी को किसी कार्य में प्रवृत्ति नहीं होती और ईश्वर को तो सम्पूर्ण प्राप्त होने के कारण कुछ भा प्राप्त नहीं करना है अतः ईश्वर को जगत् कार्य के करने का क्या आवश्यकता है ? ” तो यह नहीं कह सकते इस आशय से भाष्यकार आगे कहने हैं कि )—यह ईश्वर आत्म ( हित करने वाले ) के समान है, जिस प्रकार पिता अपने सन्तानों का दिन करता है, इसी प्रकार ईश्वर भी संसार के प्राणिमात्र का हितकारी पितारूप है । अर्थात् यद्यपि ईश्वर का कोश जगत् कार्य का रचना करने में अपना स्वार्थ नहीं है, तथापि परोपकार के लिये सृष्टि करने में प्रवृत्त होता है । ( उपरोक्त प्रकार से ईश्वर आत्मजति के ही हैं इस विषय को दृढ़ करते हुए भाष्यकार आगे कहने हैं कि )—जो आत्माओं के प्रकार से विभिन्न ईश्वर की सिद्धि होने में दूसरा कोश प्रकार नहीं हो सकता, वह ही ईश्वर की सिद्धि होने में ज्ञान को छोड़कर दूसरा कोई गुणरूप धर्म होने का प्रयोजक नहीं कहा जा सकता । ( यह ईश्वर सिद्धिरूप विषय केवल अनुमानप्रमाण ही से सिद्ध नहीं होता सिन्तु यही ही ( शुद्ध ) प्रमाण ही ही सिद्ध होता है, जो अनुमान प्रमाण से अधिक है कि )—जगत्मात्र ही ईश्वर सम्पूर्ण जगत् का द्रष्टा ( देखनेवाला ), वाक्ता ( बोलनेवाला ) से जानने वाला ) तथा सत्ताज्ञा ( विशेषरूप से जानने वाला ) ईश्वर सिद्ध होता है, क्योंकि बुद्धि

अपर इदानीमाह ।

**अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः कण्टकतैक्षण्यादिदर्शनात् ॥ २२ ॥**

**अनिमित्ता शरीराद्युत्पत्तिः कस्मान् ? कण्टकतैक्षण्यादिदर्शनात् कण्टकस्य**

आदि प्रथमाध्याय में कहे हुए आत्मा के साधक किन्तों से निरुपास्य ( कहनेयोग्य न हो ) तो ऐसे ईश्वर की प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आगम प्रमाणों से सिद्धि कैसे होगी ? अर्थात् पूर्वोक्त आत्मा की सिद्धि करने वाले बुद्धि, इच्छा, प्रयत्न इत्यादि आठ विशेष गुणों से ईश्वर का कथन न होता हो तो ईश्वर के साधक प्रत्यक्षादि प्रमाण न होने से ईश्वर की सिद्धि नहीं हो होगी । ( यदि ईश्वर दया के कारण जगत् की रचना करने में प्रवृत्त होता हो तो सुखों प्राणियों को हो रचेगा, नकि दुःखों प्राणियों को ) प्राणियों के धर्म तथा अधर्म की अपेक्षा करने के कारण जगत् कार्य की रचना में विनिवृत्ता होती है, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि सुखों, दुःखों इत्यादि भेद से जगत् कार्य की विनिश्चिता देखने के कारण दया से प्रेरित ईश्वर जगत् की नहीं करता वह प्राप्त होता । ( ऐसा आक्षेप पूर्वपक्षी यहाँ करे तो इसके उत्तर में माध्यकार आगे कहते हैं कि )—पूर्वोक्त अपने किये कर्मों के फल की प्राप्ति के लोप ( नाश ) से जगत् कार्य को करने में ईश्वर की प्रवृत्ति होती है ऐसा माना जाय तो जो पूर्व में कहे हुए—शरीर की रचना में कर्म को कारण नहीं मानने में जो दोष दिये थे वे सम्पूर्ण दोष आ जायेंगे । अर्थात् दयावाला भी ईश्वर अन्य आत्माओं से विशेष सहिष्णुता का आचार होने पर भी ससार के पक्षार्थी के स्वामाधिक धर्मों को विचरोत नहीं कर सकता, अतः प्राणियों के कर्मों का उत्पन्न ( स्थान ) कर ईश्वर किसी कार्य को नहीं कर सकता इसमें यह सिद्ध होता है कि प्राणियों के कर्मों के अनुसार ही ईश्वर जगत् कार्य को रचता है नहीं तो पूर्वोक्त शरीर की रचना में धर्म कारण नहीं होते इस विषय में तृतीयाध्याय के प्रथम आह्निक में जो दोष दिये थे वे सब यहाँ भी आ जायेंगे ॥ २१ ॥

( १ ) आकस्मिक ( अकस्मात् बिना कारण ) कार्य की उत्पत्ति का प्रकरण

( पूर्वपक्ष में सिद्धातिमत से 'व्यक्त कारण से व्यक्त कार्य की उत्पत्ति होती है' इसका गूढ़न करने के लिये शरीरादिकों में निमित्त कारण के निरास द्वारा चार्वाक अकस्मात् संसार के कर्मों की उत्पत्ति होती है, ऐसा परिगुहिकार ने इस प्रकरण का अवतरण दिया है । देवक कारण के निराकरण करने में इस प्रकरण का नालपर्य है, ऐसी कर्ममानोपाध्याय की इस विषय में संमति है । और 'यदि ससार के कार्य अकस्मात् ( बिना कारण ) होते हों तो परमाणु न जगत् कार्य के समवायिकारण होंगे या ईश्वर निमित्त कारण होगा' इस कारण चार्वाक के आकस्मिकत्व का गूढ़न करने के लिये इस प्रकरण का आरम्भ किया जाता है । ऐसी वृत्तिकार को यहाँ व्याख्या है । ( इसलिये आकस्मिकत्व प्रकरण का माध्यकार अवतरण देने है कि ) दूसरा ( चार्वाक ) साग्रत यह कहता है—

पक्षपदार्थ—अनिमित्तन = बिना किम्बा कारण के, भावोत्पत्तिः = भावरूप कार्य की उत्पत्ति होता है, कण्टकतैक्षण्यादिदर्शनात् = कटि आदिकों में बिना कारण ( स्वामाधिक ) तोक्षणा के दर्शनात् पड़ने से ॥ २२ ॥

साधार्थ—कटि आदिकों में बिना कारण ( स्वामाधिक ) तोक्षणा ( तीक्ष्णपन ) दिखाय पड़ता है, इस कारण ससार के सम्पूर्ण भावरूप कार्य का उत्पत्ति बिना कारण ( स्वामाधिक ) ही होता है यह पूर्वपक्षसूत्र का आशय है । २२ ॥

( हमो आशय से सावधान ब्याख्या करने हैं कि )—शरीर, इन्द्रिय इत्यादिकों की उत्पत्ति में

तैक्ष्ण्यम्, पर्वतधातूनां चित्रता, ग्रावणां श्लक्ष्णता, निर्निमित्तं चोपादानं दृष्टं  
तथा शरीरादिमतोऽपीति ॥ २२ ॥

**अनिमित्तनिमित्तत्वाननिमित्ततः ॥ २३ ॥**

अनिमित्ततो भावोत्पत्तिरित्युच्यते यतश्चोत्पद्यते तन्निमित्तम् । अनिमित्तस्य  
निमित्तत्वाननिमित्ता भावोत्पत्तिरिति ॥ २३ ॥

**निमित्तानिमित्तयोरर्थान्तरभावादप्रतिषेधः ॥ २४ ॥**

कोई कारण नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—कण्टक ( काँटे ) आदिकों में बिना कारण  
( स्वाभाविक ) ताक्ष्णता दिखाई देता है इस कारण जिस प्रकार काँटों में तोष्णता, पर्वत के गेरू  
आदि धातु द्रव्यों में चित्रता, ग्रावा ( पत्थरों ) में श्लक्ष्णता ( चिकनाहट ) यह सब बिना निमित्त  
कारण के उपादान ( सम्भाव्यकारण ) वाले दिखाई पड़ते हैं, उसी प्रकार शरीरादिकों की रचना  
भी बिना निमित्त कारण के हो जाती है यह सिद्ध होता है । अर्थात् संस्थान ( आकार ) से भिन्न  
काँटे आदिकों के ताक्ष्णतादिधर्मों में निमित्त कारण के न दिखाई देने के कारण निमित्तकारण रहित  
काँटे आदि की ताक्ष्णता होती है ऐसा दृष्टान्तों के बल से संस्थानविशेष ( आकारविशेष ) वाले  
शरीरादिकों का भी कोई निमित्तकारण नहीं है ऐसा पूर्वपक्ष का आशय है ॥ २२ ॥

इस विषय में भ्रम से एकदेशमतवाल्गवों जातिरूप असदुत्तर से मध्यम उपरोक्त पूर्वपक्ष का  
खण्डन करता है—

**पदपदार्थ—**अनिमित्तनिमित्तत्वात् = अनिमित्त ( अकारण ) के ही निमित्तकारण होने से,  
न = नहीं, अनिमित्ततः = बिना कारण के ( कार्य की उत्पत्ति नहीं होती ) ॥ २३ ॥

**भावार्थ—**बिना कारण के भावरूप कार्य की उत्पत्ति होती है ऐसा मानने वाला पूर्वपक्ष  
अनिमित्त ( न कारण की ) ही भाव कार्य की उत्पत्ति का कारण मानता है, इस कारण बिना  
निमित्त के भावकार्य उत्पन्न होते हैं, यह उसका कथन व्यर्थ है । अर्थात् अनिमित्तरूप कारण न  
हो यह भावकार्य का उत्पत्ति मानता है, जिससे बिना कारण कार्य की उत्पत्ति होता है यह उसका  
कथन सर्वथा असंगत है ॥ २३ ॥

( हमी आशय से भाव्यकार जातिवादी के मूल की व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वपक्ष अनिमित्त  
( अकारण ) ने भावकार्य का उत्पत्ति होता है ऐसा कहते हैं । किन्तु जिनके कार्य उत्पन्न होता है  
यह कारण होता है । इस कारण अनिमित्त के ही भावकार्यों का उत्पत्ति होने में निमित्त ( कारण )  
होने के कारण बिना निमित्त से भावकार्यों का उत्पत्ति नहीं होता यह सिद्ध होता है ॥ २३ ॥

इस जातिवादी एकदेशी के मत का पूर्वपक्षी बिना कारण कार्य की उत्पत्ति मानने वाले के मत  
से खण्डन करने के लिए मूल्य, न रूपान्तर से कहते हैं —

**पदपदार्थ—**निमित्तनिमित्तता = निमित्त ( कारण ) तथा अनिमित्त ( अकारण ) इन दोनों के  
वर्थांतरभावात् = वेद होने से, अप्रतिषेध = निषेध नहीं हो सकना ॥ २४ ॥

**भावार्थ—**भावकार निमित्त कारण ) तथा अकारण ( अनिमित्त ) के परस्पर विषेधरूप  
होने के कारण परस्पर न वेद है, अतः अनिमित्त ( अकारण ) ही निमित्त ( कारण ) नहीं हो  
सकता, इस कारण अनिमित्तता का अनेकता को निमित्त बनाना सर्वत्र असंगत है ॥ २४ ॥





### सर्वमनित्यमुत्पत्तिविनाशधर्मकत्वात् ॥ २५ ॥

किमनित्यं नाम ? यस्य कदाचिद् भावस्तदनित्यम् । उत्पत्तिधर्मकमनु-  
त्पन्न नास्ति विनाशधर्मकं चाविनष्टं नास्ति । किं पुनः सर्वम् ? मौक्तिकं च  
शरीरादि अर्भौतिकं च बुद्ध्यादि तदुभयमुत्पत्तिविनाशधर्मकं विज्ञायते  
नस्मात्तत्सर्वमनित्यमिति ॥ २५ ॥

### नानित्यतानित्यत्वात् ॥ २६ ॥

यदि तावत्सर्वस्यानित्यता नित्या ? तन्नित्यत्वाच्च सर्वमनित्यम् । अथा-  
नित्या ? तस्यामविद्यमानाया सर्वं नित्यमिति ॥ २६ ॥

के विषय में सम्मति हो ? ( ऐसे इस सम्पूर्ण पदार्थों के अनित्य मानने के पक्ष का भाष्यकार  
अवनतरण देने हैं कि )—दूसरे बौद्ध विद्वान् ऐसा मानते हैं ।

पदपदार्थ—न = सम्पूर्ण पदार्थ, अनित्य = अनित्य है, उत्पत्तिविनाशधर्मकत्वात् = उत्पत्ति तथा  
नाश धर्म वाले होने से ॥ २५ ॥

भावार्थ—संसार में जानने योग्य पदार्थ नित्यता से युक्त हैं अथवा नहीं ? ऐसे प्रश्न पर यह  
पूर्वपक्षमूल है कि संसार के सम्पूर्ण पदार्थ अनित्य ही हैं ॥ २५ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षमूल का व्याख्या करते हुए भाष्यकार सिद्धान्तों के पक्ष से प्रश्न  
करते हैं कि )—अनित्य किसे कहते हैं ? ( उत्तर )—जिस पदार्थ को किसी ही समय में सत्ता  
होना है, उसे अनित्य कहते हैं । क्योंकि उत्पन्न होने वाला पदार्थ विना उत्पत्ति के नहीं रहता,  
तथा विनाश धर्मवाला पदार्थ नष्ट होने पर नहीं रहता । ( प्रश्न )—मूल में सर्वशब्द से किसे  
कहा है ? ( उत्तर )—भूतद्रव्यों ( पृथिवी आदि ) से उत्पन्न हुये शरीर को भौतिक पदार्थ तथा  
अभौतिक भूतद्रव्यों से उत्पन्न न हुए ज्ञान, सुख इत्यादि सम्पूर्ण पदार्थ मूल में सर्वशब्द से लिये गये  
हैं । ये दोनों भौतिक तथा अभौतिक पदार्थ उत्पत्ति तथा नाशधर्म वाले हैं यह जाना जाना है ।  
इस कारण वह सब ही अनित्य हैं । अर्थात् जो पदार्थ उत्पत्ति तथा नाशवाला होता है वह सब  
अनित्य होता है, अतः भौतिक शरीरादिक तथा अभौतिक ज्ञानादिक सभी उत्पत्ति नाशवाले होने  
से अनित्य हैं । भौतिक तथा अभौतिक पदार्थों को छोड़कर दूसरे कोई संसार में पदार्थ नहीं है इस  
कारण संसार के सम्पूर्ण पदार्थ अनित्य हैं यह सिद्ध होता है । इस कारण पृथिव्यादि परमाणु  
अनित्य हैं, भौतिक होने से शरीर के समान तथा आत्मा भी अनित्य है, अभौतिक होने से,  
ज्ञानादिकों के समान इन अनुमानप्रमाणों से सम्पूर्ण संसार के पदार्थों में अनित्यता सिद्ध होती है,  
यह पूर्वपक्षी का आशय है ॥ २५ ॥

इस प्रकार के सर्वानित्यतावादी के मन का एकदेशी के मत से परिहार करते हुए सूत्रकार  
कहते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, अनित्यतानित्यत्वाच्च = अनित्यता के सर्वदा होने से नित्य होने  
के कारण ॥ २६ ॥

भावार्थ—सर्वानित्यतावादी पक्षियों ने भी कहा कि सम्पूर्ण संसार के पदार्थ अनित्य हैं यह  
नहीं हो सकता, क्योंकि वह अनित्यता ही सर्वदा के रहने से नित्य है । २६

( इसी आशय से भाष्यकार विकल्प द्वारा एकदेशी के मत से सर्वानित्यतावादी के मन का  
संश्लेषण करते हुए एकदेशी के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—यदि संसार के सम्पूर्ण पदार्थों की

तदनित्यत्वमग्नेर्दाहं विनाश्यानुविनाशवत् ॥ २७ ॥

तस्या अनित्यताया अप्यनित्यत्वम् । कथम् ? यथा अग्निर्दाहं विनाश्यानु-  
विनश्यति एव सर्वस्यानित्यता सर्वं विनाश्यानुविनश्यतीति ॥ २७ ॥

नित्यस्याप्रत्याख्यानं यथोपलब्धि व्यवस्थानात् ॥ २८ ॥

अयं खलु वादो नित्यं प्रत्याचष्टे, नित्यस्य च प्रत्याख्यानमनुपपन्नम् ।  
कस्मान् ? यथोपलब्धि व्यवस्थानात् । यस्योत्पत्तिविनाशभर्मकत्वमुपलभ्यते

अनित्यता नित्य है ( सर्वदा है ) तो नतीके नित्य होने के कारण सब पदार्थों में अनित्यता मिट  
नहीं हो सकती । अर्थात् सब अनित्य है इसका यहाँ अर्थ होता है कि सब पदार्थों को अनित्यता  
नित्य है । ऐसा होने से अनित्यता के नित्य होने के कारण सम्पूर्ण पदार्थ अनित्य है इसका विरोध  
होता है, क्योंकि अनित्यता भी सत्ता के सम्पूर्ण पदार्थों के सम्पूर्ण हो है, वह प्रथम विकल्प के  
आशय है । ( यदि और पदार्थों के अनित्य होने पर भी अनित्यता नित्य नहीं है ऐसा कहो तो  
आश्चर्य कहने हैं कि )—यदि वह अनित्यता अनित्य है ( सदा नहीं है ) तो उसके न रहने के  
समय सम्पूर्ण पदार्थ नित्य है यह सिद्ध हो जायगा । अर्थात् यदि अनित्यता नित्य न हो तो, सम्पूर्ण  
पदार्थ नित्य नहीं है वह प्राप्त होता है पूर्वपक्षों का उत्पत्ति होने से विनाश होता है यह कहना  
अशुक्त है क्योंकि ध्वस्नामक अभाव उत्पन्न होने पर भी विनाश न होने से नित्य होने के कारण  
व्यभिचार दोष आ जायगा ॥ २६ ॥

सर्वानित्यतादी के मन से उपरोक्त एकदेशी के मन का खण्डन करने हुए सूत्रकार कहते हैं -

पदपदार्थ—तदनित्यत्वे = वह अनित्य भी अनित्य है, अग्नेः = अग्नि के, दाहं = जलाने  
योग्य काष्ठ आदि को, विनश्य = नष्टकर, अनुविनाशवत् = पश्चात् नष्ट होने के समान ॥ २७ ॥

भावार्थ—जिस प्रकार अग्नि अपने जलाने योग्य काष्ठआदिकों को जलाने के पश्चात् स्वयं भी  
नष्ट हो जाती है, अर्थात् शान्त हो जाती है उसी प्रकार वह अनित्यता भी सम्पूर्ण अनित्य पदार्थों  
को नष्ट कर स्वयं भी नष्ट हो जाती है, इस कारण अनित्यता भी अनित्य है ॥ २७ ॥

( इसी आशय से सर्वानित्यतापादों के पूर्वपक्षसूत्र को आश्रयकर व्याख्या करते हैं कि —  
वह अनित्यता भी अनित्य है ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर ) जिस प्रकार अग्नि अपने जलाने  
योग्य काष्ठादिकों को नष्टकर ( जलाकर ) पश्चात् स्वयं भी नष्ट हो जाती है ( शान्त हो जाता है )  
इसी प्रकार सत्ता के सम्पूर्ण पदार्थों को अनित्यता भी सम्पूर्ण पदार्थों को नष्टकर पश्चात् स्वयं भी  
नष्ट हो जाती है ॥ २७ ॥

इस प्रकार एकदेशी के मन का खण्डन कर नैयायिकों के सिद्धांत को दिखाने हुए सूत्रकार  
कहते हैं—

पदपदार्थ—नित्यस्य = नित्य पदार्थों का, अप्रत्याख्यानं = खण्डन ( नित्य नहीं हो सके ),  
यथोपलब्धि = उपलब्ध होने के अनुसार, व्यवस्थानात् = व्यवस्था होने के कारण ॥ २८ ॥

भावार्थ—जिन पदार्थों की उत्पत्ति और नाश देखने में आता है वह अनित्य होता है, और  
जिन पदार्थों की उत्पत्ति तथा नाश देखने में नहीं आता वे नित्य होते हैं, ऐसा सर्वानित्यता के खण्डन  
होने के कारण नित्य पदार्थों का निषेध नहीं हो सकता ॥ २८ ॥

( इसी आशय से आश्रयकर सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—यह सर्वानित्यतायन  
नित्यपदार्थों का निषेध करता है, किन्तु नित्यपदार्थों का खण्डन नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—क्या ?

प्रमाणतस्तदनित्यं, यस्य नोपलभ्यते तद्विपरीतम् । न च परमसूक्ष्माणां भूतानामाकाशकालदिगात्मनसां तद्रूपानां च केषाञ्चित्सामान्यविशेषसमवायानां चोत्पत्तिविनाशधर्मकत्वं प्रमाणत उपलभ्यते तस्मान्नित्यान्येतानीति ॥ २८ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैः सर्वनित्यतानिराकरणप्रकरणम् ।

अथमन्य एकान्तः—

सर्वं नित्यं पञ्चभूतनित्यत्वात् ॥ २९ ॥

भूतमात्रमिदं सर्वं तानि च नित्यानि भूतोच्छेदानुपपत्तेरिति ॥ २९ ॥

नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ॥ ३० ॥

( उत्तर ) —जैसी उपलब्धि होती है ( जैसा देखने में आता है ) । वैसी व्यवस्था होने के कारण जिन पदार्थों में उत्पत्ति तथा नाशरूप धर्मों धर्म प्रमाण से सिद्ध होने हैं, वे अनित्य होते हैं, और जिन पदार्थों में उत्पत्ति तथा विनाशधर्म नहीं पाये जाते, वे उसके विपरीत ( नित्य ) होते हैं । इस कारण अत्यन्त सूक्ष्म पृथिव्यादि परमाणु, अकाश, काल, दिशा तथा आत्मा और मन इन द्रव्यों, तथा उनके कुछ गुण तथा जातिविशेष एवं समवायसम्बन्धरूप पदार्थों में किसी प्रमाण से उत्पत्ति तथा विनाशरूप धर्म नहीं पाये जाते, इस कारण ये सब पदार्थ नित्य हैं । ( यदि पूर्वपक्ष सम्पूर्ण पदार्थों को पक्षकर उनमें अनित्यता सिद्ध करे, तो परमाणु आदिकों में हेतु ( उत्पत्ति-विनाशरूप ) न होने से माग ( अर्थ ) से हेतु असिद्ध हो जायगा, और किसी को पक्ष करे तो सिद्धसाधन दोष आ जायगा यह सिद्धान्तों का गूढ़ आशय है ॥ २८ ॥

( संसार के सम्पूर्ण पदार्थों को नित्य ही मानने पर भी पूर्वोक्त प्रेक्ष्यमात्र सिद्ध नहीं हो सकता, इसलिये यह सर्वानित्यतावाद के खण्डन का प्रकरण प्रारम्भ किया जाता है । जिसका अवतरण देते हुए आशयकार कहते हैं कि ) यह दूसरा एकान्त । एक ही पक्ष का ) वाद, मत ) है, अर्थात् सम्पूर्ण पदार्थों का पक्ष मानकर प्रतिष्ठा वाक्य है—

पदपदार्थ—सर्व = संसार के सम्पूर्ण पदार्थ, नित्य = नित्य हैं, पञ्चभूतनित्यत्वात् = पाँच पृथिवी आदि भूतपदार्थों के नित्य होने से ॥ २९ ॥

आशय—पृथिव्यादि पाँच भूतपदार्थों का नाश न होने के कारण, उनसे बने हुए संसार के सम्पूर्ण पदार्थ नित्य हैं ॥ २९ ॥

( इसी आशय से सर्वनित्यतावादी के सूत्र की आशयकार व्याख्या करते हैं कि )—यह संसार के सम्पूर्ण पदार्थ पाँच पृथिवी आदि महाभूतरूप हैं, और वे पृथिवी आदि पाँच भूतपदार्थ नित्य हैं क्योंकि उनका नाश नहीं हो सकता ॥ २९ ॥

इस सर्वपदार्थों के नित्यतावाद का मिश्रान्तमत से निरास करते हुए सूत्रकार कहते हैं —

पदपदार्थ—न = सम्पूर्ण पदार्थ नित्य नहीं हैं, उत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः = उत्पत्ति तथा विनाश का कारण प्राप्त होने से ॥ ३० ॥

आशय—जिन संसार के घट, पट आदि पदार्थों के उत्पत्ति तथा नाश का मिश्रण है वे पदार्थ भूतपृथिव्यादिकों के लक्षण से रहित नहीं हैं, अतः उत्पत्ति तथा नाशवान् पदार्थों में भूतों का लक्षण होने के कारण सम्पूर्ण संसार के भूतपदार्थ नित्य हैं यह नहीं हो सकता । ३० ।



उत्पत्तिकारणं चोपलभ्यते विनाशकारणं च, तत् सर्वनित्यत्वे व्याहन्यते  
इति ॥ ३० ॥

तल्लक्षणाविरोधादप्रतिषेधः ॥ ३१ ॥

यस्योत्पत्तिविनाशकारणमुपलभ्यते इति मन्यसे न तद् भूतलक्षणान-  
मर्थान्तरं गृह्यते, भूतलक्षणाविरोधाद् भूतमात्रमिदमित्युक्तोऽयं प्रतिषेध इति ॥

नोत्पत्तितत्कारणोपलब्धेः ॥ ३२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार मिदान्तसूत्र को व्याख्या करने हैं कि )—भौतिक घट पट आदि पदार्थों के उत्पत्ति होने तथा नष्ट होने का भाव कल्पना पाया जाता है अतः संसार के सम्पूर्ण पदार्थों को निरर्थक मानने से न बन सकेगा अर्थात् पृथिवी जल आदि पांच भूतपदार्थों से बने हुए भौतिक पदार्थ उन भूतों से निरर्थक हैं, क्योंकि अत्यन्त सूक्ष्म परमाणु गौ घट आदि नहीं हैं, क्योंकि परमाणुओं के समान गौ घट आदि पदार्थ भी इन्द्रिय से ग्रहण योग्य नहीं हों सबका प्रत्यक्ष न होगा ऐसा द्वितीयाध्याय में 'सर्वग्रहण प्रसङ्गात्' इस सूत्र में कह चुके हैं । इस कारण ग्रहण होना, न होना इन दोनों विरुद्ध भौतों के सम्बन्ध से भौतिक घटादि पदार्थ भूत ( पृथिव्यादि परमाणु ) अदि से मिलते हैं, इस कारण घटादि भौतिक पदार्थों को उत्पत्ति तथा नाश के प्राप्त होने के कारण, पृथिवी परमाणु आदि पांच भूतपदार्थों के निरर्थक होने पर भी भौतिक पदार्थ निरर्थक नहीं हैं, अतः संसार के सम्पूर्ण पदार्थ निरर्थक हैं, यह सर्वनिश्चयवाद असंगत है ॥ ३० ॥

भूतपदार्थों के समानरूप होने से अभेद मानकर पुनः पूर्वपक्षों के मन में सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—तल्लक्षणाविरोधात् = उन भूतपदार्थों के लक्षण से संचार होने के कारण, अप्रतिषेध = सर्वपदार्थों के निरर्थक होने का निषेध नहीं हो सकता ॥ ३१ ॥

भावार्थ—गौ घट इत्यादि भौतिक पदार्थों में पृथिव्यादि भूतपदार्थों का लक्षण होने के कारण पृथिव्यादि भूतपदार्थों के निरर्थक होने से भौतिक गौ घट आदि पदार्थ निरर्थक नहीं हैं ऐसा सिद्धान्तो नहीं कह सकता ॥ ३१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र की पूर्वसूत्र में कह चुके का स्मरण कराने हुए व्याख्या करने हैं कि )—जिन गौ घट आदि भौतिक पदार्थों के उत्पत्ति तथा नाश का कारण प्राप्त होता है ऐसा भाव सिद्धान्तो मानते हैं वे भौतिक पदार्थ भूतपदार्थों के लक्षण से रहित दूसरे पदार्थ गृहीत नहीं होते ( नहीं जाने जाते ) । इस कारण भूतपृथिव्यादि पदार्थों के लक्षणों से भौतिक गौ घटादि पदार्थों का समझ होने के कारण यह सब संसार के पदार्थ भूतमान हैं, ऐसा निषेध नहीं हो सकता । अर्थात् जिसकी उत्पत्ति और नाश का कारण मिलता है वह अनिरर्थक होता है ऐसा कहा है, वे पदार्थ भूतपदार्थों के लक्षणों से युक्त ही देखने में आते हैं अतः वे भी भूतपदार्थ ही हैं, अतः भूतपदार्थों के समान भौतिक पदार्थों को भा निरर्थक मानना होगा, अतः उनके निरर्थकता का निषेध नहीं हो सकता ॥ ३१ ॥

उपरोक्त पूर्वपक्ष का खण्डन करने हुए मिमानियन से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, उत्पत्ति तत्कारणोपलब्धे = उत्पत्ति तथा नाश कारणों का प्राप्ति होने से ॥ ३२ ॥

भावार्थ—जिस कारण भौतिक गौ घट आदि पदार्थों में उत्पत्ति तथा उसके कारण पाये जाते हैं, अतः भौतिक पदार्थों को अनिरर्थक ही मानना होगा । जिससे भूतपृथिव्यादिकों का कार्य होने से

कारणसमानगुणस्योत्पत्तिः कारणं चोपलभ्यते । न चैतदुभयं नित्य-  
विषयम्, न चोत्पत्तितत्कारणोपलब्धिः शक्या प्रत्याख्यातुम्, न चाविषया  
काचिदुपलब्धिः । उपलब्धिसामर्थ्यात्कारणेन समानगुणं कार्यमुत्पद्यते  
इत्यनुमीयते, स स्वल्पलब्धेर्विषय इति । एवं च तत्त्वक्षणावरोधोपपत्तिरिति ।  
उत्पत्तिविनाशकारणप्रयुक्तस्य हातु- प्रयत्नो दृष्ट इति । प्रसिद्धावयवी तद्वर्मा ।  
उत्पत्तिविनाशधर्मा चावयवी सिद्ध इति । शब्दकर्मबुद्ध्यादीनां चाव्याप्तिः ।  
पञ्चभूतनित्यत्वात् तत्त्वक्षणावरोधाच्चेत्यनेन शब्दकर्मबुद्धिमुखदुःखेच्छाद्वेष-  
प्रयत्नाश्च न व्याप्ताः तस्मादनेकान्तः ।

भी भूतपदार्थों का सादृश्य ( समानरूपता ), भौतिक गो घट आदि पदार्थों में भूतस्वरूपता अथवा  
भूतपदार्थों के समान उनमें नित्यता नहीं हो सकती यह सिद्धान्तों का गूढ़ आशय है ॥ ३२ ॥

। इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तमूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—भौतिक गो घट इत्यादि  
पदार्थ जिन समय उत्पन्न होते हैं, उस समय उनमें कारणों के गुणरूपादिकों के समान गुणों की  
उत्पत्ति होती है, और उनके कारण ( अवयव ) भी उपलब्ध होने हैं । अर्थात् गो घट आदि कार्य  
द्रव्यों में कारण गुणपूर्वक ही गुण होते हैं । किन्तु नित्यपरमाणु आदि द्रव्यों की न उत्पत्ति होती है  
न उनके कारण मिलते हैं । ( यदि पूर्वपक्षो कहे कि यह दोनों हम नहीं मानते, तो भाष्यकार  
उत्तर में कहते हैं कि )—इस प्रकार कार्यद्रव्यों की उत्पत्ति तथा उनके कारणों की उपलब्धि तो  
प्राणिमात्र के अनुभव से सिद्ध है उसका निषेध नहीं किया जा सकता, क्योंकि यदि ऐसा उपलब्धि  
( ज्ञान ) होना दे तो वह बिना विषय के न हो सकने के कारण उस विषय को मत्ता अवश्य  
माननी होगी । इस प्रकार से कार्यद्रव्यों की कारण गुणों से गुणों का होना, तथा उनके कारणों का  
होना इन दोनों के प्राणिमात्र के अनुभव से सिद्ध होने के सामर्थ्य से कारण के समान गुण वाले  
कार्यद्रव्य उत्पन्न होते हैं यह अनुमान से सिद्ध होता है । यही उपलब्धि ( ज्ञान ) का विषय है ।  
अर्थात् उक्त उपलब्धि से ऐसा अनुमान किया जाता है कि जो कार्य जिस समय उत्पन्न होगा है  
उस उस समय वह अपने कारण के गुणों के समान गुणवाला वह उत्पन्न होगा है, वही कार्य गो घट  
इत्यादि उपरोक्त नाम का विषय है । इस कारण गो घट इत्यादिकों में जो अपने कारण गुणों के  
समान गुण होता है वही उनका लक्षणों में समझ है, वह उनका समानता वे पृथिव्यादि भूतरूप  
हैं, अथवा नित्य हैं यह सिद्ध नहीं कर सकता । यह सिद्धान्तों का आशय है । और भी अपने  
पक्ष का साधक दूसरा अनुभव दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—उत्पत्ति तथा नाश  
होने के कारण से ही प्रेरणा किये जाता ( जानने वाले प्राणियों ) का प्रथम भी देखने में आता है  
अर्थात् यदि भावकार्य द्रव्यों का वास्तविक उत्पत्ति तथा नाश न होता हो तो अपने इष्टपदार्थ  
( पदार्थों ) के उत्पन्न होने के लिये उनके कारणों का ग्रहण तथा अनिष्ट पदार्थों के विनाश के  
कारणों का भी ग्रहण करने में प्राणिमात्र को जो प्रवृत्ति होती है वह न होगी । ( इसी विषय में  
दूसरा युक्ति देने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—अवयवरूप धर्मा उक्त रूप धर्मे न प्रसिद्ध  
मां है, अर्थात् उत्पत्ति तथा नाशधर्म के आधार अवयवी ( गो घट ) इत्यादिक प्रसिद्ध मां है  
( जिसमें सिद्ध होता है कि जो-जो अवयववाले पदार्थ हैं न सब उत्पत्ति और नाशधर्मवान अवयव  
होते हैं, ऐसा प्राणिमात्र के अनुभव से सिद्ध भी है ) पूर्वपक्ष का पान पृथिव्या इत्यादि के  
नित्य होने से सम्पूर्ण ससार के पदार्थ नित्य हैं उस दृष्टि में अव्याप्ति दोष मां आता है, शब्द,  
ज्ञान, क्रिया इत्यादिकों में यह लक्षण नहीं आता । क्योंकि पान भूतपदार्थों के नित्य होने से, तथा

स्वप्नविषयाभिमानवन् मिथ्योपलब्धिरिति चेत् ? भूतोपलब्धौ तुल्यम् । यथा स्वप्ने विषयाभिमान एवमुत्पत्तिकारणाभिमान इति । एवं चैतद् भूतोपलब्धौ तुल्यं वाप्यविषयाद्युपलब्धिरपि स्वप्नविषयाभिमानवन् प्रसज्यते ।

पृथिव्याद्यभावे सर्वव्यवहारविलोप इति चेत् । तदितरत्र समानम् । उत्पत्ति-  
विनाशकारणोपलब्धिर्विषयस्याप्यभावे सर्वव्यवहारविलोप इति, सोऽयं  
नित्यानामतीन्द्रियत्वाद्विषयत्वाच्चोत्पत्तिविनाशयोः स्वप्नविषयाभिमानवदित्य-  
हेतुरिति ॥ ३२ ॥

उनके लक्षण से सम्पूर्ण संसार के पदार्थों का संग्रह होने से इन दोनों हेतुओं की शब्द, ज्ञान, श्रुति, हुक्म, इच्छा, ईश, प्रण तथा क्रिया इन पदार्थों में व्याप्ति नहीं है, अतः व्यवभिचार दोष आता है अर्थात् संसार के सब पदार्थ नित्य हैं पांच भूतद्रव्यों के नित्य होने से और उनका लक्षण होने से भी ऐसा कहनेवाले पूर्वपक्षों को शब्दादिकों में भी पांच भूतद्रव्यों की स्वप्नपणा तथा भूतलक्षण का होना अभिमत है, किन्तु वस्तुतः शब्द इत्यादि न भूतस्वरूप हैं न उनमें उनका लक्षण है, इस कारण पंचभूतरूप होना तथा उनका लक्षण होना यह दोनों शब्दादिकों में न होने के कारण अव्यापक ही है, अतः पूर्वपक्षी के हेतु में व्यवभिचार दोष आता है । क्योंकि पूर्वपक्षी के अनुमान में ( सम्पूर्ण पदार्थ ) पक्ष है इस पक्ष में दोनों पूर्वपक्षी हेतुओं की पृथिवी आदिकों में सत्ता भी मिलती है और शब्दादिकों में असत्ता ( न रहना ) भी मिलती है इस कारण यह पूर्वपक्षी का हेतु मन्यमिचार नामक दुष्ट हेतु है, यह सिद्धान्ती का गूढ़ अभिप्राय है । ( सिद्धान्ती ने दिखाइ दुष्ट उपलब्धि ( ज्ञान ) स्वप्न के समान मिथ्या है इस आशय से पूर्वपक्षी का आक्षेप दिखाकर उसका खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—“स्वप्न में देखे हुए विषयों के सत्य होने के अभिमान ( अग्र ) के समान यह सिद्धान्ती ने दिखाई हुई उपलब्धि ( ज्ञान ) मिथ्याज्ञान है” ऐसा पूर्वपक्षी कहे तो यह भूतपदार्थों की उपलब्धि में भी समान हो है । अर्थात् जिस प्रकार स्वप्न में देखे हुए पदार्थ ( विषय ) नहीं ही होते, उसी प्रकार भौतिक भी घट इत्यादिकों के उत्पत्ति के कारण उपलब्ध होने पर भी असत् हो है ऐसा पूर्वपक्षी का आशय हो तो, ऐसा होने से यह भूतों के ज्ञान में भी समान हो है अर्थात् संसार में पृथिवी आदि भूतपदार्थों की उपलब्धि (ज्ञान) की भी स्वप्न के पदार्थों के स्वप्न के समान भ्रम मानना पड़ेगा । अर्थात् यदि स्वप्न के दृष्टान्त से भी, घट इत्यादिक आदि असत् हों तो वही दृष्टान्त से पृथिवी आदि भूतपदार्थ भी मिथ्या है यह मानना होगा और मानने पर दिना बाधक के रहने मिथ्या मानने में अनिश्चयता दोष आ जायगा । अर्थात् संसार के सभी पदार्थ मिथ्या हैं यह आपत्ति आयगी यह सिद्धान्ती का आशय है । ( आगे पावनी आदि पदार्थों में मिथ्यात्व को ही हुई सिद्धान्ती की आपत्ति पर पूर्वपक्षी बाधक देता हुआ कहना है कि )—यदि पृथिवी, जल आदि संसार के प्रसिद्ध पदार्थों को न माना जाय तो सभी संसार के व्यवहारों का नीर ( अभाव ) हो जायगा तो इसका उत्तर देने हुए भाष्यकार कहते हैं कि यह भी दूसरे पक्ष में भी समान है, क्योंकि उत्पत्ति तथा नाश के कारणों को उत्पत्त्य ( व्याप्ति ) के विषय न मानने पर भी सम्पूर्ण संसार के व्यवहारों का लोप ( अभाव ) हो जायगा यह समान ही दोष आता है । अर्थात् यदि प्रसिद्ध पृथिवी आदि पदार्थों को न माना जाय तो संसार के सम्पूर्ण व्यवहार नष्ट हो जायेंगे—यह पूर्वपक्षी का कथन सत्य है किन्तु सिद्धान्ती के कहें हुए भी घट इत्यादि पदार्थों की उत्पत्ति तथा नाश के कारणों को उपलब्धि की भी विषय न मानने पर सम्पूर्ण संसार के व्यवहार नष्ट हो जायेंगे यह दोष दोनों पक्षों में समान ही है ।

अवस्थितस्योपादानस्य धर्ममात्रं निवर्तते धर्ममात्रमुपजायते स खल्व-  
त्पत्तिविनाशयोर्विषयः । यद्योपजायते तत्प्रागप्युपजनमादस्ति, यच्च निवर्तते  
तन्निवृत्तमप्यस्तीति,

( इस विषय को समाप्त करते हुए माध्यकार आगे कहने है कि )—वह यह नित्यपरमाणु आदि  
पदार्थों के नित्य होने तथा उत्पत्ति और नाश के विषय न होने से भी—स्वप्न के विषय के भ्रम के  
समान—यह हेतु पूर्वपक्षी के मत का साधक नहीं हो सकता है । अर्थात् गौ घट आदि पदार्थों  
में भूतपदार्थ स्वरूप होने का स्वप्न के विषयों के ज्ञान के समान उत्पत्ति तथा नाश के कारण का  
उपलब्धि मिथ्या है यह साधक नहीं हो सकता, क्योंकि नित्यपरमाणु आदि पदार्थों का इन्द्रियों से  
ग्रहण नहीं होता तथा वे उत्पत्ति तथा विनाश के विषय भी नहीं होते, कारण यह कि जो पूर्वपक्षी  
तथा सिद्धान्ती दोनों ने जो नित्यपदार्थ माने हैं वे सब इन्द्रियों से गृहीत नहीं होते तथा  
उत्पत्ति और नाशवाले भी नहीं होते, अर्थात् परमाणु, आकाश, काल, दिश तथा आत्मा में नित्य  
हैं, जिनका इन्द्रियों से ग्रहण नहीं होता और न उनकी उत्पत्ति और नाश भी होना है यह  
सिद्धान्ती का आशय है ।

( इस प्रकार सांख्यदर्शन का खण्डन कर स्वायंभुवों के मत का खण्डन करने के लिये उनके मत  
से सिद्धान्ती के कहे हुए उत्पत्ति तथा नाश दोनों को दूसरे से प्रकार से सिद्धि दिखाने हुए माध्यकार  
सिद्धान्तसूत्र के अवतारणिका पूर्वपक्षिमत से देते हैं कि )—रहने वाले उपादान ( समवायिकारण )  
रूप धर्मों का केवल पूर्व धर्म हो निवृत्त ( नष्ट ) होता है और दूसरे धर्म की उत्पत्ति होती है । यह  
परिणाम ही उत्पत्ति तथा नाश का विषय है । और जो उत्पन्न होता है वह पदार्थ उत्पत्ति के  
पूर्व भी विद्यमान ( सत् ) होता है, और जो निवृत्त होता है वह निवृत्त ( नष्ट ) होने पर भी  
रहता है । इस प्रकार समार के सम्पूर्ण पदार्थ नित्य हैं यह सिद्ध होता है । अर्थात् धर्मों ( पदार्थों )  
का धर्म, लक्षण तथा अवस्था ऐसे तीन प्रकार के परिणाम होने हैं । जैसे सुवर्णधर्मों ( पदार्थ ) का  
कड़ा, कुण्डल इत्यादि धर्म परिणाम होता है । और जब उस सुवर्ण का सोना कटा या कुण्डल को  
लेकर यन्त्र, ( जन्तर ) तैयार करता है ( बनाता है ) तो वह कड़ा वर्तमानता को छोड़कर  
अनाग लक्षण को प्राप्त होता है, जन्तर और रोक ये सविध्य लक्षण को छोड़कर वर्तमान लक्षण को  
प्राप्त होते हैं । वर्तमान होते हुए ही वह जन्तर या रोक नष्ट पुराने स्वरूपता को प्राप्त होने से  
अवस्था परिणाम वाले भी होते हैं । वर्तमान लक्षण के आधार से यह नया और पुराना होना रूप  
अवस्था लक्षण परिणाम कहाला है । इस प्रकार संसार के सम्पूर्ण पदार्थों ( धर्मों ) में तीन प्रकार  
के उपरोक्त परिणाम होते हैं । यह तीनों धर्म, लक्षण तथा अवस्था धर्मों ( पदार्थ ) से भिन्न, तथा  
अभिन्न भी होते हैं । धर्मों से अभिन्न होने के कारण धर्म भी नित्य है, और उत्पत्ति तथा नाश होने  
होने के कारण धर्मों से भिन्न अनित्य भी होते हैं । जिसमें माना प्रकार के परिणामों से एक ही  
धर्मों ( पदार्थ ) सम्बद्ध है और नित्य भी है, जिसने यह सिद्ध होता है कि गौ घट आदि पदार्थ-  
धर्मों उत्पन्न तथा नष्ट नहीं होते, किन्तु उनके धर्म ही उत्पन्न और नष्ट होते हैं । यह केवल  
पूर्वपक्षी के सिद्धान्त को मानकर कहा है, वस्तुतः धर्मों की भा उत्पत्ति और नाश नहीं है, त,  
क्योंकि उत्पत्ति के पूर्व और नाश के पश्चात् भी धर्मों के रूप से अभिन्न होने के कारण वे धर्म न  
नहीं हैं, इस प्रकार सांख्यमुपमत से समाप्त के सम्पूर्ण पदार्थ नित्य हैं यह पूर्वोक्त सर्वनित्यता नष्ट  
स्थिर ही है वह पूर्वपक्षी का गूढ़ आशय है ॥ ३२ ।

उपरोक्त स्वयंभुवों के मत का सूत्रकार सिद्धान्तिमत से खण्डन करता है—



एवं च सर्वस्य नित्यत्वमिति—

न व्यवस्थानुपपत्तेः ॥ ३३ ॥

अयमुपजनः इयं निवृत्तिरिति व्यवस्था नोपपद्यते, उपजातनिवृत्तयोर्विद्यमानत्वात् । अयं धर्म उपजानोऽयं निवृत्त इति मद्भावाविशेषादव्यवस्था, इदानीमुपजननिवृत्ती नेदानीमिति कालव्यवस्था नोपपद्यते सर्वदा विद्यमानत्वात् अस्य धर्मस्योपजननिवृत्ती नास्त्येति व्यवस्थानुपपत्तिः, उभयोर्विरोधान् । अनग्नौ ऽतीत इति च कालव्यवस्थानुपपत्तिः, वर्तमानस्य मद्भावलक्षणत्वात् । अविद्यमानस्यात्मनाम् उपजनो विद्यमानस्यात्मनानं निवृत्तिरित्येतस्मिन् मति नैवे दोषाः । तस्माद्यदुक्तं प्रागप्युपजनादस्ति निवृत्तं चास्ति तदयुक्तमिति ॥ ३३ ॥

इति पञ्चभिः मूत्रैः सर्वनित्यनानिराकरणप्रकरणम् ।

पदपदार्थ—न = नहीं, व्यवस्थानुपपत्तेः = व्यवस्था के न हो सकने से ॥ ३३ ।

भावार्थ—उत्पत्ति तथा विनाश दोनों का स्वरूप, काल, विशेष, सम्बन्धों तथा अविष्यता आदिकों से व्यवस्था नहीं हो सकती । अर्थात् परस्पर का त्यागकर रहने वाले भेद और अभेदरूप को धर्म एकधर्मों ( पदार्थ ) में नहीं रह सकते इस कारण उत्पत्ति और नाश दोनों को व्यवस्था होने के लिये धर्मों से धर्म, लक्षण तथा अवस्थारूप तीन परिणामों का भेद मानने वाले को धर्म अजिन्य होने हैं यह मानना पड़ेगा । यहाँ वृत्तिकार ने "उत्पत्ति तथा नाश की प्रतीति भ्रम मानना पड़गी ऐसी दृष्टि पर 'न व्यवस्था' इत्यादि यह मूत्र लिखा है । सर्वज्ञों के अनुभव से सिद्ध उत्पत्ति और नाश की प्रतीति को भ्रम माना जाय तो संसार में यह प्रथा मत्पक्षान है, तथा यह भ्रमज्ञान है इस व्यवहार का विरोध ( अभाव ) हो जायगा" ऐसी व्याख्या की है ३३ ॥

( इस सिद्धान्तमूत्र की व्याख्या करने हुए भाष्यकार सूत्र के 'व्यवस्थानुपपत्ति' शब्द के अर्थ को स्पष्ट करते हैं कि )—यह उपजन ( उत्पत्ति ) है, यह निवृत्ति ( नाश ) है ऐसी व्यवस्था ( नियम ) नहीं हो सकती—क्योंकि पूर्वरक्षी के मत से उपजन तथा नष्ट दोनों पदार्थ विद्यमान रहने हैं । अर्थात् यदि उत्पन्न हुआ पदार्थ उत्पत्ति के पूर्व में विद्यमान हो—तथा नष्ट पदार्थ भी नाश के पश्चात् विद्यमान हो तो—यह सम्पूर्ण संसार के प्राणियों के अनुभव से प्रसिद्ध उत्पत्ति और नाश को विषय करने वाली व्यवस्था मिथ्या ( झूठी ) हो जायगी । ( स्वरूप से व्यवस्था नहीं हो सकती इस व्यास से भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यह धर्म उत्पन्न हुआ, यह नष्ट हुआ धर्मों के रूप से धर्मों को मिला मिला होने के कारण यह व्यवस्था न होगी । तथा इस समय उत्पत्ति और नाश हुए, इस समय में नहीं हुए, ऐसी काल को लेकर भी व्यवस्था नहीं हो सकेगी, क्या कि धर्मों के रूप से उत्पत्ति ( स्वरूप तथा काल के समान सम्बन्धों को केवल अव्यवस्था दिखाते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—यह पदार्थ अविष्य, तथा यह पदार्थ भूयकास में है ऐसी काल को लेकर भी व्यवस्था न बन सकेगी, क्योंकि धर्मों के रूप से यह पदार्थ सर्वकाल में विद्यमान है । ( यह व्यवस्था प्रतीकों को लेकर जो संसार में अनुभव सिद्ध व्यवस्था है यह सम्पूर्ण सिद्धान्तों के मत में हो सकती है, इस कारण आगे पक्ष में उनका अर्थक देने हैं कि )—यहकाल में न रहने वाले पदार्थों की जागृताम ( अपनी प्राप्ति ) को उपजन ( उत्पत्ति ) होना, और आत्मज्ञान ( अपने स्वरूप को जानने ) को निवृत्ति ( नाश ) होना ये दोनों होते हैं ऐसा सिद्धान्तों का मत

अथमन्य एकान्तः—

सर्वं पृथग्भावलक्षणपृथक्त्वात् ॥ ३४ ॥

सर्वं नाना न कश्चिदेको भावो विद्यते । कस्मात् ? भावलक्षणपृथक्त्वात् । भावस्य लक्षणमभिधानं चेन लन्त्यते भावः न समाख्याशब्दः तस्य पृथग्विषयत्वात् । सर्वो भावनमाख्याशब्दः समुदायी कुम्भ इति संज्ञाशब्दो गन्धरसरूपस्पर्शतमूढे बुध्नपार्श्वमीवादिसमूहं च वर्त्तते । निर्देशमात्र चेदमिति ॥३४॥

मानने पर उपरक्त स्वरूपादिकों को अव्यवस्थायुक्त ही नहीं हो सकते । इस कारण—उपपन्न होने के पूर्व भा पदार्थों का सत्ता होना है और नष्ट हुआ भी पदार्थ वर्तमान रहता है—ऐसा जो पूर्वपक्षों ने कहा था वह असंगत है ॥ ३३ ॥

( ९ ) सम्पूर्ण पदार्थों के पृथक्-पृथक् होने के सम्बन्ध का प्रकरण

इस प्रकार की पूर्वपक्ष के प्रकरणों से यह सिद्ध होता है कि—गुण तथा गुण, भाव तथा अभाव, चेतन तथा अचेतन, दृष्ट तथा अदृष्ट, एव नित्य तथा अनित्य का समुदाय सामग्री कहता है । सामान्य उल्लेख समुदाय के विरुद्ध विषय का भिन्नत्व करता है । यह है अज्ञ के सू० ३० ३० तक प्रकृत का खण्डन मत, और ३४ सूत्र ने ४० सूत्र तक 'शून्यतावाद' का खण्डन तथा सूत्र ४१ से ४३ तक 'संख्या के एकान्तवाद' का खण्डन एते तीन वादों का खण्डन है । यदि एक न हो तो किन्तु क्या समुदाय होगा । इसी प्रकार अद्वैतवाद में भी । तममें भी यदि संसार के सम्पूर्ण पदार्थों का अभाव होने के कारण शून्य होने पर अप्रसिद्ध जगत् में समुदाय क्या होगा । इसलिये प्रथम संसार में एक ही पदार्थ है ऐसे एकतावाद का खण्डन करने के लिये माध्यकार ३३ प्रकरण का अवतरण देते हुए कहते हैं कि—यह और एक दूसरा एकान्तवाद है

यदप्यर्थ—सर्वं = संसार के सम्पूर्ण पदार्थ, पृथक्=अपने से भी भिन्न हैं, भावलक्षणपृथक्त्वात्=गन्ध, रस इत्यादि भावरूपों के पृथक् होने के कारण ॥ ३४ ॥

भावार्थ—संसार के सम्पूर्ण वस्तु आदि पदार्थ अपने से भी पृथक् ( भिन्न ) हैं, क्योंकि गन्ध, रस इत्यादि भावरूपों का परस्पर भेद है, और वस्तु आदि पदार्थ उन से भिन्न नहीं हैं । अर्थात् रूप, रस, गन्ध इत्यादिकों से भिन्न कोई संसार में वस्तु आदि अन्य नामक पदार्थ नहीं हैं तथा अवयवों ने भिन्न अवयवों भी नहीं हैं, रूप आदि अवयव परस्पर में भिन्न ही हैं ऐसा सौशान्तिक एवं वैशेषिक बौद्धों का मत है । तात्पर्यटीकाकार का भी यही मत है कि यह बौद्धों का एकान्तवाद है ॥ ३४ ॥

( इसी आशय से माध्यकार पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि,—संसार के सम्पूर्ण पदार्थ अनेक, ६, कोई भी समुदायरूप एकमात्र पदार्थ संसार में नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—भावरूपों का लक्षण पृथक्-पृथक् भिन्न-भिन्न होता है इस कारण । ( एवम् ) भाव स्थितिकारण करते हुए माध्यकार कहते हैं कि )—भावरूपों का लक्षण अर्थात् अभिधान, कथन, जिससे भावरूपों को कहा जाता है वह अभावता ( रक्षा ) कहते हैं, नष्ट प्रतीति ( अज्ञ ) को शिथिल करता है अर्थात् भावलक्षण इस रूप का समाख्या ( रक्षा ) ही अर्थ है, वह समाख्या पदार्थों के समूह का ही कहता है—नयोंकि उसका विषय भिन्न-भिन्न ( पृथक् ) है । ( १०० ) के सम्पूर्ण भाव पदार्थों को कहने वाले समाख्या समुदाय का ही कहते हैं जैसे 'कुम्भ' शब्द समाख्या का गन्ध, रस, रूप तथा स्पर्श इन गुणों का समुदाय और उनके खण्डन करने वाले बुध्न ( पद ) पार्श्व ( अक्षर ), आया ( अक्षर ) इन शब्दों का समुदाय ही अर्थ है । जो यह पक्ष उद्धरण मात्र

### नानेकलक्षणैरेकभावनिरूप्यतेः ॥ ३५ ॥

अनेकविधलक्षणैरिति मध्यमपदलोपी समासः । गन्धादिभिश्च गुणैर्बुध्ना-  
दिभिश्चावयवैः सम्बद्ध एको भावो निरूप्यते गुणव्यतिरिक्तं च द्रव्यमवयवा-  
तिरिक्तश्चावयवीति । विभक्तम्यायं चेतदुभयमिति ॥ ३५ ॥

अथापि—

### लक्षणव्यवस्थानादेवाप्रतिषेधः ॥ ३६ ॥

है । समार के सम्पूर्ण पदार्थ इसी प्रकार रस, रूप आदि गुणों के समुदाय तथा उनके अवयव समुदाय का ही कहते हैं अर्थात् अनेक को कहते हैं न कि किसी एक को यह पूर्वपक्ष का तात्पर्य है ॥ ३५ ॥

उपरोक्त पूर्वपक्ष का खण्डन सूत्रकार करते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, अनेकलक्षणैः = अनेक भावों से, एकभावनिरूप्यतेः = एक ही अवयवार्थ को उत्पत्ति होने के कारण ॥ ३५ ॥

भावार्थ—समार के सम्पूर्ण पदार्थ अनेक रूप ही होते हैं यह पूर्वपक्षों का कथन सांगत है, क्योंकि अनेक लक्षण ( भावरूप अवयवों ) से एक ही अवयव समुदायरूप अवयवों पदार्थ उत्पन्न होता है । अर्थात् रूप रसादिगुणों का आधार अवयवों से उत्पन्न एक ही कुम्भ ( कलश ) आदि अवयवीरूप पदार्थ होते हैं ॥ ३५ ॥

( मिदान्तसूत्र का व्याख्या में भाष्यकार कहते हैं कि )—भिन्न-भिन्न रूप गुण तथा अवयवों का समग्र करने के लिये 'अनेकलक्षणैः' इस सूत्र के पद में 'अनेक प्रकार के लक्षण वाले' ऐसा मध्य के 'विध' पद का लोप मानकर मध्यमपद लोपों समास ऐसा चाहिये । ( अनेकलक्षण के पदान्त में योजना करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—गन्ध, रूप, इत्यादि गुण तथा बुध्न ( पेदा ) इत्यादि अवयवों से सम्बन्ध रखने वाला एक ही कलश इत्यादि भाव पदार्थ उत्पन्न होता है गन्धादिगुणों से कलशरूप गुणी द्रव्य तथा अवयवों से भिन्न अवयवों भी होता है । अर्थात् अनेक गुणों का आधार, तथा अनेक अवयवों से उत्पन्न हुए कलश इत्यादि स्मारिक पदार्थ एक-एक ही होते हैं यह सिद्ध होता है ( द्वितीयाध्याय के द्वितीय आह्निक के वक्ष्य में सूत्र में गुणों से तथा अवयवों से गुणी, अवयवी पदार्थ भिन्न होता है यह पूर्ववचन में सिद्ध कर चुके हैं । इसी कारण वृत्तिधार ने भी कहा है कि —एक कलश इत्यादि धर्मों पदार्थों के प्रत्यक्षादि प्रमाण से सिद्ध होने के कारण, और उसके बहुपक्षग्रयण होना, रसनपक्षग्रहण होना इत्यादि विरुद्ध धर्मों के विषय रूप, रस इत्यादि रूपना न हो सकने के कारण अवयवों के कारण होने से, तथा कार्य और कारण का अन्त न हो सकने से जो कारणों में गुणरूपता तथा अवयवरूपता नहीं दो सकता यह सिद्धान्तों का आशय है ॥ ३५ ॥

( उपरोक्त पूर्वपक्ष का खण्डन करने वाले सिद्धान्तसूत्र के दूसरे पद का अवतरण भाष्यकार देने हैं कि )—और भी—

पदपदार्थ—लक्षणव्यवस्थानात् एव = पदार्थों के लक्षणों की व्यवस्था होने से ही, अप्रतिषेधः = कोष्ट समार में एक पदा 'नदा' १, ऐसा निषेध नहीं हो सकता ॥ ३६ ॥

भावार्थ—समार के कुम्भ इत्यादि सम्पूर्ण पदार्थों के अनेक अनेक लक्षणों का व्यवस्था होने के कारण ही पूर्वपक्षों ने किया हुआ समार में कोई एकमात्ररूप पदार्थ नहीं है यह निषेध नहीं हो सकता ॥ ३६ ॥

न कश्चिदेको भाव इत्युक्तः प्रतिषेधः। कस्मात् ? लक्षणव्यवस्थानादेव ।  
यदिह लक्षणं भावस्य संज्ञाराब्धभूतं तदेकस्मिन्व्यवस्थितं यं बुद्धमद्राश्रयं  
स्पृशामि यमेवास्पृशं त पश्यामीति । नाणुसमूहो गृह्यते इति अणुसमूह  
चागृह्यमाणो यद् गृह्यते तदेकमेवेति ।

अथाप्येतदनुक्तं नास्त्येको भावो यस्मात्समुदायः, एकानुपपत्तेर्नास्त्येव समूहः ।  
नास्त्येको भावो यस्मात्समूहो भावशब्दप्रयोगः, एकस्य चानुपपत्तेः समूहो  
नोपपद्यते एकसमुच्चयो हि समूह इति व्याहततत्त्वानुपपन्नं नास्त्येको भाव  
इति, यस्य प्रतिषेधः प्रतिज्ञायते समूहो भावशब्दप्रयोगादिति हेतुवचनात्

( इस भाष्य से भाष्यकार सिद्धान्तभूष की व्याख्या करते हैं कि,—पूर्वपक्षी का 'समर' में  
कोई भा एक भावरूप पदार्थ नहीं है' ऐसा किया हुआ निषेध असंगत है ( प्रश्न — क्यों ?  
( उत्तर )—पदार्थों के लक्षणों का व्यवस्था होने से ही । क्योंकि जो समर में भावपदार्थों के समूह  
( सत्त्व )—शब्दरूप लक्षण है, वे एक ही में व्यवस्थित ( नियमित ) हैं—कि मैंने जिस कलश  
को देखा था उसको मैं स्पर्श करता हूँ, जिसका स्पर्श किया था उसी को संप्रति देख रहा हूँ ।  
अर्थात् यदि वह कलश पदार्थ अनेक रूप होता तो 'जिनको मैंने देखा था' ऐसा बहुवचन का व्यव  
हार लोग करते अतः कलश एक ही पदार्थ है यह सिद्ध होता है । ( अतः पूर्वपक्षिजन से परमाणु  
समूहरूप अवश्य नहीं हो सकता यह दिखाने हुए भागे भाष्यकार कहते हैं कि )—परमाणुओं के  
समुदाय का अतीन्द्रिय होने के कारण ग्रहण नहीं हो सकता, अतः कलशादिकों के कारणरूप  
परमाणुओं का ग्रहण न होने के कारण जिसका प्रत्यक्ष से ग्रहण होता है वह परमाणुसमुदाय में  
भिन्न एक अवयवी कलशदिक ही है यह सिद्ध होता है । ( दूसरा दोष देने के लिये पूर्वपक्षी के  
मत के तात्पर्य का अनुवाद करते हुए भागे भाष्यकार कहते हैं कि )—यह जो पूर्वपक्षी ने पीछे  
कहा था कि—'कोई समर में एकभावन पदार्थ नहीं है, क्योंकि सभी अनेक गुण और अनेक अवयवों  
का समुदाय है' यह भी नहीं हो सकता, क्योंकि एक के न होने से समुदाय भी नहीं हो सकता  
( पूर्वपक्षी के हेतु का तात्पर्य स्पष्ट करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—समर में कोई एक  
भावपदार्थ नहीं है, क्योंकि भावशब्द का प्रयोग ( व्यवहार ) समुदाय में किया जाता है ।  
अर्थात् 'घट' इत्यादि महाशब्द रूपादि गुण और उनके अवयवों को ही कहना है । अतः काष्ठ में  
समर में एकलक्षण भावपदार्थ नहीं है । ( इस पूर्वपक्ष का प्रथम कटा हुआ ही खण्डन पूरा  
भाष्यकार कहते हैं कि )—एक किंसा के न होने से समुदाय भी नहीं हो सकता, क्योंकि एक एक  
समुच्चय ( इकट्ठा होने ) को समूह कहते हैं इस कारण समर में काष्ठ एक भावपदार्थ नहीं हो  
सकता अतः समुदाय है वह दोनो कहना परस्पर विरोध होने कारण समर में काष्ठ पदार्थ नहीं हो  
सकता असंगत है । क्योंकि समुदाय में भावशब्दों का प्रयोग होता है इस हेतु का कहने पर  
पूर्वपक्षी ने जिस एक भावपदार्थ के निषेध की प्रतिज्ञा करना है—उसको यह साबित है क्योंकि  
एक को समुच्चय ( इकट्ठा होने को ) समूह कहते हैं और समुदाय में भावशब्दों का प्रयोग  
होना है यह भा समुदाय का लेकर हा प्रत्येक समुदाय वालों का निषेध है कि—समर में  
एक भावपदार्थ नहीं है, इस प्रकार दोनों प्रकार से विरोध होने के कारण कलश का प्रयोग  
संगत है । अर्थात् समर में भावशब्दों का प्रयोग होने के कारण इस पूर्वपक्षी के मत में  
समुदाय माना गया है—और 'समर' के कोई भी एक भावपदार्थ नहीं है इस प्रतिज्ञा को  
समूह में होने वाले समूह भाव का निषेध पूर्वपक्षी ने किया है—जिससे साबित होता है ।



एवाभ्यनुज्ञायते एकसमुच्चयो हि समूह इति । समूहे भावशब्दप्रयोगादिति च समूहमाश्रित्य प्रत्येकं समूहि प्रतिषेधो नास्त्येको भाव इति । सोऽयमुभयतो व्याघाताच्चत्किञ्चन वाद इति ॥ ३६ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः सर्वनानात्यनिराकरणप्रकरणम् ।

अयमपर एकान्तः—

सर्वमभावो भावेष्वितरेतराभावसिद्धेः ॥ ३७ ॥

यावद्भावजातं तत्सर्वमभावः । कस्मात् ? भावेष्वितरेतराभावसिद्धेः । अमन् गौरश्चात्मनाऽनश्वो गौरसन्नश्वो गवात्मनाऽगीरश्च इत्यसत्प्रत्ययस्य प्रतिषेधस्य च भावशब्देन सामानाधिकरण्यात् सर्वमभाव इति ॥ ३७ ॥

वालों का निषेध समूह का भी निषेध करता है, इस प्रकार हेतु तथा प्रतिष्ठा दोनों के विरोध होने से एक भावपदार्थ का निषेध करने का यह वाद सर्वथा अनादरयोग्य ( अज्ञा से ग्रहण करने योग्य ) नहीं है यह सिद्ध होता है ॥ ३६ ॥

( १० ) सर्वशून्यतावाद के अणुद्वय का प्रकरण

( सम्पूर्ण जगत् को शून्य मानने पर कार्यकारणभाव ही न बन सकेगा इसलिये सर्वशून्यता का निरास करने के लिये यह प्रकरण आरम्भ करते हुए सर्वशून्यतावाद का प्रस्ताव करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—यह दूसरा एकान्त ( नियमित ) वाद है—

पदपदार्थ—सर्व सम्पूर्ण पदार्थ, अभावः अभावरूप है, भावेषु = भावरूप सम्पूर्ण पदार्थों में, इतरेतराभावसिद्धेः = परस्पर अभावरूपता सिद्ध होने के कारण ३७ ॥

भावार्थ—जिस कारण सत्ता के षट्, पट इत्यादि पदार्थ परस्पर में अभावरूप हैं, अतः समस्त के सम्पूर्ण पदार्थ अभाव हैं ॥ ३७ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षसूत्र को व्याख्या भाष्यकार करते हैं कि )—जितने संसार के षट्, पट आदि भावपदार्थ हैं, वे सम्पूर्ण अभावरूप हैं । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—घटादि भावपदार्थों में परस्पर का अभाव सिद्ध होने के कारण जैसे—‘गौ’ अव्यय से असत् ( अविद्यमान ) है, गौ अव्यय नहीं है, गौरूप से अव्यय असत् ( अविद्यमान ) है, अव्यय भी नहीं है, इस प्रकार अमन् ( अविद्यमानता ) का ज्ञान, तथा निषेध का भी गौ इत्यादि भाववाचक शब्द के साथ समान अधिकरण में रहने का ज्ञान उपरोक्त प्रतीतियों में होता है, इस कारण सम्पूर्ण संसार के पदार्थ अभावरूप हैं । अर्थात् सम्पूर्ण भाववाचक शब्द, असत् अभाव को विषय करते हैं, क्योंकि असत् का प्रतीति होना है । तथा निषेध के साथ एक अधिकरण में रहते हैं न उत्पन्न हुए, तथा नष्ट हुए पर शब्द के समान इस अनुमान से सम्पूर्ण संसार के पदार्थ अभावरूप हैं यह सिद्ध होता है ।

( इस शून्यतावाद का यह तात्पर्य है कि प्रमाण, प्रमेय इत्यादि नैयायिकों के बौद्ध पदार्थ परस्पर अभावरूप होने के कारण अभाव प्रतीति तथा ‘नञ्’ के विषय है ऐसा अनुमान होता है, इस कारण उनके प्रमाणादि वाचक शब्दों में अभाव की समान अधिकरणता है । अतः प्रमाणादि पदार्थ न उत्पन्न हुए अथवा नष्ट हुए पट के समान अमन् हैं । और ये प्रमाणादि भावपदार्थ चित्त न आश्रित हैं किन्तु ? निश्चय हो तो सम्पूर्ण प्रकार के सामर्थ्य के न होने से वे अव्यय हैं क्योंकि चित्त पदार्थों का किसी भावकार्य में उपयोग नहीं होता । क्योंकि कार्य का उत्पत्ति में उत्पन्न तम तथा अकर्म नहीं हो सकता । अनित्य मानने के पक्ष में यदि वे भावपदार्थ विनाश स्वभाव वाचक हैं

प्रतिज्ञावाक्ये पदयोः प्रतिज्ञाहेत्वोश्च व्याघातादयुक्तम् । अनेकस्याशेषता सर्व-  
शब्दस्यार्थो भावप्रतिषेधश्चाभावशब्दस्यार्थः । पूर्वं सोपाख्यमुत्तरं निरुपाख्यं,  
तत्र समुपाख्यायमानं कथं निरुपाख्यमभावः स्यादिति, न जात्वभावो निरुपा-  
ख्योऽनेकतयाऽशेषतया शक्यः प्रतिज्ञातुमिति । सर्वमेतदभाव इति चेत् ?  
यदिह सर्वमिति मन्यसे तदभाव इति ? एवं चेत् अनिवृत्तो व्याघातः, अनेक-  
मशेषं चेति नाभावप्रत्ययेन शक्यं भवितुम् । अस्ति चायं प्रत्ययः सर्वमिति

तो द्वितीय वृत्तायादि क्षण में समान वनकी प्रथम क्षण में भी सत्ता न होगी । और यदि सत्ता  
हो तो व विनाश स्वभाव वाले न हो सकेंगे । यदि नाश स्वभाव न हो तो दूसरे क्षणों में नाश  
जनका न होगा । क्योंकि जो नोक्ष अपने कारण से उत्पन्न हुआ है उसे ह्मारे कारणों से कोई  
पीट ( पाटा ) नहीं कर सकती, इस कारण अनित्यभावपदार्थों में विनाशस्वभावता माननी होगी,  
इस कारण भावपदार्थों की शून्यता हो वास्तविक है, केवल कल्पना को हुई अवस्तु ( जो पदार्थ  
नहीं है ) सत्ता से भावपदार्थ सत् के ऐसे प्रतीत होते हैं ।

( इस प्रकार शून्यतावाद का अनुवाद कर शून्य के आधार के बिना ही साम्यकार  
स्वरूप से शून्यतावाद का कण्ठन करने हुए आगे कहते हैं कि )—यह शून्यतावाद का  
मत प्रतिज्ञावाक्य में दो पद तथा प्रतिज्ञा के दो हेतुओं का व्याघात ( विरोध ) होने के  
कारण असंगत है अर्थात् पूर्वपक्ष के वाक्य में प्रतिज्ञा के दो पद तथा उसके दोनों हेतुओं का  
भी ऐसे दो विरोध आते हैं ( जिसमें से सम्पूर्ण 'संसार के पदार्थ अभाव हैं' इस प्रतिज्ञावाक्य  
में उसके दोनों पदों का व्याघात दिखाते हुए आगे साम्यकार कहते हैं कि )—इस प्रतिज्ञा में  
अनेकों की सफलता ( सम्पूर्णता ) ही सर्व शब्द का अर्थ है, और भावपदार्थरूपता का  
निषेध ही 'अभाव' इस शब्द का अर्थ है । जिसमें से पूर्व ( प्रथम ) अनेकों की सफलतारूप  
सर्वपद 'सोपाख्य' कुछ भाव स्वभाव को कहने वाला है, और अभावरूप उत्तरपद को भाव  
स्वरूपता का निषेध करता है यह निरुपाख्य ( असिद्ध ) स्वभाव से शून्य को कहता है । उसमें  
स्वभावरूपता को प्राप्त होने वाला और निरुपाख्य ( अभाव ) रूप स्वभाववहित इन दोनों का  
एक आधार में समावेश कैसे हो सकता है ? अर्थात् स्वभाव वाला स्वभावशून्य कैसे हो  
सकता है ? इस कारण कभी भी स्वभाव वाला स्वभावशून्य न होने के कारण यह प्रतिज्ञा ही  
शून्यतावादों की संगत नहीं हो सकती । ( अत्यन्त असत् स्वभाव वाला पदार्थ 'सर्व' है वा 'भाव'  
है इस ज्ञान का विषय नहीं होता, अथवा असत् वा अनिर्वचनीय ( जिससे सत् अथवा असत् कुछ  
नहीं कहा जा सकता ) ये दोनों भी ज्ञान के विषय नहीं होते, किन्तु सत् पदार्थ ही दूसरे सत् रूप  
से ज्ञान के विषय होते हैं । अतः संसार में अत्यन्त असत् पदार्थ का कल्पना नहीं हो सकती ऐसी  
यहाँ वाचस्पतिमिश्र की व्याख्या है । ( अतः सिद्धान्ती के दिने व्याघात दोष को हटाने के लिये  
पूर्वपक्षा यदि ऐसा कहे कि )—यह सम्पूर्ण अभाव है—अर्थात् जिसको सिद्धान्ती सम्पूर्ण समझता है  
यह अभाव है ऐसा पूर्वपक्षी का आशय हो तो इस प्रकार से भी व्याघात दोष की निवृत्ति नहीं  
हो सकती । अनेक ( जना ) हैं, अशेष ( सम्पूर्ण ) है ऐसा ज्ञान अभाव ( असत् ) में नहीं हो  
सकता, और यह सम्पूर्ण है ऐसा सत् रूप से ज्ञान तो होता है । इस कारण यह असत् है ऐसे  
ज्ञान का विषय नहीं हो सकता । अर्थात् सर्व शब्द से अनेक हैं ( जना हैं ) अशेष ( सम्पूर्ण )  
है ऐसा ज्ञान तो होता ही है, अतः सम्पूर्ण संसार के पदार्थों का अभाव कहने से अनेक, और  
अभाव अभाव है यह अर्थ आता है जिससे व्याघात दोष पुनः भा जाता है, अतः सम्पूर्ण अभाव है,

तस्मान्नाभाव इति । प्रतिज्ञाहेत्वोश्च व्याघातः । सर्वमभाव इति भावप्रतिषेधः प्रतिज्ञा, भावेष्वितरेतराभावसिद्धेरिति हेतुः, भावेष्वितरेतराभावमनुज्ञायाश्चित्य चेतरेतराभावासिद्ध्या सर्वमभाव इत्युच्यते । यदि सर्वमभावो भावेष्वितरेतराभावसिद्धेरिति नोपपद्यते । अथ भावेष्वितरेतराभावसिद्धिः ? सर्वमभाव इति नोपपद्यते ॥ ३७ ॥

सूत्रेण चाभिसम्बन्धः—

**न स्वभावसिद्धेर्भावानाम् ॥ ३८ ॥**

न सर्वमभावः । कस्मात् ? स्वेन भावेन सद्भावाद्भावानाम्, स्वेन धर्मेण

यह नहीं हो सकता । ( इस प्रकार प्रतिज्ञा के 'सर्वमभावः' इन दोनों पदों का परस्पर विरोध दिखाने के पश्चात् उक्त प्रतिज्ञा के 'भावेषु इतरेतराभावसिद्धेः' इस हेतु में भी विरोध दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहने हैं कि )—उक्त प्रतिज्ञा के दोनों हेतुओं का भी परस्पर में व्याघात ( विरोध ) आता है । क्योंकि सम्पूर्ण संसार के पदार्थ अभाव हैं—इस प्रकार भावरूपता का निषेध है पूर्वपक्षी की प्रतिज्ञा—भावपदार्थों में परस्पर अभाव सिद्ध होने के कारण यह उक्त प्रतिज्ञा का साधक हेतु है । जिससे पूर्वपक्षी भावपदार्थों में परस्पर अभावरूपता को मानकर नया सत्ताको आधार मानकर भी पदार्थों के परस्पर अभावरूपता सिद्ध होने से सम्पूर्ण संसार के पदार्थ अभावरूप हैं ऐसा कहता है, किन्तु यदि सम्पूर्ण संसार के पदार्थ अभाव हों—तो भावपदार्थों ने परस्पर अभाव सिद्ध होने के कारण यह नहीं बन सकता । और यदि भावपदार्थों में परस्पर अभावरूपता की सिद्धि हो तो सम्पूर्ण संसार के पदार्थ अभाव हैं यह नहीं बन सकता अर्थात् सम्पूर्ण अभाव है इस प्रतिज्ञावाक्य में सब पदार्थों को अभाव कहा है—और उसके साधक 'भावेषु' इस हेतु वाक्य में भावपदार्थों में ऐसे पद का प्रयोग किया है, जिससे स्वयं पूर्वपक्षी ने भावरूप पदार्थों की सत्ता मानकर उनमें परस्पर अभावरूप होने का आरोप किया है, अतः व्याघात दोष है यह सिद्धान्तानुसार भाष्यकार का व्याघात दोष है । ३७ ॥

( इस प्रकार बिना सूत्र के किये हुए शून्यतावाद के खण्डन का सूत्र में उल्लेख करने हुए सिद्धान्तसूत्र का अवतरण भाष्यकार देते हैं कि ) सूत्र के साथ भी इस शून्यतावाद के खण्डन का सम्बन्ध इस प्रकार है—

पदपदार्थ—न = नहीं, स्वभावसिद्धेः = अपने-अपने धर्मरूप स्वभाव से सिद्ध होने के कारण, भावानाम् = भावरूप पदार्थों को ॥ ३८ ॥

मावार्थ—द्रव्यादि पदार्थों की सत्त्व इत्यादि, अथवा भावपदार्थों के स्वरूप से ( जिससे उनका परस्पर भेद सिद्ध होता है ) धर्म से सिद्ध होने के कारण, संसार के सम्पूर्ण पदार्थ अभावरूप हैं यह कहना सर्वथा असंगत है ॥ ३८ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—संसार के सम्पूर्ण पदार्थ भावरूप नहीं हो सकते । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—अपने-अपने भाव, धर्म से भावपदार्थों की सत्ता होने के कारण । ( इसमें उत्तररूप 'स्वभावसिद्धेर्भावानां' इस सूत्र में कहे हुए हेतु की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—भावपदार्थों की अपने भाव से ( सत्ता से ) सिद्ध होने के कारण क्योंकि संसार के भावपदार्थ अपने-अपने धर्म हो से वर्तमान होते हैं यह ज्ञात आता है । अतः संसार के सम्पूर्ण पदार्थ अभावरूप नहीं हैं ऐसी इस सूत्र में सूत्रकार की

भावा भवन्तीति प्रतिज्ञायते । कश्च स्वो धर्मो भावानाम् ? द्रव्यगुणकर्मणां सदाविसामान्यम्, द्रव्याणां क्रियावदित्येवमादिर्विशेषः, स्पर्शपर्यन्ताः पृथिव्या इति च प्रत्येकं चानन्तो भेदः । सामान्यविशेषसमवायानां च विशिष्टा धर्मो गृह्यन्ते । सोऽयमभावस्य निरुपाख्यत्वात् सम्प्रत्यायकोऽर्थभेदो न स्यात् ? अस्ति त्वयम्, तस्मान्न सर्वमभाव इति ।

अथ वा न स्वभावसिद्धेर्भावानामिति । स्वरूपसिद्धेरिति । गौरिति प्रयुज्यमाने शब्दे जातिविशिष्टं द्रव्यं गृह्यते नाभावमात्रम् । यदि च सर्वमभावः गौरित्यभावः प्रतीयते । गोशब्देन चाभाव उच्येत, यस्मात्तु गोशब्दप्रयोगे द्रव्यविशेषः प्रतीयते नाभावस्तस्मादयुक्तमिति ।

अथ वा न स्वभावसिद्धेरिति । असन् गौरश्चात्मनेति गवश्चत्मना कस्मान्नो-

प्रतिज्ञा है । और उसका साधक 'स्वभावसिद्धेः' ऐसा जो हेतु दिया है उसमें वह स्वभाव ( धर्म ) क्या है । इस आशय से भाष्यकार प्रश्न दिखाकर समाधान करते हैं कि )—वह भावपदार्थों का अपना धर्म क्या है ? ऐसा प्रश्न पूर्वपक्षी करे तो द्रव्य, गुण तथा कर्मपदार्थों का 'सत्त्व, प्रमेयत्व' इत्यादि साधारण धर्म ही द्रव्य आदि भावपदार्थों का अपना धर्म है । ऐसे ही पृथिव्यादि द्रव्यों का क्रियाधारता, गुणाश्रयता इत्यादि धर्म सम्पूर्ण द्रव्यों में साधारण होता हुआ भी गुण तथा कर्मों से द्रव्यों का भेद सिद्ध करने के कारण 'विशेष' भेद करने वाला कहा जाता है । इसी प्रकार रूप से स्पर्श पर्यन्त गुण पृथिवी को और द्रव्यों से भिन्न करते हैं इस कारण भावपदार्थों के धर्मों के अनन्त प्रकार हैं । ( केवल द्रव्य, गुण तथा कर्मपदार्थों के ही अपने अपने धर्म नहीं हैं किन्तु और दूसरे पदार्थों के भी हैं इस आशय से आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—सामान्य, विशेष तथा समवाय नामक पदार्थों से भी विशेष धर्मों का ग्रहण होता है । इस कारण निरुपाख्य ( स्वभाववहित ), अभाव के अप्रसिद्ध होने के कारण ज्ञान कराने वाला अर्थों का भेद अभाववादी के मत में न होगा । अर्थात् संसार के सम्पूर्ण पदार्थ यदि अभावरूप हों तो सकल साधारण अनुभव से सिद्ध उपरोक्त यह पदार्थों का भेद है उन पदार्थों के जो परस्पर में भेद सिद्ध करने वाले विशेष धर्म हैं वे न न सकेंगे । जो यह अर्थों का परस्पर भेद तो होता ही है, इस कारण संसार के सम्पूर्ण पदार्थ अभाव है यह मत सर्वथा असंगत है ।

( सूत्र के 'स्वभावसिद्धेः' इस पद की द्वितीय व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अथवा भावपदार्थों के स्वभाव की सिद्धि होने से, इसका अर्थ है उनके भावस्वरूप की सिद्धि होने से, क्योंकि 'अहं गौं है' ऐसा शब्द का प्रयोग करने पर उस शब्द से गोल जाति से युक्त गौधमभाव पदार्थ का ग्रहण होता है नकि केवल अभाव का । यदि सम्पूर्ण पदार्थ अभाव ही तो 'गौं है' यह कहने से अभाव है ऐसा ज्ञान होने लगेगा, और गो शब्द से अभाव कहा जायगा । ( प्रश्न )—किस कारण गौ इस शब्द से अभाव नहीं कहा जाता ? ( उत्तर )—जिस कारण 'गौ' इस शब्द का प्रयोग करने पर उस गो शब्द से गौरूप भावद्रव्य का ज्ञान होता है नकि अभाव का ज्ञान होता है । इस कारण संसार के सब पदार्थ अभावरूप होते हैं यह पूर्वपक्षी का मत सर्वथा असंगत है इस कारण ।

( उक्त 'स्वभावसिद्धेः' इस पद की तृतीय व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अथवा 'न स्वभावसिद्धेः' इसका यह अर्थ है कि अभाववादी गौ अथरूप से असत्य है ऐसा ।



च्यते ? अवचनाद्रूपात्मना गौरस्तीति स्वभावनिष्ठः, अनन्वोऽथ इति वा गौरगौरिति वा कस्मान्नोच्यते ? अवचनात्स्वेन रूपेण विद्यमानता द्रव्यस्येति विज्ञायते । अव्यतिरेकप्रतिषेधे च भावानां संयोगादिसम्बन्धो व्यतिरेकाऽत्राव्यतिरेकोऽभेदाख्यसम्बन्धः तत्प्रतिषेधे सदाऽसत्प्रत्ययसामानाधिकरण्यं यथा न सन्ति कुण्डे बदराणीति । असत् गौरश्चात्मनाऽनन्वो गौरिति च गद्यान्वयोरव्यतिरेकः प्रतिषिध्यते गद्यान्वयोरेकत्वं नास्तीति । तस्मिन्प्रतिषिध्यमाने भावेन गद्या सामानाधिकरण्यमसत्प्रत्ययस्यासन् गौरश्चात्मनेति यथा न सन्ति कुण्डे बदराणीति कुण्डे नदरसयोगे प्रतिषिध्यमाने सद्भिरसत्प्रत्ययस्य सामानाधिकरण्यमिति ॥ ३८ ॥

जिस प्रकार कहता है इसी प्रकार गौ गौरूप से असत् है ऐसा क्यों नहीं कहता, ऐसा न कहने से वह सिद्ध होता है कि गौ के स्वरूप से गौ पदार्थ है इस कारण स्वभावसिद्ध होगा है । इसी प्रकार अथ, अथ नहीं है, गौ, गौ नहीं है, ऐसा अभाववादी क्यों नहीं कहता, न कहने से यह सिद्ध होता है कि अपने स्वरूप से अथ, गौ आदि द्रव्य संसार में वाचक विद्यमान है ऐसा जाना जाता है । ( यदि संसार के सम्पूर्ण पदार्थ वाचक ही हों तो गौ में अथ न होना, अथवा अथ में गौ न होना, वह कैसे जाना जायगा ऐसा पूर्वपक्षों को तो इस आक्षेप का माध्यकार आगे समाधान ऐसा करते हैं कि )—अव्यतिरेक का निषेध होने पर ( यहाँ पर असंयोगादि सम्बन्ध है अव्यतिरेक शब्द का अर्थ, और अभेद सम्बन्ध है 'अव्यतिरेक' शब्द का अर्थ ) उस अभेद सम्बन्ध का निषेध करने पर, असत् है हम ज्ञान को एक आशय में सिद्धि देखने में आती है । जिस प्रकार 'कुण्डों में बदरी फल नहीं हैं' यह ज्ञान । ( यहाँ पर भाष्य के वाक्य का ऐसा सम्बन्ध है कि )—अव्यतिरेक ( अभेद ) का निषेध करने पर भी भावपदार्थ की 'असत्' नहीं है । इस ज्ञान के साथ सामानाधिकरण्या देखने में आती है, जैसे कुण्डों में बेर नहीं हैं—हम वाक्य में यह संयोगादि सम्बन्ध है व्यतिरेक, और अभेद सम्बन्ध है अव्यतिरेक । अर्थात् जिस प्रकार जब किसी भावपदार्थ का अव्यतिरेक ( तादात्म्य ) का निषेध होता है, तब भावपदार्थ भी 'असत्' ( नहीं है ) इस ज्ञान का आशय होता ही है, जैसे उपरोक्त 'कुण्डों में बेर नहीं हैं' इस ज्ञान में भावपदार्थरूप बेरों का 'असत्' ( नहीं है ) इस ज्ञान के साथ सामानाधिकरण्य होता है । ( आगे 'अव्यतिरेकप्रतिषेधे' इस पद में अव्यतिरेक शब्द के अर्थ की व्याख्या करते हुए भाष्यकार भावान्तर वाक्य कहते हैं कि )—( जो 'असंयोगादिसम्बन्धः यहाँ से लेकर 'अभेदाख्यसम्बन्धः' यहाँ तक है )—जिससे स्पष्ट होता है पृथक् न होना, अव्यतिरेक, अभेद, तादात्म्य ये सब पर्याय शब्द हैं । ( उपरोक्त नियम को प्रस्तुत में योजना विस्तार है कि )—'गौ अथरूप से असत् है, गौ अथ नहीं है' इन दोनों प्रतीतियों में गौ तथा अथ के अभेद का निषेध किया जाता है कि—गौ तथा अथ में एक रूपता नहीं है । उस अभेद का निषेध करने पर भावपदार्थरूप गौ के साथ 'असत्' ( नहीं है ) इस प्रत्यय ( ज्ञान ) का एक आशय में रहना प्रतीत होता है कि गौ अथरूप से असत् है, ( इसीमें उपरोक्त दृष्टान्त की भी योजना करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—जिस प्रकार 'कुण्डों में बेर नहीं हैं'—इस वाक्य में कुण्डों में बेर फलों के संयोग का निषेध किया जाने से सत् ( भाव ) रूप पदार्थों की भी 'असत्' इस ज्ञान के साथ सामानाधिकरण्या प्रतीत होती है । अर्थात् उपरोक्त अमत् प्रतीति के सामानाधिकरण्य होने के कारण को पूर्वपक्ष के माध्य में कहा या वह संगत नहीं

## न स्वभावमिद्विरापेक्षिकत्वात् ॥ ३९ ॥

अपेक्षाकृतमापेक्षिकम् । ह्रस्वापेक्षाकृतं दीर्घं दीर्घापेक्षाकृतं ह्रस्वं, न स्वेनास्मनावस्थितं किञ्चित् । कस्मात् ? अपेक्षासामर्थ्यात्, तस्मान्न स्वभावसिद्धिर्भावानामिति ॥ ३६ ॥

हे—क्योंकि भावरूप पदार्थों के साथ भी अनेक प्रकार से 'असत्' इस ज्ञान का सामानाधिकरण्य होता ही है यह सिद्धान्तिमत से ऊपर दिखा चुके हैं । इस कारण संसार के सम्पूर्ण पदार्थ भावरूप हैं यह सिद्ध करने के लिये जो पूर्वपक्षी ने 'असत्' इस ज्ञान के साथ सामानाधिकरण्य होना यह हस्तु दिवा था यह व्यभिचारी दुष्टहेतु है, यह सिद्धान्ती का गूढ़ आशय है । ( इस सम्पूर्ण विषय को वाचस्पतिमिश्र ने ऐसा स्पष्ट लिखा है कि )—यह 'असत्' नामक शब्द भावपदार्थों में विशेषण होने से 'स्वत्' की ही कहता है । इसी प्रकार 'असत्' है वह ज्ञान भी भावपदार्थों में विशेषण होने के कारण 'स्वत्' की ही अवलम्बन करता है । जिस प्रकार शुद्ध शब्द शुद्धरूप गुण के आधार शुद्ध पद की कहता है जिससे 'स्वत्' है : इस ज्ञान तथा शब्द दोनों का भाववाचक शब्द के साथ सामानाधिकरण्य सिद्ध होता है । और वह भावपदार्थ कोई नित्य तथा कोई अनित्य होते हैं । जिसमें क्षणभंगवाद के प्रकरण में नित्य भावपदार्थ अर्थक्रिया को कर सकते हैं यह कह चुके हैं । अनित्य पदार्थ भी बिनाश स्वभाव वाले नहीं होते । किन्तु दूसरे कारण से नष्ट होते हैं । जो पूर्वपक्षी ने यह कहा था कि नील ( काले ) की पीला नहीं किया जा सकता, यह भी असुक्त है, क्योंकि अम्भ ( कचा ), इयाम ( काला ) पद्मा भी अग्नि के संयोग से रक्तरूप होता ही है ॥ ३८ ॥

शून्यतावादी उपरोक्त सिद्धान्ती के हेतु पर आक्षेप करता हुआ सूत्र में कहता है—

पदपदार्थ—न = नहीं, स्वभावसिद्धेः = पदार्थों के स्वभाव के सिद्धि के, अपेक्षिकत्वात् = पदार्थों का परस्पर अपेक्षा होने से ॥ ३९ ॥

भावार्थ—भावपदार्थों के स्वभाव की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि संसार के सम्पूर्ण पदार्थ परस्पर में अपेक्षा रखते हैं, अतः सिद्धान्ती का स्वभाव सिद्धिरूप हेतु ही असिद्ध है जिससे संसार में कोई पदार्थ भावरूप सिद्ध नहीं हो सकता ॥ ३९ ॥

( इसी आशय से साम्यकार पूर्वपक्षी के सूत्र की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि )—सूत्र में 'आपेक्षिकत्वात्' इस पद का अर्थ है, अपेक्षा ( भावययकता ) से किवा हुआ । जिस प्रकार दीर्घ ( लम्बा ) पदार्थ, ह्रस्व ( छोटे ) की अपेक्षा करता है तथा ह्रस्व पदार्थ दीर्घ की अपेक्षा रखता है । संसार में कोई भी पदार्थ निरपेक्ष अपने स्वरूप से वर्तमान नहीं होता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—अपेक्षा के सामर्थ्य के कारण । इस कारण भाव ( पदार्थों ) के स्वभाव की सिद्धि नहीं हो सकती । अर्थात् स्वभाव नामक कुछ भी संसार में नहीं है, जिसकी सिद्धि होने से पदार्थों के सत्ता की सिद्धि हो । क्योंकि संसार के सम्पूर्ण पदार्थ मिल-मिल स्वभाव के होते हैं, ऐसा सर्वसाधारण प्राणिजों की अनुभव होता है । और सम्पूर्ण पदार्थों के भेद दूसरे की अपेक्षा से होत हैं जैसे नील ( काला ) पदार्थ पीन ( पीला ) इत्यादिकों की अपेक्षा से नील होता है, न कि अपने स्वभाव से । तथा दीर्घ होना ह्रस्व होना, ज्येष्ठ और कनिष्ठ होना, दूर और समीप होना ये सब दूसरे के ही अपेक्षा से होते हैं, जो दूसरे की अपेक्षा करता है वह वास्तविक नहीं होता, जैसे अपायुष्य की अपेक्षा करने वाली श्वेत स्फटिकमणि की रक्तता, यह पूर्वपक्षी का आशय है ॥ ३९ ॥

उपरोक्त आक्षेप का सूत्रकार खण्डन करते हैं—

### व्याहतत्वादयुक्तम् ॥ ४० ॥

यदि ह्रस्वापेक्षाकृतं दीर्घं, किमिदानीमपेक्ष्य ह्रस्वमिति गृह्यते ? अथ दीर्घापेक्षाकृतं ह्रस्वं, दीर्घमनापेक्षिकम् ? एवमितरेतराभ्ययोरैकभावेऽन्यतराभावाद्बुभयाभाव इति दीर्घापेक्षावस्थाऽनुपपन्ना । स्वभावासिद्धावसत्यां समयोः परिमण्डलयोर्वा द्रव्ययोरपेक्षिके दीर्घत्वह्रस्वत्वे कस्मान्न भवतः ? अपेक्षायामनपेक्षायां च द्रव्ययोरभेदः । यावती द्रव्ये अपेक्षमाणे तावती एवानपेक्षमाणे नान्यतरत्र भेदः । आपेक्षिकत्वे तु सत्यन्यतरत्र विशेषोपजनः

**पदपदार्थ—**व्याहतत्वात् = व्यापात दोष जाने के कारण, अयुक्तम् = पूर्वपक्षी का कथन असंगत है ॥ ४० ॥

**भाषार्थ—**संसार में किसी धर्म में दूसरे की अपेक्षा नहीं है, इस कारण पूर्वपक्षी का हेतु असिद्ध है, क्योंकि ह्रस्वता और दीर्घता ये दोनों परस्पर की अपेक्षा रखते हैं तो दोनों का अभाव ( न होना ) सिद्ध हो जायगा । जिससे सिद्ध होता है कि ह्रस्वता दीर्घता इत्यादि परस्पर की अपेक्षा नहीं रखते ॥ ४० ॥

( इति आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )— यदि दृष्टान्त में ह्रस्व की अपेक्षा से दीर्घ की सिद्धि होती हो तो ह्रस्व बिना किसी की अपेक्षा किये सिद्ध होता है ऐसा मानना पड़ेगा, तो पूर्वपक्षी बतावे कि किसकी अपेक्षा से यह ह्रस्व है ऐसा ग्रहण होगा । यदि दीर्घ की अपेक्षा ह्रस्व होता है, तो दीर्घ किसी की अपेक्षा नहीं करता ऐसा प्राप्त होगा, अर्थात् किसकी अपेक्षा से दीर्घ है यह ज्ञान होगा । इस प्रकार दीर्घ की अपेक्षा से ह्रस्व, और ह्रस्व की अपेक्षा से दीर्घ होता है ऐसा परस्पर में अपेक्षा रखने वाले ह्रस्व और दीर्घ इन दोनों में से एक का अभाव होने से दूसरे का भी अभाव होने के कारण दोनों का ही अभाव सिद्ध हो जायगा—इस दीर्घ की अपेक्षा से ह्रस्व होता है यह व्यवस्था नहीं बन सकती । ( इस प्रकार पूर्वपक्षी के मत का खण्डन कर ह्रस्व और दीर्घ ये पदार्थ के स्वभाव हैं, ऐसी प्रतिष्ठा में दूसरा हेतु दैते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यदि स्वभाव की सिद्धि न हो तो समान अनुपरिमाण वाले दो परमाणु द्रव्यों में अपेक्षा से दीर्घता और ह्रस्वता क्यों न होगी ? चाहे अपेक्षा हो या न हो तो भी दो द्रव्यों का भेद नहीं है, क्योंकि जितने ही द्रव्य अपेक्षा करते हैं उतने ही अपेक्षा नहीं भी करते, दो में से किसी एक में भेद नहीं है । यदि अपेक्षा हो तो दो द्रव्यों में से एक में कोई विशेषता उत्पन्न होने लगेगी । अर्थात् स्वभाव न मानने पर अपेक्षा ही नहीं हो सकती, क्योंकि बिना स्वभावसिद्धि के ही अपेक्षा के भेद से दीर्घ-ह्रस्व इत्यादि भेद हो तो सबकी अपेक्षा से सब में दीर्घ-ह्रस्वादि ज्ञान होने लगेगा, किन्तु समानपरिमाण वाले दो परमाणुओं की जानने वाला ईश्वर तब परमाणु की अपेक्षा से दूसरे परमाणु में दीर्घ-ह्रस्व इत्यादि ज्ञानों को नहीं करता, इस कारण अपेक्षा से ज्ञान नहीं होते, क्योंकि परमाणुओं का ह्रस्व-दीर्घ परिमाण होने का कोई स्वभाव न हो तो अपेक्षा के रहते न रहते दोनों पक्षों में दो परमाणु हैं ऐसा ज्ञान समान ही होता है, इस कारण अपेक्षा के रहते जैसे दो परमाणुओं का संख्या होती है, वैसे ही अपेक्षा के न रहने पर भी समान ही संख्या होती है, इस कारण दो परमाणु हैं' इस ज्ञान के सर्वत्र रहने से जब दो परमाणुओं में परस्पर की अपेक्षा से एक परमाणु ह्रस्व है एक दीर्घ है ऐसा ज्ञान होने लगेगा । अतः स्वभावपक्ष ही युक्त है न कि परिमाणों की परस्परपेक्षसिद्धि होना, यह सिद्धान्त का गूढ़ आशय है । ( यदि

स्यान्निति । किमपेक्षासामर्थ्यमिति चेत् ? द्वयोर्महणेऽतिशयग्रहणोपपत्तिः । द्वे  
द्रव्ये पश्यन्नेकत्र विद्यमानमतिशयं गृह्णाति तद्दीर्घमिति व्यवस्यति, यच्च हीनं  
गृह्णाति तद्वध्नस्यमिति व्यवस्यतीति । एतच्चापेक्षासामर्थ्यमिति ॥ ४० ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैः सर्वशून्यतानिराकरणप्रकरणम् ।

‘क्या संसार में अपेक्षा कहीं है नहीं, यदि है तो वह क्या करता है, अर्थात् अपेक्षा का क्या  
सामर्थ्य है’ ऐसा पूर्वपक्षी कहे तो—इसके उत्तर में भाष्यकार कहते हैं कि—दो पदार्थों के ग्रहण में  
अतिशय (विशेष) ज्ञान का होना ही अपेक्षा का सामर्थ्य है, क्योंकि दो द्रव्यों को देखना हुआ  
मनुष्य दो में से एक में वर्तमान परिमाण के अतिशय (विशेष) को ग्रहण करता है । वह द्रव्य  
दीर्घ है ऐसा निश्चय करता है । और जिसका उस दीर्घ द्रव्य से यह हीन (कम) परिमाण वाला  
है ऐसा जानता है वह द्रव्य परिमाण में हस्त है ऐसा निश्चय करता है । वही अपेक्षा का सामर्थ्य  
है । अर्थात् दो द्रव्यों का परस्पर में भेद होना ही अपेक्षा का कार्य है, नकि पदार्थों का स्वभाव भी  
वैसा होता है । (तात्पर्यवर्तिका में इसका ऐसा स्पष्ट अर्थ किया है कि) —दीर्घ और हस्त दो दोनों  
परिमाण के भेद है, जो पदार्थों के उत्पत्ति के साथ ही उत्पन्न होते हैं, केवल उनमें अतिशय  
(अधिकता) और अनतिशय (अधिकता न होना), ये दोनों परस्पर के ग्रहण के अधीन होते हैं ।  
क्योंकि देखने में आता है कि बांस से ऊँचा ‘हस्त’ (छोटा) है, धाँड़े (कम) संख्यावाले हाथों से  
नापा जाता है, यह उसमें परिमाण की (अनतिशय) अधिकता नहीं है, एवं बाँस में दीर्घता उस  
परिमाण अधिक हाथों की संख्या से नापा जाना ही अतिशय (परिमाण की अधिकता है) वह  
दोनों प्रयोगों के (द्रव्य के) निरूपण (ज्ञान) के अधीन है, नकि उस द्रव्य के अधीन उत्पन्न  
होता है, अतः दूसरे की अपेक्षा रखने वाला पदार्थ का भ्रम नहीं है । यह कहते हैं सिद्ध होने को  
जो बिना पदार्थ के निरूपण करने में ही दूसरे पदार्थ की अपेक्षा करता है नकि, उसकी उत्पत्ति में ।  
इसी प्रकार पिता में पितृत्व भी एक रहने वाली जनक शक्ति ही है—जिसका पुत्र के निरूपण के  
अपान निरूपण होता है, नकि वह उस पुत्र के अधीन उत्पन्न होता है । परस्पर-अपत्तादि गुण  
अपक्ष-बुद्धि के कारण से होने से दूसरे (व्येष्टादिकों के अधीन कनिष्ठ का ज्ञान होने से) की  
अपेक्षा करने पर भी लोकसम्बन्धार की करने के कारण खण्डन नहीं किये जा सकते, जिससे यह  
सिद्ध होता है कि उनके आधार में बिना अपेक्षा के कोई भावपदार्थ नहीं होता ऐसा नहीं है,  
इस प्रकार उक्त सम्पूर्ण विषय दीर्घरहित सिद्ध है । (इस सूत्र में व्याघात की ऐसी  
समाप्ति बना बार्तिककार ने की है कि) —संसार के सम्पूर्ण पदार्थ अभावरूप है वह बाद सर्वथा  
व्याघात निरुद्ध है, क्योंकि (१) पूर्वपक्षी के मत में प्रमाण का होना तथा न होना दोनों प्रकार  
में विशेष आता है—क्योंकि वह अपने पक्ष की सिद्धि करने में यदि प्रमाण दे तो उम प्रमाण के  
भावरूप होने से सब अभाव है यह व्याघात हो जाता है । और यदि प्रमाण नहीं देता तो  
प्रमाणित न होने से ही उसका पक्ष सिद्ध भली होता । (२) तथा सर्वअभाव है इस अपने वाक्य  
का पूर्वपक्षी अर्थ मानता है, तो उसके भावरूप होने से सब अभाव ही वह नहीं बन सकता और  
यदि अर्थ नहीं मानता तो उस वाक्य का उच्चारण ही व्यर्थ है । (३) यदि ‘सर्वअभाव है’ इस  
वाक्य की प्रतिपादन करने वाला, तथा जानने वाला दोनों को पूर्वपक्षी माने तो अंश उपरोक्त के  
समान व्याघात दोष होगा । (४) सर्व अभाव है, सर्व भाव है, इन दोनों वाक्यों का यदि भेद  
पूर्वपक्षी माने तो व्याघात दोष होता है, यदि भेद नहीं मानता तो विरोध का ग्रहण स्वर्थ होगा ।



अथेमे सङ्ख्यैकान्ताः ।

सर्वमेकं सद्विशेषान् । सर्वं द्वेधा नित्यानित्यभेदान् । सयं त्रेधा ज्ञाता ज्ञानं ज्ञेयमिति । सर्वं चतुर्धा प्रमाता प्रमाणं प्रमेयं प्रमिति रिति । एवं यथा-सम्भवमन्येऽपीति । सत्र परीक्षा—

इस प्रकार संसार के सम्पूर्ण पदार्थों के अभाव के बाद का जितना ही विचार किया जाय उपरोक्त प्रकार से इसमें युक्ति नहीं मिलती, अतः सर्वथा असंगत है ॥ ४० ॥

### ( ११ ) संख्यैकान्तवाद निराकरण प्रकरण

एक ही तत्त्व वास्तविक पदार्थ है—दो ही तत्त्व हैं—तीन ही तत्त्व हैं, चार ही तत्त्व हैं—पाँच ही तत्त्व हैं, ऐसे ये संख्या के नियमितवाद भी हैं, जो नैयायिकों के सिद्धान्त के विरुद्ध हैं, उनका शून्यवाद के खण्डन के पश्चात् खण्डन करने के लिये यह प्रकरण किया जाता है अर्थात् संख्या के नियम मानने के वादों की परीक्षा का जाली है । यहाँ पर दो तरह आदि संख्या के नियमवादों को कहा जाता है—क्योंकि उनमें नैयायिकों को अभिमत समुच्चय का विशेष नहीं है ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि दो ही तत्त्व हैं ऐसे नियमित वाद में दोनों के नियम होकर कार्य में उपयोग होने से कदाचित् सामर्थ्य नहीं बन सकेंगे । ऐसा त्रिरात्रि वाद में भी देख लेना चाहिये । जिसमें प्रथम एक संख्या का नियमवाद है कि—ब्रह्मा द्वैतवादी ( वेदान्तियों ) का । ( उसीको संक्षेप से सिद्धान्तसूत्र के अवतरण में माध्यकार सूचना करते हैं कि )—सम्पूर्ण संसार में एक ही तत्त्व है, क्योंकि संसार के सम्पूर्ण पदार्थों को वास्तविक प्रमा का सत्त्वरूप से अनुगम होता है, अर्थात् सम्पूर्ण पदार्थों का सत्ता में कोई विशेषता नहीं है । सम्पूर्ण संसार के पदार्थ निरय तथा अनित्य भेद से दो ही है । ( यहाँ पर प्रथम एकतत्त्ववाद का आशय यह है कि यह दिखाई पड़ने वाला नाम रूपादि संसार प्रकाररूप का एक प्रमा से भिन्न होता हुआ प्रकाशित नहीं हो सकता, क्योंकि लक्ष को स्वयं प्रकाश नहीं हो सकता । अतः ज्ञान से भिन्न अज्ञानरूप संसार का प्रकाश न हो सकने से एक ही ज्ञान का यह सम्पूर्ण विवर्त ( प्रतीत होने वाला ) उत्पन्न है यही संगत है । 'प्रकाशरूप षट् पट आदि उत्पत्ति तथा नाश भरी वाले परस्पर भिन्न हैं क्या ऐसा ही न माना जाय' ऐसी यहाँ शंका नहीं हो सकती, क्योंकि उनके भेद के ज्ञान में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि वह भेद जो जिससे भिन्न होता है उन दोनों के ज्ञान से जाना जायगा । परस्पर विलक्षण अनेक ज्ञान स्वरूपमात्र से परस्पर के स्वरूप को न जानने के कारण दूसरे ज्ञानों को जानने का हा उल्टा नहीं कर सकते तो भेद को करना तो दूर रहा । क्योंकि निषेध योग्य तथा निषेध के आशय का ज्ञान जिसमें कारण होता है, ऐसा भेद का हानि अपने कारण के समय में उत्पन्न नहीं हो सकता—क्योंकि भावे तथा दहिने सींग के समान उनके कार्यकारणभाव नहीं हो सकता । 'एक क्षणिक विज्ञान निषेध योग्य तथा निषेध के आधार दोनों को ग्रहण करने के पश्चात् भेद को भां ग्रहण करता है' ऐसा क्षणिकविज्ञानवादी बौद्ध नहीं कह सकता, क्योंकि क्षणिक पदार्थ में क्रम तथा ( अक्रम ) एककाल में व्यापार का सम्बन्ध नहीं हो सकता और एक विज्ञान निषेध योग्य तथा निषेध के अधिकरण को ग्रहण करता है और दूसरा ज्ञान निषेध करता है । ऐसा बौद्ध का कहना संगत नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से भेद से गृहीत निषेध और निषेधाधिकरण में भां भेद की निषेधज्ञान होने लगेगा 'ज्ञान को स्वरूप का ग्रहण होना ही उसके निषेध का ग्रहण है' ऐसा कहना भी अयुक्त है, क्योंकि ऐसा तब हो सकेगा यदि स्वरूप तथा उससे भिन्न से उसका भेद यह दोनों एक हों उसमें भावपदार्थ क्या भेद स्वभाव है—अथवा भेद भावस्वरूप है ये दो कल्प हो

## संख्यैकान्तासिद्धिः कारणानुपपन्न्युपपत्तिभ्याम् ॥ ४१ ॥

सकते हैं। जिनमें प्रथम कल्प में व्यावृत्ति के तुच्छ (अस्त) होने के कारण उसके स्वभाव वाले भावपदार्थ भी तुच्छ (अस्त) हो जायेंगे जिससे दूसरे प्रकार की उक्ति से यह शून्यवाद ही होने की आपत्ति आ जायगी। और द्वितीय कल्प में विधिरूप मान ही व्यावृत्ति है, इस कारण विधिरूप होने से उनकी व्यावृत्ति न हो सकने से वस्तुतः वे भावपदार्थ परस्पर में भिन्न न होंगे। इसी भाव्य से भाष्यकार ने कहा है 'सद्विशेषात्' जिसका यह तात्पर्य है कि हम अनादि-अविद्या के सम्बन्ध से प्रतीत न होनेवाले भावपदार्थों के भेद का निषेध नहीं करते, तथा ज्ञाता का ज्ञान से भेद है इस विषय में भी कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि सद का विशेष नहीं है। अतः ज्ञेय (जानने योग्य) विषय पदार्थों का परस्पर तथा ज्ञान से भेद नहीं है और ज्ञाता का ज्ञान से एवं ज्ञानों को परस्पर में भेद नहीं है इसलिये प्रकाशस्वरूप हो 'नामरूप प्रपञ्च अक्षय' इस प्रकार अद्वैतवाद (एकतत्त्ववाद) की सिद्धि होती है। दूसरे 'दो तत्त्व हैं' इस वाद का यह भाव्य है कि नित्य तथा अनित्य दो प्रकार के पदार्थों को संसार के सम्पूर्ण तीसरा प्रकार नहीं है जिससे संसार के पदार्थ तीन या चार प्रकार के सिद्ध हो सकें। यही दो प्रकार हैं, (आगे तीसरे संख्या के नियमवाद को दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि) ज्ञाता (जानने वाला), ज्ञान, और ज्ञेय (जानने योग्य) विषय ऐसे संसार में तीन ही प्रकार के पदार्थ हैं। (इसमें ज्ञानपक्ष से ज्ञान का कारण किया जाता है, क्योंकि जानना भी जानने योग्य होने के कारण ज्ञेय (विषय) से भिन्न नहीं होता, ऐसी वाक्यस्थितिभिन्न ने यहाँ व्याख्या की है।) इसी प्रकार प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय तथा प्रमिति ऐसे चार ही प्रकार के पदार्थ संसार में हैं, ऐसा चतुर्थे (चार) संख्या के नियम का वाद है। इसमें यदि प्रमाणादिकों से भिन्न प्रमिति (ज्ञान) नामक तत्त्व न माना जाय तो—प्रमा (ज्ञान) नामक प्रधान किया के न होने से प्रमाता आदि कैसे सिद्ध होंगे, और बिना प्रधान किया के एक वाक्यता या कारकों की विचित्रता कैसे होगी। फल अवस्थारूप प्रमा (ज्ञान) के पश्चात् होने वाले प्रमेय व्यवहार का हम निषेध नहीं करते, किन्तु इससे यह नहीं हो सकता कि प्रमा दूसरा तत्त्व नहीं है। (इस प्रकार के ऐसे और भी एकान्त संख्या (नियम) वादों की सूचना करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि)—इसी प्रकार और भी दूसरे वयासम्भव संख्या के नियमवाद हो सकते हैं। अर्थात् प्रकृति और पुरुष (आत्मा) वे दो ही पदार्थ हैं ऐसा एक दूसरा भी दैतवाद है। रूप, सत्ता, संस्कार, वेदना और अनुभव ऐसे पंच किया ही तत्त्व हैं ऐसा पंचतय (पँच संख्या नियम) वाद और पशु, पाश, उसका उच्छेद, और बंधर ऐसे चार ही तत्त्व हैं ऐसी एक चार तत्त्वों का भी वाद है, यह जान लेना चाहिये। (इस सम्पूर्ण उपरोक्त वादों का खण्डन करते हुए भाष्यकार उन वादों की परीक्षा का प्रस्ताव करते हुए सिद्धान्तमूत्र का अवतरण देते हैं कि)—उनमें परीक्षा की जाती है—

**पदपदार्थ—**संख्यैकान्तासिद्धिः = तत्त्वों के संख्या का नियमवाद सिद्ध नहीं हो सकता, कारणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् = प्रमाण के न होने तथा होने के कारण ॥ ४१ ॥

**भावार्थ—**उक्त तत्त्वों के संख्या का नियम मानने में यदि प्रमाण नहीं है तो उसमें प्रमाण न होने से एक अक्षय ही तत्त्व है इत्यादि तत्त्वों की संख्याओं का नियम सिद्ध न होगा। और यदि प्रमाण है तो प्रमाण के अधिक होने के कारण भी तत्त्वों की एक दो आदि संख्या या नियम नहीं हो सकता ॥ ४१ ॥

यदि साध्यसाधनयोर्नानात्वम् ? एकान्तो न सिद्ध्यति व्यतिरेकान् ।  
अथ साध्यसाधनयोरभेदः ? एवमप्येकान्तो न सिद्ध्यति साधनाभावात्, न हि  
हेतुमन्तरेण कस्य चित्सिद्धिरिति ॥ ४१ ॥

इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि — यदि नियमवादी साध्य तथा साधन का परस्पर में भेद मानने हों तो—संख्या का नियम नहीं बन सकता, क्योंकि साधन (प्रमाण) साध्य (विषय) से भिन्न है। और यदि संख्याओं के नियम को मानने वाला यदि साध्य और साधन (प्रमाण) का भेद नहीं मानता तो भी तत्त्वों के संख्याओं का नियम साधन (प्रमाण) के न होने के कारण नहीं बन सकता, क्योंकि बिना साधन (प्रमाण) के किसी प्रमेय (विषय) की सिद्धि नहीं होनी। (यहाँ तात्पर्यहीनता में विस्तार से ऐसा कहा है कि)—यदि अवयव के बिना यह सम्पूर्ण संसार के पदार्थ एक है, दो हैं, तीन हैं, अथवा चार हैं, ऐसा प्रतिष्ठा का कार्य हो तो उसमें सत्यक हेतु प्रमाण देना होगा, क्योंकि साध्य ही साधन नहीं होता। ऐसा होने से साधन के साध्य से भिन्न होने के कारण तत्त्वों के संख्या का नियम नहीं बन सकता। जिनमें वेदान्तियों का एकत्ववाद इस कारण नहीं हो सकता कि—कोई भी संसार में स्वयं जानने योग्य नहीं है, क्योंकि ज्ञान, प्रदीप, इत्यादिक भी हमारे से जाने जाते हैं। (पदार्थ जिस प्रकार ज्ञान से भिन्न होते हैं ऐसा हम क्षणिकविज्ञानवादी के मत का खण्डन करने के समय आगे कहेंगे) यह 'ज्ञान से अर्थ का भिन्न होने का ज्ञान नहीं हो सकता' ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, क्योंकि मैं इस पदार्थ का अनुभव करता हूँ, इस प्रकार भईविषयता को स्मृतिरूप पोट एक आदि से भिन्नरूप नीलगुण का ग्रहण प्रत्येक आत्मा को होता है, इसी प्रकार परस्पर में भिन्न नील आदिकों का भी अनुभव प्राणिमात्र को हुआ करता है। नहीं तो 'बट को लो आओ' ऐसा कहने पर नेत्र बन्दकर सुनने वाला सो जायगा—और सो आओ ऐसा कहने पर सुनने वाला जल को ले आया, क्योंकि किसी प्रकार किसी पद के अर्थ का उसे विवेक नहीं है। यह भी वेदान्ती का कथन अयुक्त है कि—'अनिर्वचनीय अविद्या के कारण यह संसार में भेद का व्यवहार होता है'—क्योंकि इस अनिर्वचनीय ख्याता (मिथ्या) का हम पूर्वपक्ष में ही खण्डन कर आये हैं। इस कारण प्राणिमात्र के अनुभव से सिद्ध इस प्रत्यक्ष सांसारिक भेद व्यवहार का केवल कारण प्रकाश का मुख देखकर खण्डन नहीं हो सकता, किन्तु स्पष्ट दिखाई पड़ने वाले संसार के कर्मों के भेदों को ज्ञान से ऐसा वस्तुका कारण मानना होगा जिस कारण से वह सम्पूर्ण संसार के कर्म उत्पन्न हो सकें। जो प्रत्यक्षसिद्ध है। क्योंकि नील गुण को जानने वाला अनुभूत पोट, रक्त आदि गुणों में से उसके भेद को चक्षुर्हृन्दित्रिय में अयुक्त नीले पदार्थ में वह नील विशेषण है, इस हृन्दित्रिय सन्निकर्ष से उपरोक्त भेद का उसे ज्ञान होता है। क्योंकि नील को वह नील है ऐसा अनुभव करता हुआ पुनः, तथा पोट को वह पोट है ऐसा अनुभव करता हुआ ही पुरुष अथवा तमका स्मरण करता हुआ, केवल रूप से दोनों में परस्पर का भेदज्ञान न होने पर भी नील से पोट का निषेध होता है, और नील निषेध करता है इस प्रकार जान सकता है। यदि रूपमात्र से भेद का प्रसिद्धि नहीं होगी तो तमका भेद से प्रसिद्धि हो सकती है, ऐसा नहीं कहा जा सकता जिस अभेद के कथन से जिन दोनों नील और पोट के स्वरूप का ज्ञान हुआ है, ऐसे नील और पोट दोनों का परस्पर में अवधि तथा अवधि वाक्ता यह भाव न होगा, अतः उन दोनों को ग्रहण कर प्रत्यक्ष से उन दोनों के भेद को भी जानना ठीक है, अतः वेदान्तियों का एकत्ववाद असंगत है, इसी से कहा है—जन्योन्यसंभवात् (परस्पर के आधार से) भेदः (भेद) न

## न कारणावयवभावात् ॥ ४२ ॥

न सङ्ख्यैकान्तानामभिहितं, कस्मात् ? कारणस्यावयवभावात् । अवयव-  
कश्चित् साधनभूत इत्यव्यतिरेकः । एवं द्वैतादीनामपीति ॥ ४२ ॥

## निरवयवत्वादहेतुः ॥ ४३ ॥

कारणस्यावयवभावादित्यहेतुः । कस्मात् ? सर्वमेकमित्यनपर्वोण प्रतिज्ञाय

( नहीं होता ) प्रमान्तरसाधनः ( दूसरे यथार्थ ज्ञान का साधक ) तस्मिन् ( उसमें ) इदं  
( यह है ) न ( नहीं ) अयं ( यह है ) इति ( इस प्रकार ) वस्तुभेदं ( पदार्थ के भेद के ) विना  
( बिना ) न ( नहीं होता ) भीः ( बुद्धि ) इति ( ऐसा ) । इसी कथन से प्रमाता ( ज्ञाता ) से  
प्रमा ( ज्ञान का ) भेद भी कहा गया । उन प्रमाता प्राणियों को नाना प्रकार के सुख तथा दुःखों  
के भोग की व्यवस्था के कारण बहिरा, अन्वा इत्यादि प्राणियों के भेद होते हैं, तथा मुक्त और  
संसारी प्राणियों का विभाग होने के कारण भी प्राणियों का भेद है यह अनुमान से सिद्ध होता है  
क्योंकि एक ही आत्मा में बिना क्रम के कोई विशद धर्म का सम्बन्ध नहीं है । इस कारण प्रत्यक्षादि  
प्रमाणों से विशद होने के कारण अभेदरूप मुख्य अयुक्त अर्थ को कहने वाला एक ही तत्त्व है ऐसी  
श्रुतियाँ मुख्य अर्थ को छोड़कर 'यजमान प्रस्तर है, यूँस सूर्य है' इत्यादि कृति के समान-  
काश्चनिक कृति को ही ग्रहण करती है, यह सिद्ध होता है, अतः वेदान्तियों का एक ब्रह्मरूप तत्त्व का  
बाह्य मर्यादा असंगत है । इसी प्रकार साध्य ( दो, तीन, या चार ही तत्त्व हैं ) इन संख्या के नियम-  
वादों का भी साध्य से साधन ( प्रमाण ) का भेद होने से खण्डन जान लेना चाहिये ॥ ४१ ॥

( पूर्वपक्षवादी के पक्ष से आक्षेप करते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—न = नहीं ( संख्या का नियम असिद्ध नहीं है ), कारणावयवभावाद = कारण के  
अवयव एकदेश होने से ॥ ४२ ॥

भावार्थ—किसी साधनरूप अवयव के इस तत्त्व संख्या के साथ अभेद होने के कारण एक  
दो आदि तत्त्वों के संख्यारूप साध्य का नियम असिद्ध नहीं हो सकता, अतः तत्त्वों के संख्याओं का  
नियमवाद ठीक ही है ॥ ४२ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्ष सूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—एक ही तत्त्व है, दो ही  
हैं, इत्यादि तत्त्वों के संख्या का नियम असिद्ध नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—कारण के  
अवयव होने के कारण । क्योंकि इस तत्त्व का साधक कोई अवयव है, अतः एक संख्या का और  
उसके साधक का भेद नहीं है । इसी प्रकार दो तत्त्व हैं, इत्यादि संख्याओं के नियम में भी जान  
लेना चाहिये ॥ ४२ ॥

( इस आक्षेप का सिद्धान्तिमत से सूत्रकार खण्डन करते हैं )—

पदपदार्थ—निरवयवतत्वात् = अवयव रहित होने के कारण, अहेतु = 'कारण के अवयव  
होने से' यह पूर्वपक्षी का हेतु दुष्ट हेतु है ॥ ४३ ॥

भावार्थ—एक ही तत्त्व है इस प्रकार अद्वैतता को सिद्ध करने के लिये कारण के अवयव  
होने से यह विषय दुष्टा । पूर्वपक्षी का हेतु दुष्ट हेतु है, क्योंकि सम्पूर्ण जगत् एक तत्त्व ही है ऐसी  
किसी को न छोड़कर को दुर्ब प्रतिज्ञा का उससे भिन्न हेतु हो नहीं हो सकता ४३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वपक्षी का कारण के  
अवयव होने से यह तत्त्वसंख्या के नियम का साधक हेतु दुष्ट हेतु है । ( प्रश्न )—क्यों ?



कस्य चिदेकत्वमुच्यते तत्र व्यपवृत्तोऽवयवः साधनभूतो नोपपद्यते एवं द्वैता-  
दिष्वपीति । ते खल्विमे सङ्ख्यैकान्ता यदि विशेषकारितस्यार्थभेदविस्तारस्य  
प्रत्याख्यानेन वर्तन्ते ? प्रत्यक्षानुमानागमविरोधान्मिध्यावादा भवन्ति ।  
अथाभ्यनुज्ञातेन वर्तन्ते ? समानधर्मकारितोऽर्थसङ्ग्रहो विशेषकारितस्यार्थभेद  
इति एवमेकान्तत्वं जहतीति । ते खल्वेते तत्त्वज्ञानप्रविचेकार्थमेकान्ताः  
परीक्षिता इति ॥ ४३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः सङ्ख्यैकान्तवादनिराकरणप्रकरणम् ।

प्रेत्यभावानन्तर फलम्, तस्मिन्—

**सद्यः कालान्तरे च फलनिष्पत्तेः संशयः ॥ ४४ ॥**

( उत्तर )—सम्पूर्ण संसार एक ही जड़तत्वरूप है ऐसी किसी पदार्थ को न छोड़कर प्रतिष्ठाकर  
एक ही तत्त्व पूर्वपक्षी ब्रह्मन्तो कहता है उस प्रतिष्ठा में उससे निज कोई लाभ नहीं हो सकना  
क्योंकि इस प्रतिष्ठा में उसने सर्वपद से किसी को छोड़ा ही नहीं है । इसी प्रकार द्वैत आदि तत्त्व  
संख्या नियम में भी जान लेना चाहिये । अर्थात् यदि साध्य का कोई अवयव हो तो सख्या का  
नियम ही नहीं हो सकेगा क्योंकि सम्पूर्ण संसार एक ही है इसी प्रतिष्ठा में संसार के किसी भी  
पदार्थ को छोड़ा नहीं है जिससे उसकी सिद्धि हो सकेगी । ( उक्त तत्त्व संख्या के नियमवादों का  
विकल्प पूर्व में स्पष्ट करने के लिये आगे माध्यकार कहते हैं कि )—वे ये सम्पूर्ण तत्त्वों के संख्या  
के नियम के बाद ( मत ) संसार में प्रसिद्ध ब्रह्म, मनुष्य आदि विशेष अर्थों से होने वाले पदार्थों के  
विशेष विस्तारों का स्पष्टन करें तो प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्दप्रमाण का विरोध जाने के कारण  
मिथ्यावाद है वह सिद्ध होता है । और यदि उक्त संसार के सम्पूर्ण पदार्थ विशेषों को मानकर  
सत्त्व संख्याओं का नियम हो तो, समान धर्म को लेकर पदार्थों का संग्रह, तथा विशेष धर्मों को  
लेकर पदार्थों का विशेष हो सकता है, जिससे संसार के पदार्थों के तत्त्वसंख्याओं का नियम नहीं  
हो सकता । ( उक्त सम्पूर्ण इस प्रकरण के अर्थ को समाप्त करते हुए आगे माध्यकार कहते हैं कि )—  
इस पूर्वोक्त तत्त्वसंख्याओं के नियमों के बादों को तत्त्वज्ञान के विवेचन के लिये वह परीक्षा  
सूत्रकार ने की है । अर्थात् 'अद्वैत' आदि तत्त्वसंख्या का नियम मानने वालों के मत में  
प्रेत्यभाव वास्तविक नहीं हो सकता, किन्तु कल्पनामात्र होगा, केवल प्रेत्यभाव ही नहीं किन्तु  
प्रमाणादि बोद्धव्य पदार्थों में केवल कल्पनामात्र है ऐसा मानना पड़ेगा इस कारण इनका जो  
तत्त्वज्ञान है, उसका विवेचन करने से ही तत्त्वज्ञान का निर्णय होता है इस कारण ही तत्त्वसंख्या  
नियमों की परीक्षा की गई है । अर्थात् जितना यहाँ विचार किया गया है वह अप्रस्तुत न होने  
पर भी प्रस्तुत प्रेत्यभाव की सिद्धि में उपकारो है । इसी प्रकार पूर्व में दिखाए हुए आठ प्रकरण  
प्रस्तुत न होने पर भी आगे के प्रेत्यभाव प्रकरण में उपयोग होने से संगत होते हैं, वह भी जान  
लेना चाहिये ॥ ४४ ॥

**( १२ ) फलपरीक्षा-प्रकरण**

उद्देशक्य के अनुसार प्रेत्यभाव के पश्चात् फलरूप प्रमेयपदार्थ के परीक्षा का प्रस्ताव करते  
हुए पूर्वपक्षमूख के अवतरण में माध्यकार कहते हैं कि—प्रेत्यभाव प्रमेय के पश्चात् उक्त रूप प्रमेय-  
पदार्थ है, उसमें—

पदपदार्थ—सद्यः = उसी काल में, कालान्तरे च = और दूसरे काल में भी, फलनिष्पत्तेः = फल  
की सिद्धि होने के कारण, संशयः = संदेह होता है ॥ ४५ ॥

पचति दोग्धोति सद्यः फलमोदनपयसी, कर्पति वपतीति कालान्तरे फल  
सस्याधिगम इति । अस्ति चेत्य क्रिया अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकाम इति एतस्याः  
फले संशयः ॥ ४४ ॥

न सद्यः कालान्तरोपभोग्यत्वात् ॥ ४५ ॥

भावार्थ—पकाना है, दुहता है, इन क्रियाओं का मात, दूध, इत्यादि फल उसी समय में होता  
है । तथा खेत जोतता है, बीज बोता है इत्यादि जोतने बोने इत्यादि क्रियाओं का फल भान की प्राप्ति  
कालान्तर में भी देखी जाती है, अतः स्वर्ग की इच्छा करने वाला अग्निहोत्र हवन करे । इन वेदोक्त  
हवनान्दि कर्मों का फल तत्काल होता है, अथवा कालान्तर में यह सन्देह होता है । ४४ ।

( इसी आशय से -पूर्वपक्षसूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—‘रसोर्द्ध करता है, पकाता  
है, दूध दुहता है’ इन क्रियाओं का मात तयार होना, तथा दूध प्राप्त होना, यह फल उसी समय  
होता है । और खेत जोतता है, बीज बोता है, इत्यादि क्रियाओं का भाव्यप्राप्तिरूप फल कालान्तर  
में होता है । ‘अग्निहोत्र हवन स्वर्ग की इच्छा से करे’—इस वाक्य में वेदों में कहा हुआ भी  
क्रिया ही है । अतः इस हवनक्रिया के स्वर्गप्राप्तिरूप फल में सन्देह होता है कि—हवन से  
स्वर्गरूप फल तत्काल होता है अथवा कालान्तर में ? ( किन्तु इस भाष्यकार को चकि में परिशुद्धिकार  
उदयनाचार्य ने अपनी ऐसी अमर्या प्रगट की है कि )—सामान्यरूप से फल को लेकर वह  
तत्काल होता है या कालान्तर में ऐसा संभव नहीं हो सकता, क्योंकि लोकभ्रमद्वार में पाकादि  
क्रिया का फल तत्काल में होता है, यह उस भर्मा पाक के ग्राहक प्रमाण से ही सिद्ध है । इसी  
प्रकार स्वर्ग फल भी कालान्तर में होता है यह दोनों को सहमत है, अतः भर्मा का भेद होने से  
पाकादिकों का तत्काल फल होता है और स्वर्गादि फल कालान्तर में यह भी सन्देह नहीं हो सकता ।  
इस कारण संशय का यहाँ यह दूसरा हो स्वरूप है कि किवा में ही ऐसा संशय होता है क्योंकि  
चेतन प्राणियों की किसी कर्म में प्रवृत्ति तत्काल फल देती है जैसे पकाता, दुहना इत्यादि, और  
कोई कालान्तर में फल देने वाली होती है, जैसे खेत को जोतना, बीज को बोना इत्यादि । इस  
कारण एक पक्ष का बाधक तथा दूसरे पक्ष का बाधक प्रमाण न होने के कारण आगदि क्रिया में ही  
सन्देह होता है कि यह तत्काल फल देती है या कालान्तर में जिससे किवा होना ही संभव का  
विषय है नकि फल होना । ( किन्तु मेरी सम्मति से यह उदयनाचार्य की समाख्योचना असंगत है  
क्योंकि यह फल की परीक्षा होने से फल में ही संशय दिखलाना उचित है और इसी कारण सूत्रकार  
तथा भाष्यकार ने भी फल में ही संशय बिस्तारा है नकि क्रिया में यह स्वयं पाठक समझ  
सकते हैं ॥ ४४ ॥

इस प्रकार संशय दिखाने—‘उसमें इहलोक में यश, तथा अपयश इत्यादि फल हो सकने से  
स्वर्गादि अदृष्टफल नहीं हो सकता’—ऐसे बिना सूत्र के पूर्वपक्ष पर सिद्धान्तिग्रत से सूत्रकार  
कहते हैं—

पक्षपदार्थ—न = नहीं, सद्यः = तत्काल ( फल ), कालान्तरोपभोग्यत्वात् = दूसरे समय में  
भोग्योभ्य होने के कारण । ४५ ॥

भावार्थ—अग्निहोत्रादि हवनकर्म का फल ‘स्वर्गकामः’ इस विधि से सुनाय देना है,  
जो हवन करने वाले शरीर के लूटने के पश्चात् दूसरे ही शरीर से मिलता है, इस कारण जिस  
प्रकार स्वामी की सेवा करने के पश्चात् ही कालान्तर में ग्राम आदि वृष्टफल को सेवक को प्राप्ति

स्वर्गः फलं श्रूयते तच्च भिन्नेऽस्मिन्देहभेदादुत्पद्यते इति ॥ ४५ ॥

होनी है उसी प्रकार वह धागादि वेद तथा शास्त्रों में कहे हुए कर्मों का फल भी कालान्तर में ही होता है नकि तत्काल यह सिद्ध होता है ॥ ४५ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—‘अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः’ इत्यादि कर्मविधि के वाक्य में स्वर्ग ही अग्निहोत्र इवन का फल है ऐसा सुनाई देता है । और वह इस इवनकर्म करने वाले शरीर के नष्ट होने के पश्चात् दूसरे शरीर में ही उत्पन्न होता है, इस कारण जिस प्रकार आमादि प्राणि की इच्छा से स्वामी की सेवा करने वाले सेवक को कुछ काल तक सेवा करने के पश्चात् ही कालान्तर में आमादि फल प्राप्त होना है नकि तत्काल वसी प्रकार अग्निहोत्र इवन के कर्म करने वाले को भी स्वर्ग भादि फल कालान्तर में दूसरे शरीर में ही प्राप्त होता है, नकि उसी काल तथा उसी शरीर में प्राप्त होना है यह सिद्ध होता है । ( यह सूत्र नहीं है क्योंकि व्यापसूचीलिख्य में नहीं मिलता ऐसा कुछ विद्वानों का मत है और तात्पर्यटीका में इसे आशय माना है, किन्तु वास्तविक में तथा प्राचीन पुस्तकों में भी सूत्ररूप से गृहीत होने से वह सूत्र ही है ऐसा सिद्ध होता है । ( इस अधिकरण का अर्थ तात्पर्यटीका में इस प्रकार विस्तार से दिखाया है कि )—यद्यपि, जप, तप आदि कर्म करने के पश्चात् दुःख और इस लोक में प्रशंसारूप फल भी प्राप्त होता है, क्योंकि विहित कर्म करने वाले का लाभ में ‘यह धर्मस्या, वह सज्जन है’ ऐसी प्रशंसा हुआ करती है । तो क्या इतना इल्लोक में होने वाला ही उपरोक्त फल है अथवा कोई परलोक में होने वाला भी इन विहित कर्मों का फल है, यह सन्देह होता है । जिसमें ऐसा पूर्वपक्ष हो सकता है कि—यद्यपि धागादिकों का स्वरूप ही कालान्तर में होने वाले पारलौकिक स्वर्गादि फल में कारण हो नहीं सकता, और यदि बहुत पूर्वकाल में किये विहित कर्मों के नष्ट हो जाने के कारण उनसे उत्पन्न अपूर्व ( अदृष्ट ) नामक बीच में व्यापार माना जाय तो बहुत से प्रधान तथा अग कर्मों के अपूर्व मानने होंगे । और वे भी उत्पन्न होते ही तो स्वर्गादि फल की दे नहीं सकते, इन कारण वसमें दूसरे सहायकों की कल्पना करनी होगी इस प्रकार अदृष्ट की कल्पना करने में गौरव तथा प्रशंसा इत्यादि प्रत्यक्ष फल का बाध न हो सकने के कारण भी इन यज्ञादिक कर्मों का पारलौकिक स्वर्गादि फल नहीं है, किन्तु प्रत्यक्ष फलदा देनेवाला उपरोक्त ऐहिक ही फल है, ऐसा मानना उचित है । वसमें दुःख फल मानने से कर्म के उपदेश में व्याघात आने के कारण जहाँ में प्रशंसा इत्यादिक ही फल मानना उचित है । यही सूत्र का कारण होने के कारण स्वर्गादि फल कहा जाता है । दुःख के कारण में भी स्वर्गपद का प्रयोग होता है क्योंकि व्यवहार में भी ‘चन्दन स्वर्ग है’ सूक्ष्म अच्छे वाला ‘स्वर्ग है’ ऐसा कहा करते हैं । इस पूर्वपक्ष का सिद्धान्तिमत से ऐसा समाधान है कि—यत् ( जो ) न ( नहीं ) दुःखेन ( दुःख से ) संमिन्तं ( मिला हो ), न च ( और न हो ) प्रसन्न ( नष्ट ), अनन्तरं ( पश्चात् ) । अभिलाषोपनीत्यं च ( और इच्छा से प्राप्त हो ), तच्च ( वह ) सुखं ( विशेष सुख ), स्वपदास्पदम् ( स्वर्ग इस पद में स्वपद का अर्थ है ) इस अर्थवाद से सुख-विशेष को कहता है ऐसा निश्चय किया गया है । उस सुख के वाचक होने से ही चन्दनादिकों में भी उस स्वर्गपद का प्रयोग होने से यह स्वर्गपद अनेक अर्थों का वाचक है, ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ‘अन्यायध्यानेकार्थवत्तम्’ एक शब्द के शक्ति सम्बन्ध से अनेक अर्थ मानना अनुचित है ऐसा शास्त्रकारों का मत है । इस कारण यह स्वर्गपद उपरोक्त सुखविशेष की शक्ति सम्बन्ध से कहने के कारण मुख्य अर्थ का कहना है । अतः ‘स्वर्गकामः’ इस वाक्य में जब मुख्य

न सद्यः आम्रादिकामानामारम्भफलमिति—

**कालान्तरेणानिष्पत्तिर्हेतुविनाशात् ॥ ४६ ॥**

अवस्तायां प्रवृत्तौ प्रवृत्तेः फलं न कारणमन्तरेणोत्पत्तिर्मुह्यति, न खलु वै विनष्टात्कारणात्किञ्चिदुत्पद्यते इति ॥ ४६ ॥

**प्राक् निष्पत्तेर्वृक्षफलवत्तस्यात् ॥ ४७ ॥**

अर्थ हो सकता है, तो गौण ( लाक्षणिक ) अर्थ को लेना उचित नहीं है । अनेक अर्थों के कल्पना के भय से मुख्य अर्थ को छोड़ना उचित नहीं है, क्योंकि प्रमाण से सिद्ध विषय में नियोग ( ऐसा हो वह व्याख्या ) तथा पर्यनुयोग । ( ऐसा ज्यों ) ऐसा प्रश्न भी नहीं हो सकता । इसी कारण शास्त्रों में सुने हुए अर्थ की सिद्धि के लिये न सुने हुए अर्थ को ले आने के लिये यत्न करना चाहिये, नकि अशुभ की कल्पना से जो भुन है, उसका अनादर करना चाहिये । अर्थात् प्रमाण हो तो बहुत से भी अदृष्ट ( न देखे हुए फलों की कल्पना करना युक्त होता है ) ऐसा भी विद्वानों का मत है, यज्ञ, दाग, जप, तप आदि कर्मों का उसी समय दिक्कार पड़ने वाला प्रक्षमा आदि फल नहीं हो सकता, क्योंकि जो कर्म करने वाले धर्मात्मा प्राणी गुप्तरूप से उक्त कर्मों को करते हैं उनको लोक में प्रशंसारूप फल नहीं होगा । अतः सूत्रकार ने सूत्र में 'न सद्यः' ऐसा नहीं कहा है यह निश्च होता है ॥ ४५ ॥

इस पर पूर्वपक्षवादी के मत से सूत्रकार पूर्वपक्ष दिखाते हैं—

**पक्षपक्षार्थ—**कालान्तरेण = दूसरे काल में, अनिष्पत्तिः = कार्य ( फल ) उत्पन्न नहीं हो सकता, हेतुविनाशात् = कारण के नष्ट हो जाने के कारण । ॥ ४६ ॥

**भाष्यार्थ—**यथाहि कर्म के पूर्वकाल में नष्ट हो जाने के कारण उसका कार्य स्वर्गादि फल कालान्तर में नहीं हो सकता, क्योंकि उसका कारण यागादि कर्म स्वर्गफल प्राप्ति के समय में नहीं रहता ॥ ४६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—( प्रवृत्ति ) कर्म के नष्ट होने पर उस प्रवृत्ति ( कर्म ) का फल बिना कारण के उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि नष्ट कारण से कोई भी कार्य सत्तार में उत्पन्न नहीं होता । ४६ ॥

उक्त पूर्वपक्ष का समाधान करते हुए सूत्रकार कहते हैं—

**पक्षपक्षार्थ—**प्राक् = पूर्वकाल में, निष्पत्तेः = कार्यसिद्धि के, वृक्षफलवत् = वृक्ष के फल के समान, स्वात् = कोर्ब होगा ॥ ४७ ॥

**भाष्यार्थ—**वृक्ष में जलसिंचनरूप क्रिया जिस समय में की जाती है उसी काल में उस वृक्ष में फल, पुष्पादि कार्य उत्पन्न नहीं होते, अतः वृक्ष के सींचने तथा फल की उत्पत्ति के मध्यकाल में न सींचने वाले जिस प्रकार वृक्ष के भीतर अनेक अदृष्ट व्यापार होते हैं, जिनसे वृक्ष सींचने से इस वृक्ष में फल पुष्प उत्पन्न हुए ऐसा व्यवहार होता है, नकि कोई भी सिंचन के नाश से वृक्ष में फल होते हैं ऐसा कोई भी प्राणी नहीं मानता । इसी प्रकार यज्ञादि कर्म होने के पश्चात् उसके और स्वर्गादिरूप फल के मध्य में भी धर्म तथा अधर्मरूप अदृष्ट भव्य ने एक व्यापार भालेगा, जो कालान्तर में स्वर्गफल को उत्पन्न करता है, जिससे उत्पन्न होने वाले स्वर्गफल को यज्ञादि कर्म का यह फल है ऐसा मानते हैं ॥ ४७ ॥



यथा फलार्थिना वृक्षमूले सेकादि परिकर्म क्रियते, तस्मिञ्च प्रध्वस्ते पृथि-  
वीधातुरव्याधुना सङ्गृहीत आन्तरेण तेजसा पच्यमानो रसद्रव्यं निर्वर्तयति,  
स द्रव्यभूतो रसो वृक्षानुगतः पाकविशिष्टो व्यूहविशेषेण सन्निविशमानः पर्णादि  
फलं निर्वर्तयति, एष परिपेकादि कर्म चार्थवत् । न च विनष्टात्कलनिष्पत्तिः ।  
तथा प्रवृत्त्या सस्कारो धर्माधर्मलक्षणो जन्यते, स जातो निमित्तान्तरानुगृहीतः  
कालान्तरे फलं निष्पाद्यतीति । उक्तञ्चैतत् 'पूर्वकृतफलानुबन्धात्तदुत्पत्ति' इति ॥  
तद्विदं प्राङ् निष्पत्तेर्निष्पद्यमानम्—

**नासन्न सन्न सदसत्सदसतोर्वैधर्म्यात् ॥ ४८ ॥**

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हुए सूत्र के दृष्टान्त को स्पष्ट करते  
हुए कहते हैं कि )—जिस प्रकार वृक्ष में फल, फूल हों, ऐसी इच्छा करने वाला प्राणी वृक्ष में जल-  
सिंचनादि किया को करते हैं । जिस जलसिंचन के निवृत्त होने पर बीजरूप धार्थिव ( धातुद्रव्य )  
जलधातु से बहुरूपर उस वृक्ष के मध्य में वर्तमान तेज से पककर उसमें रसद्रव्य की उत्पत्ति करता  
है और वृक्ष में सम्बन्ध रखने वाला द्रव्यरूप रस पाकावस्था को प्राप्त होकर दूसरे व्यूह ( अवयव  
संस्थान ) विशेष से उस वृक्ष में प्रविष्ट होता हुआ पत्ते, फल, फूल, आदि फल ( कार्य ) को उत्पन्न  
( पैदा ) करता है । इस प्रकार यह वृक्ष सिंचनादि किया के नष्ट होने पर भी इन व्यापकों के  
कारण फलादिकों को देने से सार्थक होता है । न कि नष्ट हुए जलसिंचन से पत्ते, फूल, फल, आदि  
कार्य होते हैं । इसी प्रकार प्रवृत्ति ( कर्म करने ) से कर्म तथा फल के मध्य में धर्म तथा अधर्म  
नामक अदृष्ट एक संस्कार उत्पन्न होता है । और यह दूसरे चरणों की सहायता से कालान्तर में  
स्वर्गादि फल का देता है । यही पूर्वकृत कर्मों के सम्बन्ध से उस फल की उत्पत्ति होना है ऐसा  
तृतीयाध्याय के द्वितीय आह्निक के ६० वें सूत्र में कह भी चुके हैं ॥ ४७ ॥

( आगे क्या यह फल उत्पन्न होने के पूर्व असत् है, या सत् है अथवा 'सत् असत्' दोनों रूप  
है यह विचार करने के लिये पूर्वप्रसिद्ध से उपरोक्त किसी भी पक्ष में फल हो ही नहीं सकता  
इस आशय के सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—यह यह उपरोक्त सिद्ध होने  
वाला स्वर्गादि फल सिद्ध होने के पूर्वकाल में—

पञ्चपदार्थ—( यह सिद्ध होने वाला फल उत्पन्न होने के पूर्व ) न=नहीं है, असत् = अविद्यमान,  
न = नहीं है, सत् = विद्यमान, न = नहीं है, सदसत् = असत् तथा सत्, सदसतोः = सत् तथा असत्  
दोनों का, वैधर्म्यात् = विरुद्ध धर्म होने के कारण । ४८ ॥

भावार्थ—यह उत्पन्न होने वाला स्वर्गादिरूप फल उत्पत्ति होने के पूर्वकाल में समवायिकारण  
का नियम होने से असत् ( नहीं था ) यह नहीं हो सकता । क्योंकि विशेष कार्यों के लिये विशेष  
कारणों के ग्रहण का नियम है, यदि पूर्वकाल में कार्य असत् हो तो सम्पूर्ण कार्यों के लिये सम्पूर्ण  
कारणों का ग्रहण होने लगेगा । तथा कार्य के उत्पन्न होने के पूर्वकाल में यदि कार्य विद्यमान ही  
हो तो उसकी पुनः उत्पत्ति नहीं हो सकती, इस कारण कार्य उत्पत्ति के पूर्वकाल में सत् ( विद्यमान )  
था । यह भी नहीं हो सकता । तथा विद्यमान ( सत् ) तथा असत् ( अविद्यमान ) इन दोनों का  
परस्पर विरुद्ध धर्म होने के कारण, व्याघात दोष की आपत्ति आने के कारण कार्य उत्पत्ति के पूर्व  
समय में सत् तथा असत् दोनों रूप होता है यह भी नहीं हो सकता, अतः स्वर्गादि फलरूप कार्य  
किसी पक्ष में हो नहीं सकते, अतः फल नहीं है वही सिद्ध होता है ॥ ४८ ॥

प्राङ् निष्पत्तेर्निष्पत्तिधर्मकं नासत् उपादाननियमात् । कस्य चिदुत्पत्तये किञ्चिदुपादेयं न सर्वं सर्वस्येत्यसद्भावे नियमो नोपपद्यते इति । न सत्, प्रागुत्पत्तेर्विद्यमानस्योत्पत्तिरनुपपन्नेति । सदसत् न, सदसतोर्वैधर्म्यान् सदित्यर्थाभ्यनुज्ञा अमदिति अर्थप्रतिषेधः एतयोर्व्याघातो वैधर्म्यं व्याघातादव्यतिरेकानुपपत्तिरिति ॥ ४८ ॥

प्रागुत्पत्तेरुत्पत्तिधर्मकमसदित्यद्धा । कस्मात् ?

उत्पादव्ययदर्शनात् ॥ ४९ ॥

यत्पुनरुक्तं प्रागुत्पत्तेः कार्यं नासदुपादाननियमादिति—

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—उत्पत्ति होने के पूर्व समय में उत्पन्न होने वाला कार्य असत् ( अविद्यमान था ) ऐसा नहीं कहा जा सकता—क्योंकि कर्तों का अपने-अपने समवायिकारण से उत्पन्न होने का नियम है । क्योंकि किसी घट आदि कार्य की उत्पत्ति होने के लिये कोई ही तन्तु आदि समवायिकारणों को हो लिया जाता है, नकि सम्पूर्ण कार्यों के उत्पन्न होने के सम्पूर्ण कारणों को लिया जाता है, यदि इस कार्य को उत्पन्न होने के पूर्व का काल असत् मानें, तो कार्यों के समवायिकारणों का नियम न बन सकेगा तथा उत्पन्न होने के पूर्वकाल में कार्य की सत्ता मानने पर विद्यमान कार्य की पुनः उत्पत्ति नहीं हो सकती, इस कारण उत्पत्ति के पूर्वकाल में कार्य सत् ( विद्यमान ) है, यह द्वितीय पक्ष भी असंगत है । तथा सत् एवं असत् का परस्पर विरोध होने के कारण कार्य उत्पत्ति के पूर्व में सत् तथा असत् दोनों रूप होता है, यह भी नहीं हो सकता । क्योंकि सत् है ऐसा कहने से पदार्थ की सत्ता का स्वीकार होता है और असत् है ऐसा कहने से पदार्थ की सत्ता का निषेध माना जाता है । इन दोनों सत् तथा असत् विरुद्ध कार्य वाले होने से परस्पर में व्याघातबोध होता है । जिससे एक ही पदार्थ सत् तथा असत् स्वरूप नहीं हो सकता वह सिद्ध होता है, अतः कल ( कार्य ) संसार में है नहीं यह पूर्वपक्षी का आशय है ॥ ४८ ॥

( सिद्धान्तसूत्र का प्रस्ताव करने हुए भाष्यकार सूत्र का अवतरण देते हैं कि )—उत्पत्ति होने के पूर्वकाल में कार्य असत् ( अविद्यमान ) होता है यही अद्वा (सत्य) है ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—

पदपदार्थ—उत्पादव्ययदर्शनात् = उत्पत्ति तथा नाश दिखाई पड़ने से ॥ ४९ ॥

भावार्थ—उत्पन्न होने के पूर्वकाल में कार्य असत् ( अविद्यमान ) ही होता है, क्योंकि सम्पूर्ण संसार के कार्यों की उत्पत्ति तथा नाश दिखाई देते हैं । अर्थात् यदि उत्पत्ति के पूर्वकाल में घट, पटादि संसार के कार्य सत् ( विद्यमान ही ) हों तो उनकी प्रत्यक्ष दिखाई पड़ने वाली उत्पत्ति तथा नाश न होगा, और देखने में तो आता है इस कारण संसार के सम्पूर्ण कार्य उत्पत्ति के पूर्व में असत् ( विद्यमान नहीं ) हैं यह सूत्र का आशय ( अर्थ ) स्पष्ट होने के कारण भाष्यकार ने इस सूत्र की व्याख्या नहीं की है ॥ ४९ ॥

( असत् मानने के सिद्धान्तपक्ष में जो दोष पूर्वपक्षी ने दिया था उसका सिद्धान्तसूत्र से उत्तर देने के लिये अवतरण में अनुवाद करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जो समवायिकारणों के नियम से कार्य उत्पत्ति के पूर्व असत् नहीं है—ऐसा जो पूर्वपक्षी ने कहा था—

## बुद्धिसिद्धं तु तदसत् ॥ ५० ॥

इदमस्योत्पत्तये समर्थं न सर्वमिति प्रागुत्पत्तेर्नियतकारणं कार्यं बुद्ध्या सिद्धमुत्पत्तिनियमदर्शनान् । तस्मादुपादाननियमस्योपपत्तिः सति तु कार्यं प्रागुत्पत्तेरुत्पत्तिरेव नास्तीति ॥ ५० ॥

## आश्रयव्यतिरेकाद् वृक्षफलोत्पत्तिवदिन्यहेतुः ॥ ५१ ॥

पदपदार्थ—बुद्धिसिद्धं = ज्ञान से विषय किया जाता है, तु = किन्तु, तत् = वह कार्य, असत् = (अविद्यमान) ही ॥ ५० ॥

भाषार्थ—यह तन्त्ररूप कारण ही पट्रूप कार्य के उत्पन्न करने में समर्थ है नकि सृष्टिकादि सम्पूर्ण कारण, इस प्रकार कार्यों के उत्पन्न होने के पूर्व कार्य का नियम रखने वाले कारण वाला कार्य कर्ता के बुद्धि से सिद्ध होता है क्योंकि अपने-अपने कारणों से कार्यों के उत्पत्ति का नियम देखने में आता है । इस कारण कार्य के उत्पत्ति के पूर्व असत् मानने के सिद्धान्तों के मत के समवायि-कारण का नियम हो सकता है । और यदि उत्पत्ति के पूर्वकाल में कार्य को सत्ता मानो जाय तो पुनः उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, अतः उत्पत्ति के पूर्वकाल में कार्य को अविद्यमान मानना ही युक्त है ॥ ५० ॥

(इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की सिद्धान्तों के मत से व्याख्या करते हैं कि) —यह कारण इस कार्य के उत्पन्न करने में समर्थ है, नकि सम्पूर्ण कारण, इस प्रकार कार्य के उत्पत्ति के पूर्व में कारण का नियम रखने वाला कार्य कर्ता के बुद्धि से सिद्ध होता है, क्योंकि अपने-अपने कारणों से ही कार्यों की उत्पत्ति का नियम देखने में आता है । इस कारण उत्पत्ति के पूर्व कार्य को अविद्यमान मानने के सिद्धान्तों के पक्ष में कार्यों का अपने-अपने समवायिकारणों के साथ नियम बन जाता है और उत्पत्ति के पूर्व कारण में कार्य को सत्ता मानने के पक्ष में कार्य के विद्यमान होने से पुनः उसकी उत्पत्ति को मानने की कोई आवश्यकता नहीं रहती, अतः कार्यों का उत्पत्ति के पूर्व विद्यमान न होने का असत् पक्ष ही संगत है यह सिद्ध होता है ॥ ५० ॥

शरीरादिकों से भिन्न नित्य परलोक में जाने वाला कोई आत्मा नहीं है ऐसा मानने वाले पितृ नास्तिक के पक्ष से परलोक में होने वाले स्वर्गादि फल में आपत्ति करने वाले पूर्वपक्षों के मत से सूत्रकार आक्षेप करते हैं—

पदपदार्थ—आश्रयव्यतिरेकात् = आधार की छोड़कर, वृक्षफलोत्पत्तिवत् = वृक्ष में फल की उत्पत्ति के समान, इति = इस कारण, अहेतुः = सिद्धान्तों का हेतु युक्त नहीं है ॥ ५१ ॥

भाषार्थ—सिद्धान्तों ने 'वृक्षफलवत्' ऐसा जो ४४वें सूत्र में हेतु परलोक में होने वाले स्वर्गादिरूप फल की सिद्धि के लिये दिया था, वह पारलौकिक फल का साधक नहीं हो सकता, क्योंकि दुष्टान्त में वृक्ष के मूल का जल से निजनादि कर्म तथा फल, पुष्प आदि फल भी एक ही आधार वृक्ष में होता है ऐसा दिव्यत्व पटना है, और यज्ञादि कर्म इस शरीर में किये जाते हैं और उनका फल दूसरे परलोक में लिये शरीर में होता है, अतः यज्ञादि कर्म और स्वर्गादि फल इन दोनों का एकशरीररूप आधार न होने के कारण सिद्धान्तों का मत अयुक्त है, जिससे सिद्ध होता है कि परलोकगामी शरीरादिकों से भिन्न एक नित्य आत्मा नहीं है यह पूर्वपक्षों का आशय है । ५१ ॥

मूलसेकादि परिकर्म फलं चोभयं वृक्षाश्रयम्, कर्म चेह शरीरे, फलं चाभुत्रेत्याश्रयज्यतिरेकादहेतुरिति ॥ ५१ ॥

प्रीतेरात्माश्रयत्वादप्रतिषेधः ॥ ५२ ॥

प्रीतिरात्मप्रत्यक्षत्वादात्माश्रया, तदाश्रयमेव कर्म धर्मसंज्ञितं, धर्मस्यात्म-  
गुणत्वात्, तस्मादाश्रयज्यतिरेकानुपपत्तिरिति ॥ ५२ ॥

न पुत्रपशुस्त्रीपरिच्छदहिरण्यान्नादिकलनिर्देशात् ॥ ५३ ॥

पुत्रादि फलं निर्दिश्यते न प्रीतिः 'आयकामो यजेत' 'पुत्रकामो यजेतेति'  
तत्र यदुक्तं प्रीतिः फलमित्येतदयुक्तमिति ॥ ५३ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षसूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—वृक्ष के मूल ( जड़ ) का जल से सिंचन करना इत्यादि ( कारण ) कर्म और उसका पत्ते, फूल, फल इत्यादि कार्य, दोनों एक ही वृक्षरूप आधार में होते हैं, और यक्षादि कर्मरूप कारण ब्रह्मलोक के शरीर से किया जाता है, और उसका फल स्वर्गादि रूप कार्य परलोक के दूसरे शरीर में प्राप्त होता है, इस आधार शरीर का भेद होने के कारण 'वृक्षफल के उत्पत्ति के समान' यह सिद्धान्ती का दृष्टान्त स्वर्गफल को सिद्ध करने में साधक नहीं हो सकता ॥ ५१ ॥

उक्त आक्षेप का परिहार सिद्धान्ती के मत में सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—प्रीतेः = सुख के, आत्माश्रयत्वात् = आत्मारूप आश्रय में रहने के कारण, अप्रति-  
षेधः = स्वर्गरूप पारलौकिक सुखफल का निषेध नहीं हो सकता ॥ ५२ ॥

भावार्थ—परलोक में स्वर्गसुख का भोग करने में सगर्भ शरीरादिकों से भिन्न ही यक्षादि कर्मों का करने वाला भी है यह पूर्वग्रन्थ में सिद्ध कर ही चुके हैं, इस कारण प्रस्तुत में यक्षादि कर्म तथा उनके फल स्वर्गादि कर्म दोनों लोक में वर्तमान एक ही आधार में हो सकते हैं यह सिद्धान्ती का आशय है ॥ ५२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—सम्पूर्ण सुखों का आत्मा को 'मैं सुखों हूँ' इत्यादि मानसप्रत्यक्ष होता है, यह पूर्व में कह चुके हैं । इस कारण आत्मा को प्रत्यक्ष होने से सुख आत्मा में ही रहता है और उसी आत्मा ने पूर्वशरीर में धर्म के उत्पादक पुण्य यक्षादि कर्म भी किया था, क्योंकि धर्म आत्मा का गुण है, इस कारण यक्षादि कर्म और उनके स्वर्गादि फल एक आधार में नहीं रहता । ऐसा पूर्वपक्षी का कहना असंगत है, इस कारण सिद्धान्ती का वृक्षफल का दृष्टान्त परलोक को सिद्ध कर सकता है अतः पूर्वपक्ष मग्न नहीं है ॥ ५२ ॥

स्वर्गादि फल के आत्मा में होने पर भी पुत्र, पशु ( गौ आदि ), स्त्री, गृहस्थी की सामग्री आदि फलों में न होने के कारण इस आशय से पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार आक्षेप करते हैं कि—

पदपदार्थ—न = नहीं, पुत्रस्त्रीपशुपरिच्छदहिरण्यान्नादिकलनिर्देशात् = सुख के समान यागादि कर्मों का पुत्र, स्त्री, पशु ( गौ आदि ) परिच्छद ( गृहस्थी की सामग्री ) हिरण्य ( सुवर्ण ) अन्न इत्यादिक या फल कहा है । इस कारण ॥ ५२ ॥

भावार्थ—केवल वेदवाक्यों में सुख हो यागादि कर्मों का फल नहीं कहा है किन्तु पुत्र, स्त्री, पशु ( गौ आदि ), परिच्छद ( गृहस्थी की सामग्री ) सुवर्ण, अन्न इत्यादिक भी फल कहा गया है, इस कारण सुख के आत्मा में होने से ऐसा सिद्धान्ती का हेतु व्यापक नहीं होता । ५३ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षसूत्र को भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—'याम को इच्छा करने



तत्सम्बन्धात् फलनिष्पत्तेस्तेषु फलवदुपचारः ॥ ५४ ॥

पुत्रादिसम्बन्धात् फलं प्रीतिलक्षणमुत्पद्यते इति पुत्रादिषु फलवदुपचारः ।  
यथाग्ने प्राणशब्दोऽन्नं वै प्राणा इति ॥ ५४ ॥

इत्येकादशभिः सूत्रैः फलपरीक्षाप्रकरणम् ।

फलानन्तरं दुःखमुद्दिष्टमुक्तं च 'बाधनालक्षणं दुःखं'मिति । तत्किमिदं  
प्रत्यात्मवेदनीयस्य सर्वजन्तुप्रत्यक्षस्य सुखस्य प्रत्याख्यानम् ? आहो स्वयद्वयः  
कल्प इति ?

बाला याग करे, पुत्र की इच्छा रखने बाला याग करे' इत्यादि शास्त्रविधि में पुत्रादिक को भी  
यागकर्म का फल कहा है, इस कारण 'प्रीति (सुख) फल है' ऐसा सिद्धान्ती का कथन असंगत है ॥ ५३ ॥

उपरोक्त आक्षेप का सिद्धान्तिमत से सूत्रकार खण्डन करते हैं -

पक्षपदार्थ—तत्सम्बन्धात् = पुत्र, औ आदि के सम्बन्ध से, 'फलनिष्पत्तेः' = सुखफल की सिद्धि  
होने के कारण, तेषु = उन पुत्रादिकों में, फलवत् = फल के समान, उपचारः = गौण व्यवहार  
होता है ॥ ५४ ॥

भावार्थ—स्वर्ग की स्वरूप से इच्छा नहीं होती किन्तु भोगयोग्य होने से, इसी प्रकार  
पुत्रादिकों की भी भोगयोग्य होने के कारण प्राणियों की इच्छा होती है, जिस कारण इनका केवल  
स्वरूप भोगयोग्य नहीं है, किन्तु उनसे उत्पन्न होने वाला सुख ही भोगयोग्य है, इस कारण  
पुत्रादिकों के सम्बन्ध से सुखरूप फल की सिद्धि होने के कारण पुत्रादिकों में फल के समान गौण  
व्यवहार होता है, जैसे प्राणों के रक्षक होने के कारण अन्न में प्राण शब्द का प्रयोग होता है—कि  
'अन्न ही प्राण है'—ऐसा ॥ ५४ ॥

( इसी भाष्य से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—पुत्र, औ आदि के  
सम्बन्ध से संसार में प्राणियों को सुखरूप फल हुआ करता है, इस कारण पुत्रादिकों में फलरूप  
सुख का गौण व्यवहार होता है, जिस प्रकार प्राणों के रक्षक होने से 'अन्न प्राण है' ऐसा अन्न में  
प्राण का गौण व्यवहार होता है, अतः वास्तविक फल पुण्य कर्मों का सुख ही है, इस कारण  
सिद्धान्ति का ५३ वें सूत्र में दिया हेतु युक्त ही है ॥ ५४ ॥

( १६ ) दुःख के परीक्षा का प्रकरण

( दुःखपरीक्षा का क्रम से सांप्रत प्राप्ति है, यह दिखाते हुए भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र का अवतरण  
प्रारम्भ करते हैं कि )—फलरूप प्रमेयपदार्थ के पश्चात् प्रमेयसूत्र में दुःखरूप प्रमेयपदार्थ का  
वर्णन कर उसका लक्षण भी किया है कि—'बाधनालक्षणं दुःखं होता है', अतः दुःख की  
परीक्षा के प्रकरण का प्रारम्भ किया जाता है किन्तु यहाँ ऐसा प्रश्न हो सकता है कि—'इस संसार  
में प्रसिद्ध दुःख की परीक्षा की क्या आवश्यकता है ? क्योंकि कोई भी संसार का प्राणी दुःख को  
नहीं मानता ऐसा नहीं है तथा वह दुःख छोड़ने योग्य है या नहीं इस विषय में भी किसी को  
सन्देह नहीं होता । किन्तु वह दुःख नित्य है अथवा अनित्य इस विषय की परीक्षा की जाय तो  
उसका प्रस्तुत में उपयोग हो सकता है । क्योंकि यदि दुःख को नित्य माना जाय तो उसके  
निवृत्ति का उपदेश करने वाले शास्त्र व्यर्थ हो जायेंगे तथा भूतान्तरों का विचार होने से एक  
संशय हो भी सकता है—क्योंकि सांख्यमतानुसारी संसार के सम्पूर्ण पदार्थों को नित्य मानने के  
कारण दुःख को भी नित्य मानते हैं । तथापि सांख्यमत का पूर्वग्रन्थ में खण्डन तथा सत्कार्यवाद

अन्य इत्याह । कथम् ? न वै सर्वलोकसाक्षिकं मुखं शक्यं प्रत्याख्यातुम् । अयं तु तन्मरणप्रबन्धानुभवनिमित्ताद् दुःखान्निविण्णस्य दुःखं जिहासतो दुःखमंक्षाभावनोपदेशो दुःखहानार्थ इति । कया युक्त्या ? सर्वे खलु सत्त्व-  
निकायाः सर्वाण्युत्पत्तिस्थानानि सर्वः पुनर्भवे बाधनानुपगतो दुःखसाहचर्यो-

का निषेध होने के कारण उक्त विवाद यों समाम हो जाता है दुःख के जो संसार में प्रसिद्ध कारण सर्व, पाण्डक ( पाँच ) आदि पद हैं उनमें भी विवाद नहीं हो सकता । अदृश्य प्रवृत्ति को परीक्षा भी हो चुकी है । और उसके बीच के कार्यरूप सब आदिकों की भी परीक्षा हो चुकी है, क्योंकि प्रथमाध्याय २ सूत्र में कारण को नष्ट होने पर कार्य का नाश होना है ऐसा कह चुके हैं । तो अब अवशिष्ट ( बाकी ) क्या विषय है, जिसको परीक्षा इस प्रकरण में करना है ?—इस प्रश्न का समाधान यह है कि—पूर्व में बाधना ( पीड़ा ) स्वरूप दुःख होना है ऐसा दुःख का लक्षण किया गया है । उसमें बाधना शब्द से बाधजन कहल जाता है । यह लक्षण दुःख के स्थान ( शरीरादि ), तथा दुःख के साधन, और दुःख में व्याप्त है, इस कारण मुख्य बन्धुक्ति को लेकर पूर्वपक्ष हो सकता है जिसको भाष्यकार आगे दिखाते हुए कहते हैं कि—ज्या जिसका प्रत्येक आत्मा को अनुभव होता है, और जिसका संसार के सम्पूर्ण प्राणियों को मानसप्रत्यक्ष भी होता है ऐसे सुखगुण का प्रत्याख्यान ( अभाव ) रूप दुःख पदार्थ है, अथवा दूसरा प्रकार है । दुःख भी सुख के समान दूसरा गुण है । अर्थात् पीडास्वरूप दुःख अनुभव से सिद्ध होता है यह युक्त है । किन्तु जो संसार के प्राणिमात्र को अनुकूलरूप जान पड़ता है, सुख के अनुभव का विरोध होने के कारण दुःख कैसे हो सकता है ? शरीर इन्द्रिय आदि यदि दुःख के कारण होने से दुःखरूप हों तो सुख के साधन होने से सुख क्यों न माना जाय ? इस कारण सम्पूर्ण लोकव्यवहार का विरोध होने के कारण दुःख से भय करना संगत नहीं है, क्योंकि जिस प्रकार मछली के मांस को चाहने वाला उसके काँटों को निकाल कर मांस खाते हुए काँटे के दुःख को नहीं मानता उसी प्रकार बुद्धिमान् प्राणी दुःख का निरस्कार ( न मानकर ) इन्द्रियों से संसार में सुख ही का भोग करते हैं । जिस दुःखपरिहार के उपाय तथा जिसका सामर्थ्य दिखाई पड़ता है ऐसे बहुत से हैं, अतः दुःख से भय करने वाले तो ( संसार के ) मोक्षनादिजन्य सुख के लिये रसोह बनाने के दुःख के भय के कारण सम्पूर्ण व्यवहार ही नष्ट हो जायेंगे, ऐसा पूर्वपक्षी के प्रश्न का आशय है । ( जिसका उत्तर देते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—दुःख का दूसरा प्रकार है । ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर )—क्योंकि 'संसार के प्राणिमात्र को मत्त्वज्ञ से सिद्ध सांसारिक विषयों का सुख नहीं है' ऐसा कोई निषेध नहीं कर सकता अर्थात् सुख के खण्डन में हमारा तात्पर्य नहीं है । ( तब क्या तात्पर्य है ? इस प्रश्न के उत्तर में आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—यह अन्य तथा मरण के सम्मान की प्राप्ति के कारण होने वाले दुःखों से विरल हुए प्राणी को दुःखों के त्याग की इच्छा होती है इस कारण सम्पूर्ण संसार दुःख है इस प्रकार का यह शास्त्रों में दुःखों के आत्यन्तिक निवृत्ति के लिये उपदेश किया गया है । ( किस प्रकार यह उपदेश दुःख की निवृत्ति करता है ? इस प्रश्न का भाष्यकार उत्तर देते हैं कि )—सम्पूर्ण जीवों के समुदाय, तथा सम्पूर्ण दुःखों के उत्तरति के स्थान शरीर, इन्द्रिय इत्यादि, तथा सम्पूर्ण चतुर्दश भुवन और पुनः पुनः अन्य लेता बाधना ( पीड़ा ) से निरन्तर व्याप्त है इस कारण दुःख के साथ होने के कारण उपरोक्त सम्पूर्ण ही पीडादायक होने से दुःख हो है इस प्रकार मार्गदृष्टि मन्त्रियों ने संसार को दुःख समझना चाहिये, ऐसा उपदेश शास्त्रों में किया है । जिसमें सिद्धान्तिमन से सूत्रकार हेतु देते हैं । अर्थात् यदि संसार में

द्वाधनालक्षणं दुःखमित्युक्तमपिभिर्दुःखसंज्ञाभावनमुपदिश्यते । अत्र च हेतुरुपादीयते—

विविधबाधनायोगाद् दुःखमेव जन्मोत्पत्तिः ॥ ५५ ॥

जन्म जायते इति शरीरेन्द्रियबुद्धयः, शरीरादीनां च संस्थानविशिष्टानां प्रादुर्भाव उत्पत्तिः । विविधा च बाधना, हीना मध्यमा उत्कृष्टा चेति, उत्कृष्टा नारकिणाम्, तिरश्चां तु मध्यमा, मनुष्याणां तु हीना, देवानां हीनतरा बीतराणां च । एवं सर्वमुत्पत्तिस्थानं विविधबाधनानुपक्तं पश्यतः सुखे तत्साधनेषु च शरीरेन्द्रियबुद्धिषु दुःखसंज्ञा व्यवतिष्ठते । दुःखसंज्ञाव्यवस्थानात्सर्व-

दुःख को छोड़कर सुख का ग्रहण हो सके तो ऐसे सुख को कौन बुद्धिमान् छोड़ेगा, किन्तु ऐसा सुख कहीं नहीं है—दुःख की व्याप्ति रखने वाले केवल सुख का मधु ( शहद ) तथा विष से मिले हुए अन्न में से विष को छोड़कर जिस प्रकार केवल मधुयुक्त अन्न को ग्रहण करना या न ग्रहण करना असम्भव है, वस्तु यह दुःख पदार्थ सुख का अभाव नहीं है, किन्तु सुख को दुःख समझने के लिये मर्षि गौतम ने ऐसा कहा है—

पदपदार्थ—विविधबाधनायोगाद् = अनेक प्रकार से पीड़ा का सम्बन्ध होने के कारण, दुःखं एव = दुःख ही है, जन्मोत्पत्तिः = जन्म का लेना ॥ ५५ ॥

भावार्थ—संसार जिनके कारण होता है ऐसे शरीर, इन्द्रियादिक ही उत्पन्न होने के कारण जन्म कहे जाते हैं । कर्मानुसार भवे हुए इन जन्मों में हीन, मध्यम तथा उत्कृष्ट ( उत्तम ) ऐसी नाना प्रकार की पीड़ा हुआ करती है । इस प्रकार सम्पूर्ण जन्म नाना प्रकार के पीड़ा से व्याप्त है ऐसा विचार करने वाले प्राणी को वैषयिक सुख तथा उसके साथक शरीर, इन्द्रियादिकों में यह सब संसार दुःखमय है ऐसी भावना होने के कारण सम्पूर्ण संसार से वस्तु प्राणियों को सासारिक विषयों में दोष के दिखाई पड़ने से सासारिक विषयों में से भड़ा हट जाता है जिससे सम्पूर्ण विषयों में भोग की इच्छा नष्ट होने से वह सम्पूर्ण दुःखों से छूट जाता है, जिससे विष के सम्बन्ध से दूष को विष समझने वाला जैसे उस दूष को नहीं पीता, उसी प्रकार दुःखरूप सम्पूर्ण संसार के विषयों को भी छोड़ देनेवाला प्राणी ज्ञान तथा वैराग्य के बल से प्रारब्धभोग के पश्चात् शरीरादि सम्बन्ध न होने के कारण मुक्त हो जाता है ॥ ५५ ॥

( इसी आशय से सूत्र के 'जन्म' पद की व्याख्या करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जो उत्पन्न होता है वही जन्म कहाता है, इस प्रकार की व्युत्पत्ति से जन्म शब्द का अर्थ है शरीर, इन्द्रिय तथा ज्ञान । ( आगे सूत्र के उत्पत्ति शब्द का अर्थ भाष्यकार ऐसा करते हैं कि )—विशेष अवयव वाले शरीरादिकों के प्रगट होने को उत्पत्ति कहते हैं, ( तथा सूत्र के 'विविधबाधनायोगाद्' इस पद की व्याख्या भाष्यकार आगे करते हैं कि )—संसार में बाधना ( पीड़ा ) हीन ( नीच ), मध्यम तथा उत्कृष्ट ( उत्तम ) इस प्रकार तीन प्रकार की है । जिसमें पापकर्म का भोग करने वाले नरकवास करने वाले प्राणियों को सबसे उत्तम पीड़ा होती है और पशु-पक्षियों को मध्यम पीड़ा होती है तथा मनुष्यों को हीन ( नीच ) पीड़ा होती है और देवता एव विरक्त प्राणियों को अत्यन्त हीन पीड़ा होती है । तात्पर्य यह है कि इस प्रकार चतुर्दश भुवनों में जितने प्रकार के शरीर ग्रहण के स्थान हैं वे सम्पूर्ण नाना प्रकार की पीड़ा से सम्बन्ध हैं, ऐसा देखने वाले, समझने वाले प्राणियों को दुःख तथा उसके साथक शरीर इन्द्रिय इत्यादिकों में यह सब दुःख ही है

लोकेष्वनभिरतिसंज्ञा भवति । अनभिरतिसंज्ञामुपासीतस्य सर्वलोकाविषया  
तृष्णा विच्छिद्यते, तृष्णाप्रहाणात्सर्वदुःखादिमुच्यते इति । यथा विषयोगात्पथो  
विषमिति धुध्यमानो नोपादत्ते, अनुपाददानो मरणदुःखं नाप्नोति ॥ ५५ ॥

दुःखोद्देशस्तु न सुखस्य प्रत्याख्यानम्, कस्मात् ?

न सुखस्यान्तरालनिष्पत्तेः ॥ ५६ ॥

न खल्वयं दुःखोद्देशः सुखस्य प्रत्याख्यानम् । कस्मात् ? सुखस्यान्तरा-  
लनिष्पत्तेः । निष्पद्यते खलु बाधनान्तरालेषु सुखं प्रत्यात्मवेदनीयं शरीरिणां,  
तदशक्यं प्रत्याख्यातुमिति ॥ ५६ ॥

अथापि—

बाधनानिष्ठत्वेवेदयतः पर्येषणदोषादप्रतिषेधः ॥ ५७ ॥

ऐसी वृद्धि होती है । जिससे उसका सम्पूर्ण संसार से अज्ञान नष्ट हो जाती है, जिससे वह सम्पूर्ण  
संसार के विषयों से विरक्त हो जाता है, और वैराग्य होने के कारण उसको सम्पूर्ण सांसारिक  
विषयों के सुखभोग की इच्छा का नाश होने से वह सम्पूर्ण संसार के दुःखों से मुक्त हो जाता है ।  
अतः वह जिस प्रकार विष मिले हुए दूध को विष समझ कर कोई प्राणी उस दूध को नहीं पीता,  
वही प्रकार विष के समान दुःख से भरे हुए संसार के विषयों के सुखों को त्याग करने से पुनः वह  
जन्ममरणादि दुःख की प्राप्ति नहीं होता । ५५ ॥

( सम्पूर्ण संसार दुःखरूप है इस प्रकार की भावना ( चिन्तन ) का शब्द में वही उपरोक्त  
तार्थ्य है, नकि अत्यन्त सुख का निषेध इस विषय को दृढ़ करने के लिये भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र  
का अवतरण देते हैं कि )—प्रमेयपदार्थों में दुःखपदार्थ का उद्देश सुख का सङ्गठन नहीं है ।  
( प्रश्न )—क्यों ?—

पदपदार्थ—न = नहीं, सुखस्य अपि = सुख की भी, अन्तरालनिष्पत्तेः = मध्य-मध्य में सिद्धि  
होने के कारण ॥ ५६ ॥

भाष्यार्थ—सांसारिक सम्पूर्ण व्यवहारों में भी पीड़ा ( दुःख ) के मध्य-मध्य में सुख भी होता है  
ऐसा प्राणिमात्र को अनुभव होने के कारण यह शब्दों में दुःखभावना का उपदेश संसार में सुख  
नहीं है ऐसा निषेध सुख का नहीं करता, किन्तु कितना सुख होता है उसे भी यह दुःख है, ऐसी  
भावना करने से प्राणियों को संसार-विषयों में वैराग्य होने से विषय वा सत्ता का त्याग होने के  
कारण पुनः उसे संसार का दुःख भोगना नहीं पड़ता यह सिद्धान्त का भाष्य है ॥ ५६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—यह प्रमाध्याय के  
प्रमेयपदार्थों के उद्देशसूत्र में दुःखरूप प्रमेयपदार्थ का उद्देश सुख का प्रत्याख्यान ( सुख नहीं है,  
ऐसा निषेध ) नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—सांसारिक सम्पूर्ण व्यवहार ( भोगों ) में  
मध्य-मध्य में सुख भी प्राणियों को प्राप्त होता है क्योंकि सांसारिक दुःखों के मध्य-मध्य में  
सुख भी होता है ऐसा शरीरधारी प्राणिमात्र के प्रत्येक आत्मा को अनुभव होता है । इस कारण  
सुख का सङ्गठन नहीं हो सकता ॥ ५६ ॥

( इसी विषय में दूसरे हेतु को देने वाले सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—  
और भी—

पदपदार्थ—बाधनानिष्ठोः = बाधना के, वेदयतः = सुख का अनुभव करने वाले प्राणी को,  
पर्येषणदोषात्-तृष्णा की अनुवृत्ति होने के कारण, अप्रतिषेधः=सुख का निषेध नहीं हो सकता ॥ ५७ ॥



सुखस्य दुःखोद्देशेनेति प्रकरणान्, पर्येषणं प्रार्थना विषयार्जनतृष्णा, पर्येषणस्य दोषो यदयं वेदयमानः प्रार्थयते, तच्चास्य प्रार्थितं न सम्पद्यते, सम्पद्य वा विपद्यते, न्यूनं वा सम्पद्यते, बहुप्रत्यनीकं वा सम्पद्यते, इत्ये तस्मात्पर्येषणदोषात्रानाविधो मानसः सन्तापो भवत्येवं वेदयतः पर्येषणदोषा-  
द्वाधनाया अनिवृत्तिः। वाधनाऽनिवृत्तेर्दुःखसंज्ञाभावनमुपदिश्यते अनेन  
कारणेन दुःखं जन्म न तु सुखस्याभावादिति ।

अथाध्येतवन्तम्—

‘कामं कामयमानस्य यदा कामः समृध्यते ।

अथैनमपरः कामः क्षिप्रमेव प्रवाधने’ ॥

भावार्थ—विषय-संपादन की इच्छा में प्राणियों को अनेक इष्ट विषयों के प्राप्ति की इच्छा होती है जिससे उसकी सब कामनायें पूर्ण नहीं होती, अथवा पूर्ण होकर नष्ट हो जाती हैं, या कामना थोड़ी-सी पूर्ण होती है, अथवा उसकी पूर्णता में बहुत से विघ्न उत्पन्न होते हैं, इत्यादि कामना करने में अनेक दोष होने के कारण उसे मन में बहुत दुःख होता है, जिससे उसका किसी भी सांसारिक सुख की इच्छा के विषयों में कभी दुःख नहीं होता ऐसा नहीं है किन्तु दुःख अवश्य होता है, इसी कारण उनसे छल्ला छूटकर उसे संसारदुःख पुनः न भोगना पड़े, इस आशय से शास्त्रों में सम्पूर्ण संसार दुःखरूप है ऐसा उपदेश किया है, नकि संसार में सुख है नहीं, ऐसा एकका फलन है, अतः दुःख के समान सुख भी संसार में है यह सिद्ध होता है । ५७ ।

( इसी आशय से सिद्धान्तमूत्र की सूत्र के वाक्य को पूरा करते हुए भाष्यकार व्याख्या करने हैं कि )—प्रमेयपदार्थों में दुःख के उद्देश से सुख संसार में नहीं है, ऐसा निवेध नहीं हो सकता, यह इस प्रकरण से सूत्र का अर्थ होता है । ( सूत्र के ‘पर्येषण’ शब्द का अर्थ भाष्यकार आगे दिखाते हैं कि )—पर्येषण शब्द का इष्ट विषयों की प्रार्थना—अर्थात् सुख देने वाले विषयों के संपादन की तृष्णा ( छल्ला ) ( आगे तृष्णारूप पर्येषणदोष का वर्णन भाष्यकार करते हैं कि )—यह विषय ( पदार्थ ) मुझे सुख देने वाला है ऐसा जानता हुआ प्राणी सुख के साधन पदार्थों की प्राप्ति की मन में कामना ( प्रार्थना ) करता है, किन्तु उसके मन की कोई-कोई कामना पूर्ण नहीं होती, अथवा पूर्ण होते ही नष्ट हो जाती है, अथवा न्यून ( कम ) पूर्ण होता है अथवा बहुत से विघ्न उस कामना के पूर्ण होने में आकर तब वह पूर्ण होती है वह सम्पूर्ण उपरोक्त तृष्णारूप पर्येषण के दोष कहाने हैं, अतः इस पर्येषण के दोष से प्राणी के चित्त में अनेक मानस सन्ताप ( दुःख ) होते हैं । ऐसा अनुभव करने वाले प्राणियों की उपरोक्त पर्येषण के दोष के विचार से सांसारिक किसी भी व्यवहार में दुःख ( पाधा ) को निवृत्ति नहीं होती । इस प्रकार किसी भी सांसारिक व्यवहार में दुःख के निवृत्त न होने के कारण ही जन्मादिकों को दुःख समझना चाहिये ऐसा शास्त्र में कहा गया है । इसी कारण जन्म दुःख है नकि संसार में कोई सुख है नहीं, इस कारण अर्थात् दुःख के कारण जन्म प्रकार से जिस में सन्ताप होने के कारण ही जन्म को महर्षि ने दुःख कहा है नकि सुख के अत्यन्त अभाव होने से ( इस विषय में बृहद् विद्वानों की दो सम्मति दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहन हैं कि )—इसी कारण इस विषय में ऐसा कहा है कामं ( सुख की ), कामयमानस्य ( इच्छा करने वाले प्राणी का ), यदा ( जिस समय ), कामः ( कामना ), समृध्यते ( बढ़ती है ), अथ ( इसके पश्चात् ), पुनं ( इस कामना वाले प्राणी की ),

अपि चेदुदनेमि समन्ताद् भूमिभिर्मां लभते सगणां न स तेन धनेन धनैषी तृप्यति किन्तु सुखं धनकाम इति ॥ ५७ ॥

**दुःखविकल्पे सुखाभिमानाच्च ॥ ५८ ॥**

दुःखमज्ञाभावनोपदेशः क्रियते । अयं खलु सुखमन्वेदने व्यवस्थितः सुखं परमपुरुषार्थं मन्यते न सुखादन्यन्निःश्रेयसमस्ति सुखे प्राप्ते चरितार्थः कृत-  
करणीयो भवति । मिथ्यासङ्कल्पात्सुखे तत्साधनेषु च विषयेषु संरक्ष्यते,  
संरक्तः सुखाय घटते, घटमानस्यास्य जन्मजराव्याधिप्रायणानिष्टसयोगेष्ट-  
धियोगप्रार्थितानुपपत्तिनिमित्तमनेकविधं यावद् दुःखमुत्पद्यते, त दुःखविकल्पं  
सुखमित्यभिमन्यते । सुखान्नभूतं दुःखम्, न दुःखमनापाद्य शक्यं सुखमवाप्तुं  
तादर्थ्यात्सुखमेवेदमिति सुखसंज्ञोपहतप्रज्ञो जायस्य म्रियस्य सन्धावेति संसारं

अपरः ( दूसरा ), कामः ( कामना ), क्षिप्रं एव ( ज़ीब ही ), प्रवाधते ( पीड़ा देता है ) ।  
और भी कहा है कि—अपि चेत् ( और यदि ), उदनेमि ( समुद्रपर्यन्त ), समन्ताद् ( चारों  
तरफ से ), भूमिं ( पृथ्वी को ), इयं ( इस ), लभते ( पाता है ), सगणां ( गी-अन्धादि  
सहित ), न ( नहीं ), सः ( वह ), धनैषी ( धन को रक्ष्य करने वाला ), तृप्यति ( सन्तुष्ट  
होता है ), किन्तु ( तो क्या प्राप्त करता है ), सुखं ( सुख को ), धनकामः ( धन की कामना  
करने वाला ) । ऐसा प्राचीन दार्शनिक अनुभवो विद्वानों ने कहा है ॥ ५७ ॥

‘यद्यपि संसार के व्यवहारों में मध्यभाग में सुख का भी प्राणी को अनुभव होता है तथापि  
उसमें दुःख की व्याप्ति का अनुभव करने वाले प्राणियों को बिना उपदेश के भी स्वयं संसार के  
व्यवहारों से निश्चि हो जायगी तो फिर शास्त्र में जन्मादि संसार को दुःख समझना चाहिये ऐसा  
उपदेश करने की क्या आवश्यकता है’ ऐसे पूर्वपक्षी का समाधान सिद्धान्तिसत से सूचकार देते हैं—

**पदपदार्थ—दुःखविकल्पे = नाना प्रकार के दुःखों में, सुखाभिमानाच्च = सुख का अभिमान  
होने के कारण भी ॥ ५८ ॥**

**भावार्थ—**संसार में शास्त्र से निषिद्ध हिंसा ( हत्या ), तथा निषिद्ध मात्सादि मक्षणरूप नाना  
प्रकार के दुःखों में यह सुखदायक है ऐसा अज्ञानियों को अभिमान भी होता है इस कारण शास्त्र  
को दुःखभावना करने के उपदेश का अवसर है ॥ ५८ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र की सूत्र के वाक्य को पूर्ण करते हुए भाष्यकार व्याख्या करने  
हैं कि )—नाना प्रकार के दुःखों में अज्ञानी प्राणियों को सुख का अभिमान ( भ्रम ) होने के  
कारण भी शास्त्र उसे दुःख समझने को भावना का उपदेश करता है । क्योंकि संसार के सुख का  
अनुभव करने वाले वह अज्ञानी प्राणी सुख ही को सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ समझते हैं कि—संसार ने  
सुख को छोड़कर दूसरा कोई निश्चयस ( मोक्ष ) सुख नहीं है सुख के प्राप्त होने पर वह अपने को  
कृतार्थ, तथा भेरा कर्तव्य भीने सब कर लिया ऐसा समझता है । मिथ्या विषयसुख की कामभावों में  
सुख तथा सुख के साधन विषयों में वह अनुराग ( आसक्ति ) करता है और अनुराग के कारण  
ही सदा सुखप्राप्ति के लिये ही प्रयत्न करता है । किन्तु सुख के लिये ही सदा प्रयास करने  
पर भी उस अज्ञानी प्राणी को जन्म लेना, वृद्धावस्था होना, नाना प्रकार के रोग होना, मरना,  
अहित विषय की प्राप्ति होना, हित विषयों से विधोग होना, तथा कामना पूर्ण न होना इत्यदि  
अनेक कारणों से अनेक प्रकार के दुःख होने पर भी उस अनेक प्रकार के दुःखों को धैर्य से

नातिवर्त्तते । तदस्याः सुखसंज्ञायाः प्रतिपक्षो दुःखसंज्ञाभावनमुपदिश्यते  
दुःखानुपपन्नाद् दुःख जन्मेति न सुखस्याभावात् ।

यद्येवं कस्माद् दुःख जन्मेति नोच्यते सोऽयमेवं वाच्ये यदेवमाह दुःखमेव  
जन्मेति तेन सुखाभावं ज्ञापयतीति ? जन्मविनिमयार्थीयो वै खल्वयमेवशब्दः,  
कथम् ? न दुःखं जन्म स्वरूपतः किं तु दुःखोपचाराद् एवं सुखमपीति एतद-  
नेनैव निर्धत्त्यते न तु दुःखमेव जन्मेति ॥ ५८ ॥

इति चतुभिः सूत्रैः दुःखपरीक्षाम्प्रकरणम् ।

दुःखोपदेशानन्तरमपवर्गः, स प्रत्याख्यायने—

**ऋणक्लेशप्रवृत्त्यनुबन्धादपवर्गाभावः ॥ ५९ ॥**

इयं सांसारिक सुख के कारण सुख के कारण सुख ही है, ऐसा उसे अभिमान (अम) होता है । सांसारिक सुखों का दुःख अंग है । बिना दुःखप्राप्ति के संसार में सुख प्राप्त नहीं हो सकता ( जैसे मोहन से होने वाला तृप्तिमुख बिना रसोई करने के कढ़ी के बिना नहीं हो सकता ) । वह दुःख सुख के लिये ही होता है अतः सुख ही है इस प्रकार दुःख को सुख समझने के कारण नष्टबुद्धि वाले संसार को अज्ञानी प्राणी बारम्बार उत्पन्न होना ( जन्म लेना ), मरना इत्यादि रूप से सषाव (आना जाना) रूप संसार को छोड़ नहीं सकता । इस कारण इन अज्ञानी प्राणियों को संसार व्यवहार में होने वाले दुःख को सुख ही समझने की भावना का विरोधी सांसारिक संपूर्ण सुखों को भी दुःख ही समझना चाहिये ऐसा शास्त्र में महर्षि ने उपदेश किया है कि— दुःख का सम्बन्ध सर्वत्र होने के कारण, यह मुख्य संसार का कारण दुःख ही है, नकि संसार में सुख है नहीं इस कारण । यदि पूर्वपक्षी कहे कि 'जिन कारण दुःख के सम्बन्ध से जन्म दुःख ही ऐसा सिद्धान्ती मानता है, तो उसे जन्म दुःख ही ऐसा कहना चाहिये, किन्तु वह ऐसा न कह कर ऐसा कहे कि जन्म दुःख ही है—इस से संसार में सुख नहीं है ऐसा सिद्ध होता है' (इसका उत्तर सिद्धान्तिमत से भाष्यकार देते हैं कि) यह एव शब्द जन्म को निवृत्ति को कहता है । ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर )—स्वरूप से जन्म दुःख नहीं है अपितु जन्म का रूप दुःख नहीं है, किन्तु दुःख को सर्वत्र सांसारिक जन्मादि सुख में सम्बन्ध होने के कारण । इसी प्रकार जन्मस्वरूप से सुख नहीं है किन्तु सुख सम्बन्ध से । वह जन्म शास्त्र को दुःखभावना से वा निवृत्त हो सकता है यह शास्त्र के उपदेश का शान्ति स्वरूप है नकि वस्तुतः जन्म दुःख ही है । ( अर्थात् शास्त्र के उपदेश से जन्म का पुनः ) ग्रहण करना ही निवृत्त होता है नकि संसार में सर्वथा सुख है नहीं यह शास्त्र सिद्ध करता है ॥ ५८ ॥

( १४ ) अपवर्ग के परीक्षा का प्रकरण

( प्रमेयपदार्थों में क्रमपरम अपवर्ग के परीक्षा की प्रारंभ करते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षी के सूत्र का ऐसा अवतरण देते हैं कि )—प्रमेयपदार्थों में दुःखपदार्थ के उद्देश के पश्चात् अपवर्ग का उद्देश किया गया है उसका पूर्वपक्षी स्पष्ट कर रहा है—

**पदपदार्थः—ऋणक्लेशप्रवृत्त्यनुबन्धात्** = देवता, ऋषि तथा पितरों के तीन प्रकार के ऋणों का सम्बन्ध होने तथा ऋणों के सम्बन्ध होने और शरीरादि तीन प्रकार का प्रवृत्ति का सम्बन्ध होने के कारण अतः, अपवर्गाभावः = अपवर्ग ( मोक्ष ) नहीं हो सकता ॥ ५९ ॥

**भावार्थः—**संसार के प्राणियों को देव, मनुष्य तथा पितरों के तीन प्रकार के शास्त्र में कहे

ऋणानुबन्धानास्त्यपवर्गः । 'जायमानो ह वै ब्राह्मणस्त्रिभिः ( ऋणैः ) ऋण-  
वान् जायते ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्यः' इति ऋणानि,  
तेषामनुबन्धः स्वकर्मभिः सम्बन्धः कर्मसम्बन्धवचनान् 'जरामर्त्य वा एतत्सत्रं  
यदग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासी चेति जरया ह एष तस्मात्सत्राद्विमुच्यते मृत्युना ह  
वेति' । ऋणानुबन्धादपवर्गानुष्ठानकालो नास्तीत्यपवर्गाभावः । क्लेशानुबन्धाना-  
स्त्यपवर्गः । क्लेशानुबन्ध एवायं श्रियते क्लेशानुबन्धश्च जायते नास्य क्लेशानु-  
बन्धविच्छेदो गृह्यते प्रवृत्त्यनुबन्धानास्त्यपवर्गः । जन्मप्रभृत्ययं यावत्प्रायणं  
वागबुद्धिशरीरारम्भणाविमुक्तो गृह्यते तत्र यदुक्तं 'दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञा-  
नानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावादपवर्गः' इति तदनुपपन्नमिति ॥ ५६ ॥

इष्ट ऋणों के चुकाने पर्यन्त उससे बन्धन होने के कारण, एवं जन्ममरणदिकों में सर्वत्र छेदों के  
अनिवार्य सम्बन्ध से छुटकारा होना असंभव होने के कारण तथा जन्म से लेकर मृत्युकाल तक  
शरीर, मन तथा वाचा से होने वाली दस प्रकार की पूर्वोक्त पुण्य और पापरूप प्रवृत्तियों से  
भी छुटकारा होना असंभव होने से संसारबन्धन दुःख से अत्यन्त निवृत्तिरूप अपवर्ग ( मोक्ष )  
नहीं हो सकता ॥ ५५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—तीन प्रकार के ऋणों  
का ब्राह्मणमात्र को अनुबन्ध ( बन्धन ) होने के कारण अपवर्ग नहीं हो सकता । जायमानः  
( उत्पन्न होने वाला ), ह वै ( जिससे ही ), ब्राह्मणः ( ब्राह्मण वर्ण ), त्रिभिः ( तीन ), ऋणैः  
( ऋणों से ), ऋणवान् ( कर्जा रखने वाला ), जायते ( होता है )—ब्रह्मचर्येण ( ब्रह्मचर्याश्रम से ),  
ऋषिभ्यः ( ऋषि-मुनियों का ), यज्ञेन ( यज्ञ-पूजा आदि से ), देवेभ्यः ( देवताओं का ),  
प्रजया ( सन्तान से ), पितृभ्यः ( पितरों का ), इति ( ऐसे ), ऋणानि ( ऋण हैं ) । उनका  
अनुबन्ध अर्थात् अपने अपने कर्मों से सम्बन्ध । जिस कर्मसम्बन्ध को 'जरामर्त्य वा एतामर्थं  
यदग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासी चेति, जरया ह एष तस्मात्सत्राद्विमुच्यते मृत्युना ह वा' इस  
प्रकार यावत्जीवन तक दर्शपूर्णमासादि कर्म करना चाहिये जो वा तो ब्रह्मचर्याश्रम में सामर्थ्य तथा  
कामना के न रहने पर अथवा मरने पर ही छूट सकता है इस आशय के अनुवाक्य सिद्ध करते  
हैं इस कारण इन तीनों प्रकार के ब्राह्मणों को कर्म से बन्धन होने के कारण उसकी संपूर्ण  
अवस्था उपरोक्त तीनों ऋणों के दूर करने में ही व्यतीत होने के कारण उसे मोक्ष के योगशास्त्रोक्त  
समाधि तथा दर्शनशास्त्रों में कहे हुए मोक्ष में ज्ञानादि रूप उपायों के करने का अवसर ही  
नहीं मिल सकता, अतः अपवर्ग नहीं है । ( इसी कारण कहा है कि ) ऋणानि ( ऋणियों को ), त्रीणैः  
( तीन प्रकार के ), अपरकृत्य ( छोड़ा कर ), मनः ( मन को ), मोक्षे ( मोक्ष में ), निवेद्याथेत्  
( लगावे ) । अमयाकृत्य ( न छोड़ा कर ), मोहेन ( अज्ञान से ), मोक्षं ( मोक्ष को ), इच्छन्  
( चाहता हुआ ), अजति ( जाता है ), अधः ( अधोगति को ) । ( इस प्रकार सूत्र में कहे हुए  
ऋणानुबन्धकों के कारण मोक्ष नहीं हो सकता । इस प्रथम पूर्वपक्ष की व्याख्या के पश्चात् द्वितीय  
छेदानुबन्ध से मोक्ष नहीं हो सकता इस वाक्य की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—अधिष्ठा,  
अस्मिता, रत्ना, देव तथा अभिनिवेश नाम के योगसूत्र में कहे हुए संसार के मूल कारण इन्द्रियों  
के सम्बन्ध से भी यह प्राणी जन्म से मरणकाल तक प्रवृत्त होने के कारण उसे अपवर्ग नहीं हो  
सकता । क्योंकि छेदों से युक्त ही यह जीव मरता है तथा जन्म लेता है, जिससे छेदों के  
सम्बन्ध का विच्छेद ( नाश ) नहीं हो सकता, इस कारण भी मोक्ष नहीं हो सकता । ( आगे दूसरी



अत्राभिधीयते । यत्तावद्वृणानुबन्धादिति ऋणैरिव ऋणैरिति—

प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गुणशब्देनानुवादो निन्दाप्रशंसोपपत्तेः ॥ ६० ॥

ऋणैरिति नाय प्रधानशब्दः । यत्र स्वल्पेकः प्रत्ययेयं ददाति द्वितीयश्च प्रतिदेयं गृह्णाति तत्रास्य दृष्टव्याम् प्रधानमृणशब्दः । न चैतद्विद्वोपपद्यते प्रधान-  
शब्दानुपपत्तेः गुणशब्देनायमनुवाद ऋणैरिव ऋणैरिति । प्रयुक्तोपमं चैतद् यथाऽ-  
सिर्माणवक इति । अन्यत्र दृष्टश्चायमृणशब्द इह प्रयुज्यते यथाग्रिशब्दो माणवकः ।

प्रवृत्ति के सम्बन्ध के कारण मोक्ष नहीं हो सकता इस पूर्वपक्षा के वाक्य का अर्थ करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि) प्रथमाध्याय में कहीं दुर्ग दस प्रकार की पुण्य और पापवृत्त शरीर, मन तथा वाणी से होने वाली प्रवृत्ति का बन्धन होने से भी अपवर्ग नहीं हो सकता । क्योंकि जन्ममरण के काल से ही मरणकाल तक बाह्यिक, मानसिक तथा शारीरिक प्रवृत्ति से छुटकारा नहीं होता ऐसा देखने में आता है । इस कारण सिद्धान्तज्ञान ने जो प्रथमाध्याय प्रथमाह्निक के २ सूत्र में—‘दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष तथा मिथ्याज्ञानों में से उत्तर-उत्तर ( आगे-आगे ) के मिथ्याज्ञानादिकों के निवृत्त होने पर उसके पूर्व-पूर्व के ( दोषादिकों के ) निवृत्त होने पर अत्यधिक दुःख निवृत्तिरूप अपवर्ग होता है ऐसा कहा था, वह नहीं हो सकता’ अतः तीनों ऋणादिकों से अस्त होने के कारण प्राणिमों को मोक्ष नहीं हो सकता यह सिद्ध होता है । ५९ ॥

( उक्त आक्षेप का उत्तर देने वाले सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—यहाँ इस पूर्वपक्ष पर सिद्धान्त कहा जाता है कि जो पूर्वपक्षों ने तीन प्रकार के ऋणों का बन्ध दिखाया था उसमें ऋण ( कर्ज ) के समान ऋण ( कर्ज ) से इस प्रकार—

पदपर्याय—प्रधानशब्दानुपपत्तेः = मुख्य शब्द, अर्थ को कहने वाले शब्द की संगति न होने के कारण, गुणशब्देन = लाक्षणिक गौण शब्द से, अनुवादः = अनुवाद है, निन्दाप्रशंसोपपत्तेः = निन्दा और प्रशंसा हो सकने से ॥ ६० ॥

भावार्थ—‘ऋण से सम्बद्ध ही ब्राह्मण उत्पन्न होता है’ ऐसे पूर्वपक्षा से दिखाये हुए मन्त्र में यह ऋण शब्द मुख्य ऋण को नहीं कहता, क्योंकि मुख्य ऋण शब्द का प्रयोग तभी स्थल में होता है, जिस स्थल में एक प्राणी पुनः लेने के पदार्थ को देता है, और दूसरा कालान्तर में देने के योग्य पदार्थ को लेता है, प्रस्तुत विषय में ऐसा नहीं है, अतः प्रधान ( मुख्यार्थ ) को कहने वाला मन्त्र में यह ऋण शब्द नहीं हो सकता । अतः यह ऋण ( कर्ज के ) समान तीन ऋणि आदि के ऋणों से सम्बद्ध ब्राह्मण होता है ऐसा गौण अर्थ सादृश्य से लिया गया है, जैसे अग्नि तेजस्वी होने के कारण यह माणवक ( ब्रह्मचारी ) अग्नि है, ऐसा गौण व्यवहार होता है । जिससे उस बालक की प्रशंसा होती है, अतः ब्रह्मचारी अग्नि है यह कहना जैसे प्रशंसाबोधक होने से केवल अनुवाद है, उसी प्रकार प्रस्तुत में विहित कर्म करने वाले ब्राह्मण का उक्त तीनों ऋणों से छुटकारा होने से प्रशंसा होती है, और जो वयोचित कर्म नहीं करता, उसकी कर्ज न देने वाले के समान लोक में निन्दा हुआ करती है, इस सादृश्य से यह ब्राह्मण में गौण ऋण होते हैं न कि मुख्य—यह सिद्ध होता है । ६० ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि ) ‘जायमानो ह वै ब्राह्मणश्चिन्मिर्त्तये’ इस वेदमन्त्र में ‘ऋणैः’ यह शब्द प्रधान ( मुख्यार्थ ) को कहने वाला नहीं है क्योंकि जिसमें एक ऋण देने वाला पुनः लेने योग्य धन को देता है, और दूसरा ऋण लेने वाला पुनः देने योग्य ( लीजाने योग्य ) धन को लेता है, उसी अर्थ में मुख्य ऋण

कथं गुणशब्देनानुवादः ? निन्दाप्रशंसापक्षेः । कर्मलोपे ऋणीव ऋणादाना-  
श्रित्यन्ते कर्मानुष्ठाने च ऋणीव ऋणदानात्प्रशस्यते स एवोपमार्थ इति  
जायमान इति गुणशब्दो विपर्ययेऽनधिकारात् । जायमानो ह वै ब्राह्मण इति  
च शब्दो गृहस्थः सम्पद्यमानो जायमान इति । यदर्थं गृहस्था जायते तदा  
कर्मभिरधिक्रियते मातृतो जायमानस्यानधिकारात् । यदा तु मातृतो जायते  
कुमारे न तदा कर्मभिरधिक्रियते अर्थिनः शक्तस्य चाधिकारात् । अर्थिनः  
कर्मभिरधिकारः कर्मविधां कामसंयोगस्मृतेः अग्निहोत्रं जहुयात्स्वर्गकामं  
इत्येवमादि । शक्तस्य च प्रवृत्तिसम्भवात् शक्तस्य कर्मभिरधिकारः प्रवृत्ति-  
सम्भवात् । शक्तः खलु विहिते कर्मणि प्रवर्त्तते नेतर इति । उभयाभावस्तु

शब्द का अर्थ देखने में आता है, इस कारण वह ऋण शब्द प्राधान्य है । प्रस्तुत में यह ऋण  
शब्द वमार्थ धन नहीं हो सकता, इस कारण गुण ( लाक्षणिक ) शब्द से यह केवल ऋण  
के समान पित्रादि तीन ऋणों से मुक्त की प्रशंसा तथा न मुक्त होने वाले ब्राह्मण की निन्दा को  
कहने के कारण अनुवाद मात्र है जिस प्रकार 'तेजस्वी ब्रह्मचारी अग्नि है' ऐसे व्यवहार में  
अग्नि और ब्रह्मचारी से उपमा ( सादृश्य ) का ज्ञान होता है उसी प्रकार तीनों का ऋण चुका  
चुका देने वाले ब्राह्मण की कर्मा दे देने वाले मनुष्य के समान प्रशंसा की गई है । क्योंकि  
वास्तविक ऋण में दिखलाया हुआ यह ऋण शब्द उक्त मन्त्र में ब्रह्मचारी में अग्नि शब्द के  
समान कहा गया है । ( इस लक्षण के ऋण शब्द के प्रयोग का क्या प्रयोजन है ? ऐसे  
प्रश्न के उत्तर में भाष्यकार कहते हैं कि )—निन्दा तथा प्रशंसा का होना । क्योंकि विहित कर्मों  
के न करने पर ऋण न चुकाने वाले के समान ब्राह्मण की निन्दा तथा ऋण चुका देने से ऋण  
लेने वाले की प्रशंसा के समान विहित कर्म करने वाले ब्राह्मण की संसार में प्रशंसा होती है  
इसी कारण लाक्षणिक ऋण शब्द का मन्त्र में कथन है । ( अग्रे 'जायमानः' यह मन्त्र  
का शब्द भी गौण ( लाक्षणिक ) शब्द है इसमें हेतु देखे हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—उक्त  
मंत्र में 'जायमानः' होने वाला यह भी लाक्षणिक शब्द है, क्योंकि इस जायमान शब्द का अर्थ  
है गृहस्थाश्रम में रहने वाला ब्राह्मण ही यज्ञ-यागादि कर्म करने का अधिकारी होता है नकि माता  
के उद्भूत से उत्पन्न हुआ ब्राह्मण बालक । क्योंकि जब तक उस ( ब्राह्मण ) के उचित उपनयन  
आदि संस्कार नहीं होते तब तक उस ब्राह्मण बालक को यज्ञ-यागादि कर्मों के करने का अधिकार  
नहीं होता । क्योंकि इस ब्राह्मण बालक के उत्पन्न होते ही उसे कर्म करने को अधिकार होता है  
ऐसा कहना असंगत है । कारण यह कि जो कर्मफल के बाद ही की अर्थात् ( इच्छा-कामना ,  
रखता है, तथा कर्म करने में समर्थ होता है, उसी को कर्मानुष्ठान में शास्त्रों ने अधिकार दिखाया  
है । 'स्वर्ग की कामना करने वाला अग्निहोत्र हवन करे' इस प्रकार हवनकर्म को विधिवानुसारे से  
स्वर्गफल की कामना का सम्बन्ध कहा है, अतः यज्ञादि कर्म करने में फल की कामना वाले प्राणी  
को ही अधिकार है ऐसा कहा है । तथा कर्म करने से समर्थ पुरुष को ही प्रवृत्ति हो सकती है ।  
क्योंकि असमर्थ प्राणी को कर्म करने में प्रवृत्ति नहीं होती इससे यह सिद्ध होता है कि समर्थ  
पुरुष को ही कर्म करने में अधिकार है, कारण यह कि समर्थ पुरुष ही शास्त्र में विधान किये कर्मों  
के करने में प्रवृत्त होता है, नकि दूसरा ( असमर्थ ) पुरुष । यदि जायमान शब्द का उत्पन्न  
हुआ प्राणी ऐसा मुख्य ( शब्द ) अर्थ किया जाय तो उसमें फल की कामना तथा सामर्थ्य दोनों

प्रधानशब्दार्थे । मातृतो जायमाने कुमारे उभयमर्थिता शक्तिश्च न भवतीति । न भिद्यते च लौकिकाद्याक्याद्वैदिकं वाक्य प्रेक्षापूर्वकारिपुरुषप्रणीतत्वेन । नत्र लौकिकस्तावदपरीक्षकोऽपि न जातमात्रं कुमारकमेवं त्रयादधीत्य यजस्व ब्रह्मचर्यं चरेति । कुत एष ऋषिरुपपन्नानवद्यवादी उपदेशार्थेन प्रयुक्त उपदिशति । न खलु वै नर्त्तकोऽन्वेषु प्रवर्त्तते न गायको बधिरेष्विति । उपदिष्टार्थविज्ञानं चोपदेशविषयः । यश्चोपदिष्टमर्थं विजानाति तं प्रत्युपदेशं क्रियते न चैतदस्ति जायमानकुमारक इति गार्हस्थ्यलिङ्गं च मन्त्रब्राह्मणं कर्माभिवदति । यच्च मन्त्र-ब्राह्मणं कर्माभिवदति तत्पत्नीसम्बन्धादिना गार्हस्थ्यलिङ्गेनोपपन्नं तस्माद् गृहस्थोऽयं जायमानोऽभिधीयते इति ।

हो नहीं हो सकने इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि) —जायमान शब्द का माता के उदर से उत्पन्न हुआ प्राणी ऐसा मुख्य ( शक्तिसम्बन्ध से बोध्य ) अर्थ लिया जाय, तो अर्थिता ( कामना ) एवं सामर्थ्य जो कर्म के अधिकार के कारण है नहीं बन सकते । क्योंकि माता के उदर से उत्पन्न हुये कुमार में फल की कामना तथा सामर्थ्य दोनों ही नहीं होते ( इस कारण जायमान शब्द का मुख्य अर्थ नहीं हो सकता ) । ( ऐसा केवल वैदिक कर्मों के अधिकार में हो उपरोक्त नियम नहीं है किन्तु लौकिक व्यवहार में भी है इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि ) —दुष्टिपूर्वक रखा हुआ लौकिक वाक्य भी वैदिक वाक्य से भिन्नरूप नहीं होना, क्योंकि दोनों ही प्रमाणवाक्य दुष्टिपूर्वक भाग पुरुष से रचे रहते हैं । अतः अपरोक्षक ( अज्ञानो ) कोयं सत्तार के सामान्य पुरुष भी माता के उदर से उत्पन्न हुए शिशु ( बच्चे ) को ऐसा नहीं कह सकता कि—‘तुम अध्ययन करो, हवन करो, ब्रह्मचर्य का पालन करो’—इत्यादि तो फिर अरुना प्रमाणयुक्त तथा दोषरहित उपदेश करने वाले मूर्ध्निगण अनधिकारी माता के उदर से उत्पन्न शिशु को ऐसा उपदेश कैसे कर सकते हैं ? क्योंकि नाचने वाला अन्धों को नाच दिखाने के लिये प्रवृत्त नहीं होता तथा गायक ( गवैया ) बहिरे को गाना नहीं सुनाता

( जायमान शब्द माता से उत्पन्न शिशु को नहीं कहना इस विषय में दूसरा हेतु देने हुए भाष्यकार आगे कहने हैं कि ) उपदेश किये के अर्थ को जान सकने वाले ही शिष्य, पुत्र आदि उपदेश के विषय ( पात्र ) होते हैं । क्योंकि जो उपदेश किये वाक्य के अर्थ को जानता है उन्हीं शिष्य-पुत्र आदिकों का उपदेश किया जाता है किन्तु यह माता से उत्पन्न बच्चे में नहीं होता । ( उक्त जायमान शब्द का अर्थ माता के उदर से उत्पन्न ब्राह्मण बालक नहीं है किन्तु गृहस्थ होने वाला ब्राह्मण इस सिद्धान्त की इस विषय की उपरोक्त युक्ति से ही सिद्धि नहीं होती किन्तु इस विषय में वैदिक ( ब्राह्मण ) मन्त्र से भी सिद्धि होती है इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि ) —ब्राह्मणमाता के मंत्र में गृहस्थ ( गृहस्थ ब्राह्मण ) को सूचित करते हुए हा यथावि कर्मों के अनुष्ठान को कहते हैं क्योंकि ‘पश्यन्वेक्षितमाज्यं’ पत्नी ने देखा हुआ घृत तथा ‘पश्ये उक्तायनि’ पत्नी के लिये उक्ताया ब्राह्मण सामगान करते हैं । ‘क्षीमे वसानावस्री आधीयानाम्’ ‘रेशमो वस्त्रं पह्नन कर यवमान और उसकी पत्नी, अग्नि का आधान करे’, इत्यादि ब्राह्मण-मन्त्रवाक्य में जो कर्म करने के कहे हैं वे संपूर्ण पत्नी के सम्बन्धरूप गार्हस्थ्य ( गृहस्थाश्रमी ब्राह्मण ) के कर्मों में अधिकार को कहते हैं ( नकि माता के उदर से उत्पन्न शिशु के ) । इस कारण ‘जायमान’ इस शब्द से गृहस्थ होने वाला ब्राह्मण ही कहा जाता है । ( इस प्रकार

अधित्वस्य चाविपरिणामे जरामर्यवादोपपत्तिः ।

यावच्चास्य फलेनार्थित्वं न विपरिणमने न निवर्तते तावदनेन कर्मानुप्रेष-  
मित्युपपद्यते जरामर्यवादस्तं प्रतीतिः । जरया ह वेत्यायुपस्तुरीयस्य चतुर्थस्य  
प्रव्रज्यायुक्तस्य वचनं जरया ह वा एष एतस्माद्विमुच्यते' इति । आयुपस्तुरीयं चतुर्थं  
प्रव्रज्यायुक्तं जरेत्युच्यते । तत्र हि प्रव्रज्या विधीयते अत्यन्तजरासंयोगे जरया  
ह चेत्यनर्थकम् । 'अशक्तो विमुच्यते' इत्येतदपि नोपपद्यते स्वयमशक्तस्य बाह्यां  
शक्तिमाह । 'अन्तेवामी वा जुहुयाद् ब्रह्मणा स परिक्रीतः, क्षीरहोता (?) वा  
जुहुयाच्चनेन स परिक्रीत' इति । अथापि विहितं वानूचेत कामाद्वार्थः परि-  
कल्प्येत ? विहितानुवचनं न्याय्यमिति । ऋणवानिवास्वतन्त्रो गृहस्थः कर्मसु  
प्रवर्तते इत्युपपन्नं वाक्यस्य सामर्थ्यम् । फलस्य हि साधनानि प्रयत्नविषयो  
गार्हस्थ्य के पूर्वसमय में पूर्वोक्त तीनों वाक्यों का बन्धन नहीं होता यह देखकर उत्तरावस्था  
( बृद्धावस्था ) में भी ऋणों का सम्बन्ध नहीं होता इस आशय से माध्यकार आगे कहते हैं कि—

अर्थात् ( कामना ) परिणाम न होने पर अर्थात् कामना के रहते ही जरामर्यवाद ( जब तक  
जाना है तब तक कर्म करे ) यह वाद कहना ही सकता है । अर्थात् जब तक इस पुरुष को कर्म के  
फल की कामना निवृत्त नहीं होती तभी तक इस गृहस्थ नाक्षत्र को विहित कर्म करना चाहिये  
इस कारण उसके ( कामना वाले ) लिए जरामर्यवाद हो सकता है । अर्थात् 'जरया ह वा' इत्यादि  
वाक्य का यही अर्थ है कि बृद्धावस्था के प्राप्त होने पर यह कर्मानुष्ठान से मुक्त हो जाता है ।

( अपना पक्ष सिद्ध करने के लिये दूसरा वाक्य उदाहरणार्थ माध्यकार दिखाते हुए आगे कहते  
हैं कि )—'जरया ह वा' इत्यादि पूर्वोक्त वाक्य का वह अर्थ है कि पूर्ण शत वर्ष आयु के चतुर्थ मास  
जिसने संन्यासाश्रम का पुरुष ने ग्रहण किया हो—वह जरा ( बृद्धावस्था ) प्राप्त होने पर यह  
पुरुष इस अग्निहोत्रादि कर्मानुष्ठान से मुक्त हो जाता है । पूर्ण शत वर्ष के चतुर्थ ( प्रव्रज्या )  
संन्यासाश्रम युक्त भाग की यह जरा अवस्था कही जाती है, उस अवस्था में प्रव्रज्या ( संन्यासाश्रम )  
ग्रहण की शास्त्रों में विधि कहीं है । ( यदि जरा शब्द का जोर्थ अवस्था ऐसा अर्थ किवा जाय,  
आयु का चतुर्थ मास न लिया जाय उसे अत्यन्त जरा ( जोर्थ ) अवस्था का सम्बन्ध होने पर  
'जरया ह वा' यह कहना व्यर्थ हो जायगा । क्योंकि अत्यन्त बृद्धावस्था के कारण स्वयं शरीर  
में कर्म करने में सामर्थ्य न होने के कारण वह स्वयं अग्निहोत्रादि कर्म का छोड़ देगा तो फिर  
उपदेश की आवश्यकता न होने से उपदेश व्यर्थ हो जायगा । केवल उपदेश ही व्यर्थ न होगा  
किन्तु इस उपदेश का दूसरे उपदेश से विरोध भी आ जायगा इस आशय से माध्यकार आगे  
कहते हैं कि—'असमर्थ पुरुष कर्म से मुक्त हो जाता है, यह उपदेश भी न हो सकेगा, अर्थात्  
केवल असमर्थ ही कर्म के छोड़ने का कारण नहीं है । क्योंकि जो पुरुष स्वयं कर्म करने में समर्थ  
नहीं होता उसके लिये बाह्य असमर्थ्य ऐसा कहा है कि 'अन्तेवासी ( शिष्य ) वा ( जयवा ),  
जुहुयात् ( दहन करे ), ब्रह्मणा ( ब्रह्मा से ), परिक्रीतः ( खरंदा हुआ ), सः ( वह ),  
परिक्रीतः ( खरंदा हुआ ), क्षीरहोता वा ( मधवा पुरुष खीर का दहन करने वाला ), जुहुयात्  
( दहन करे ), ध्वजेन ( ध्वजान से ), सः ( वह ), परिक्रीतः ( खरंदा हुआ ), हूति ( इस  
कारण ) । अर्थात् स्वयं कर्म करने से असमर्थ गृहस्थ के कर्मानुष्ठान होने के लिये छुटि ने ही  
दूसरा उपाय कहा है कि—शिष्य अथवा क्षीरदहन करने वाले ब्राह्मण की सहायता लेकर स्वयं  
अशक्त गृहस्थ पुरुष को दहनादि कर्मों का अनुष्ठान करना चाहिये, अथ परस्पर पूर्वोक्त प्रकार



न फलं, तानि सम्पन्नानि फलाय कल्पन्ते । निहितं च जायमानम् । विधीयते च जायमानं तेन यः सम्बद्धयते सोऽयं जायमान इति ।

से उपदेशों का विरोध आने के कारण यही आयुष्य का सत्यासमाश्रम युक्त चतुर्थ मास ही 'अस्या ह वा' इत्यादि वाक्यों में कहा गया है । ( यद्यपि यद्यादि कर्मों के अनुष्ठान की विधि गृहस्थ ही के लिये है तथापि 'जायमानो ह वै ब्राह्मण्यस्य त्रिभिर्ऋणः' यह वाक्य बालक के लिये भी यद्यादि कर्म की विधि क्यों नहीं करेगा ? ( इस शंका का विचारपूर्वक भाष्यकार खण्डन करते हैं कि )—क्या यह 'जायमानः' इत्यादि वाक्य दूसरे स्थल में विधान किये जागादि कर्मों का अनुवाद करता है, अथवा अपनी इच्छामात्र से कर्म करने वाला यह स्वतन्त्र ही वाक्य बालक के लिये यद्यादि कर्मों के करने का विधान करता है । ( इस संशय का खण्डन करते हुए भाष्यकार निर्णय करने हुए आगे कहते हैं कि )—दूसरे स्थल में विधान किये कर्मों का अनुवाद 'जायमानः' यह वाक्य करता है, वही मानना न्यायसंगत है । अर्थात् 'जायमानः' इत्यादि वाक्य ऋण के चुकाने में अममर्ष ( कर्जा देने वाले के अधीन रहने वाले ) अथमर्ष ( कर्जा चुकाने वाला ) के समान देवता, ऋषि तथा मनुष्यों के तीन प्रकार के पूर्वोक्त ऋणों से छुटकारा न पाने वाला गृहस्थ भी जागादि कर्मों में पराधीन ही रहना है, जब तक उक्त तीनों ऋणों से छुटकारा नहीं पाता इसलिये वाक्य का सामर्थ्य नन सकता है अर्थात् 'जायमानः' इस वाक्य में कोई विधि करने वाली विभक्ति नहीं है जिससे दूसरे स्थल में किये कर्मानुष्ठान का इस वाक्य में अनुवाद ही है ऐसा प्रतीत होता है । यदि इस वाक्य का अर्थ दूसरे वाक्य या प्रमाण से किसी प्रकार न माना जाय तो 'वचनानि ( वाक्य होते हैं ), तु ( किन्तु ), अपूर्वत्वात् ( अदृष्ट के लिये ) ।' इस न्याय से इस 'जायमानः' वाक्य को विशिष्टवाक्य माना जायगा, किन्तु इस वाक्य के अर्थ की बतलाने वाले सैकड़ों वाक्य हैं, जिनमें साक्षात् विधि की बोधक विभक्तियाँ हैं—इस कारण केवल इच्छा से इस वाक्य को विधि का बोधक मानना अनुचित होने के कारण वह वाक्य अन्यत्र ( दूसरे स्थल में ) विहित कर्म का अनुवाद मान करता है ऐसा ही मानना संगत है अतः इस वाक्य में जायमान शब्द का गौण गृहस्थ होने वाला ब्राह्मण ऐसा अर्थ लेना ही उचित प्रतीत होता है । ( यदि पूर्वपक्षी कहे कि इस प्रकार जायमान शब्द के गौण मानने की अपेक्षा से मुख्य ही उत्पन्न हुए बालक के लिये ही इस वाक्य में कर्म की विधि क्यों न मानी जाय ? यद्यपि बालक में फल के साधक कर्मों को करने की सामर्थ्य नहीं है तथापि कर्म के पुत्र की उत्पत्ति करने में बालक को भी योग्यता है, क्योंकि उसका आत्मा भी उससे समवायिकारण हो सकता है, फल ही का उभ बालक को प्रयोजन है नकि फलसाधक कर्मों से । तो इसके उत्तर में भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—फल के साधनों में पुरुष का प्रयत्न होता है नकि फल में । फल के साधन कर्मों के पूर्ण होने पर उनका फल होता है अर्थात् कोई भी कर्म का विधि अपने व्यापार में प्राणी को लगाती है, प्रयत्न करना ही उसका व्यापार है वह व्यापार बिना विषय के नहीं हो सकता । फल इस प्राणी के प्रत्यक्ष व्यापार का विषय होता ही नहीं, क्योंकि फल में केवल उस कर्म का उद्देशमात्र होता है, अतः फल के साधक कर्मों के जो साक्षात् पुरुष के प्रयत्न के विषय हैं उनके निद होने पर ही फल की प्राप्ति होने के कारण उत्पन्न बालक को उसके उपाय का ज्ञान न होने के कारण कर्म करने में सामर्थ्य न होने से उसे उस कर्म का फल कैसे प्राप्त हो सकता है, अतः कर्मानुष्ठान के बिना फल की प्राप्ति होना असंभव होने के कारण, माताके उदर में उत्पन्न बालक कर्मों का अधिकारी न होने के कारण 'जायमानः' इस शब्द का

प्रत्यक्षविधानाभावादिति चेद् ? न प्रतिषेधस्यापि प्रत्यक्षविधानाभावादिति । प्रत्यक्षतो विधीयते गार्हस्थ्यं ब्राह्मणेन, यदि चाश्रमान्तरमभिव्यज्यन्तदपि वयथास्यत् प्रत्यक्षतः, प्रत्यक्षविधानाभावात्तस्याश्रमान्तरमिति । न, प्रतिषेध-स्यापि प्रत्यक्षतो विधानाभावात् । न प्रतिषेधोऽपि वै ब्राह्मणेन प्रत्यक्षतो विधीयते न सन्त्याश्रमान्तराणि एक एव गृहस्थाश्रम इति प्रतिषेधस्य प्रत्यक्षतोऽश्रवणादयुक्तमेतदिति ।

अधिकाराच्च विधानं विधान्तरवत् । यथा शास्त्रान्तराणि स्वे स्वेऽधिकारे प्रत्यक्षतो विधायकानि नार्थान्तराभावात्, एवमिदं ब्राह्मणं गृहस्थशास्त्रं स्वेऽधिकारे प्रत्यक्षतो विधायकं नाश्रमान्तराणामभावादिति । अन्वाद्येण

गृहस्थ होने वाला ब्राह्मण ऐसा लाक्षणिक ( गौण ) शब्द हो है, मानना संगत है । ( हम, प्रपन्न फल के साधक कर्मों में ही होता है यह मानते हैं; और इस वाक्य में 'यही' बालक के लिये विहित है ऐसा मानेंगे । ऐसा यदि पूर्वपक्षी कहें तो यह उचित नहीं है । इस वाक्य से भाव्यकार बागे कहते हैं कि )—यह फलसाधक योगादि कर्मों को जायमानत प्रस्तुत वाक्य से पूर्व ही दूसरे वाक्यों में विहित है और दूसरे भा वाक्यों से विधान को जाती है । ( ऐसा होने के कारण उस विषय का प्रस्तुत इस वाक्य में भी बालक के लिये विधि है ऐसी कल्पना करना मिथ्या है ) इस कारण जो फल के साधन कर्मों से सम्बन्ध रखता है वही इस भुतिवाक्य में जायमान शब्द से कहा जाता है ( अर्थात् गृहस्थ ब्राह्मण को ही कर्मानुष्ठान में सामर्थ्य होने के कारण उसे ही जायमान शब्द का गौण अर्थ मानना संगत है न कि माता के तब से उत्पन्न बालक को लेना ) । ( आयुष्य के चतुर्थ आग में संन्यास की विधि है, इस विषय को न मानकर पूर्वपक्षी यदि शंका करें कि—'गृहस्थाश्रम की भुति में प्रत्यक्ष विधि है न कि संन्यासाश्रम की'—तो यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसके निषेध का भी प्रत्यक्ष विधि नहीं है । अर्थात् यदि पूर्वपक्षी का ऐसा कहना हो कि—'ब्राह्मण मंत्र में गृहस्थाश्रम का प्रत्यक्ष विधान किया है, यदि उससे भिन्न संन्यासरूप चतुर्थ आश्रम होता तो उसका भी ब्राह्मण मंत्र में प्रत्यक्ष विधि होता । अतः प्रत्यक्ष विधि न होने के कारण गृहस्थाश्रम से भिन्न दूसरा संन्यासाश्रम नहीं है अर्थात् परमहितकारी परमात्मा ने देवा से प्राणियों के अनुग्रह के लिये गृहस्थाश्रम ही को उपदेष्ट किया है, न कि दूसरे संन्यासाश्रम का, अतः संन्यासरूप चतुर्थाश्रम की विधि यही है । इस कारण गौतम महर्षि के फले हुए धर्मशास्त्र में 'ऐकाग्र्यं ( एक ही आश्रम है ), तु ( किन्तु ), आचार्याः ( आचार्यों ने कहा है ), प्रत्यक्षविधानात् ( प्रत्यक्ष विधि होने के कारण ), गार्हस्थ्यं ( गृहस्थाश्रम की ), इति ( ऐसा ) । यह पूर्वपक्षी के आक्षेप का अभिप्राय है । ( तो इस पूर्वपक्षी के आक्षेप को खण्डन का यह आशय है कि )—ऐसा पूर्वपक्षी नहीं कह सकता, क्योंकि संन्यासाश्रम को खण्डन का भी ब्राह्मण मंत्र में प्रत्यक्ष वर्णन नहीं है । कारण यह कि 'गृहस्थाश्रम को छोड़कर दूसरे मन्त्रवर्च, वानप्रस्थ और संन्यास आश्रम नहीं हैं । एक ही गृहस्थाश्रम है' ऐसा ब्राह्मण मंत्रों में प्रतिषेध भी प्रत्यक्ष से विहित सुनाई नहीं देता । अतः पूर्वपक्षी का यह कथन अयुक्त है । ( यदि प्रत्यक्ष निषेध नहीं है, तो भी उसी की अनुमान से सिद्ध होगी, ऐसा पूर्वपक्षी कहें तो ) भाव्यकार कहते हैं कि—और अधिकार होने से भी दूसरी विधाओं के समान संन्यासादि आश्रमों का विधि मानना होगा । जिस प्रकार दूसरे-दूसरे शास्त्र अपने-अपने अधिकार में प्रत्यक्ष

चापवर्गाभिषाय्यभिधीयते । ऋचश्च ब्राह्मणानि चापवर्गाभिवादीनि भवन्ति ।  
ऋचश्च तावत्—

‘कर्मभिर्मृत्युमुषयो निरेदुः प्रजावन्तो ब्रविणमिच्छमानाः । अथापरे ऋप्यो  
मनीषिणः परं कर्मभ्योऽमृतत्वमानशु । न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके  
अमृतत्वमानशुः । परेण नाकं निहितं गुहायां विभ्राजते यज्ञतयो विशन्ति ।  
वेदाहमेतं पुरुषं महान्तमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् । तमेव विदित्वाऽतिमृत्यु-  
मेति नान्यः पन्था विगतेऽयनाय ।’

मे विधान करते हैं, न कि दूसरे अर्थ के न होने से—इस प्रकार वह ब्राह्मण मंत्र भी गृहस्थ-  
शास्त्र का अपने अधिकार में होने के कारण प्रत्यक्ष विधान करता है, न कि दूसरे ब्राह्मणों के  
आश्रमों के न होने से इस कारण ( अर्थात् गृहस्थाश्रम को छोड़कर दूसरे आश्रमों के न होने से  
उनका विधि नहीं है । ) ऐसा हो तो न विधान करने से दूसरे आश्रमों के निषेध का अनुमान  
हो सकेगा । वस्तुतः तो एक केवल गृहस्थाश्रम का ही प्रत्यक्ष से मुनि ने विधान किया है,  
दूसरे आश्रमों का नहीं किया है । इसका कारण दूसरे आश्रमों का न होना नहीं है किन्तु केवल  
गृहस्थाश्रम के उपदेश का ही उसमें अधिकार है, जिस प्रकार दूसरे व्याकरणविशाख अपने  
शब्दानुशासनरूप विषय को करने पर भी दूसरे न्यायादि शास्त्र के विषय प्रमाणादि पदार्थों का  
निषेध नहीं करते, वही प्रकार गार्हस्थ्य का उपदेश करने वाले वेद-भाग भी अपने विषय गार्हस्थ्य  
की विधि करने पर भी उसमें भिन्न ब्रह्मचर्य, वनप्रस्थ, संन्यास आश्रमों का निषेध नहीं  
करते यह सिद्धान्त का गृह आश्रय है ( कथा साधन सहित अपवर्ग ( मोक्ष ) और ब्रह्मचर्यादि  
चारों आश्रमों के विधान करनेवाले ऋग्वेद की ऋचाएँ एवं ब्राह्मण-वाक्य भी उपलब्ध होते हैं,  
इस आश्रय से आप्यकार भाग कहते हैं कि )—ऋचाएँ और ब्राह्मण मंत्र भी अपवर्ग ( मोक्ष )  
को कहते हैं । अर्थात् ऋग्वेद के मंत्र एवं ब्राह्मण मंत्र भी अपवर्ग ( मोक्ष ) का विधान करते हैं,  
जिनमें ऋचा ( ऋग्वेद के मंत्र ) प्रथम हैं—‘कर्मभिः ( कर्मानुष्ठानों से ), मृत्युं ( प्रेत्यभाव को ),  
निषेधुः ( प्राप्त हुए ), प्रजावन्तः ( संतान वाले ) ब्रविणं ( धन की ), इच्छमानाः ( इच्छा  
करने वाले ), अथ ( और ) अपरे ( दूसरे ) ऋषयः ( मुनि ) मनीषिणः ( बुद्धिमान् ) परं  
( छोड़कर ), कर्मभ्यः ( कर्मों को ), अमृतत्वं ( अमरता, मोक्ष को ), आनशुः ( प्राप्त हुए ) । न  
( नहीं ), कर्मणा ( कर्मानुष्ठान से ), न ( नहीं ), प्रजया ( संतान से ), धनेन ( धन से ),  
त्यागेन ( त्याग से ) एके ( एक ) ( कुछ महात्मा पुरुष ) अमृतत्वं ( मोक्ष को ) आनशुः  
( प्राप्त हुए ), परेण ( पर है ), नाकं ( अविद्या से ), निहितं ( स्थित ), गुहायां ( हृदय-  
रूप आकाश में ), विभ्राजते ( प्रकाशित होता है ), यत् ( जिसमें ), यतयः ( ज्ञाना मन्त्रासाधनी ),  
विशन्ति ( प्रवेश करते हैं ) वेद ( जानता है ), अहं ( मैं ), एतं ( इस ), पुरुषं ( आत्मा को ),  
महान्तं ( व्यापक ), आदित्यवर्णं ( सूर्य के समान निरव्यय प्रकाशमान ), तमसः ( अविद्या रूप  
अन्धकार में ), परस्तात् ( परे रहने वाले ), तम् ( उस परमात्मा को ), एव ( ही ), विविधा  
( जनकर ), मृत्यु ( जन्म-मरणरूप संसार को ), अतिरसि ( पार करता है ), न ( नहीं ),  
अन्यः ( दूसरा ), पन्थाः ( मार्ग ), विद्यते ( है ), अयनाय ( मोक्ष के लिये ), ( दासमेव  
सहिता ३१.१८, तैत्तिरीयारण्यक ३.१.२७ ) ( इन उपरोक्त मन्त्रों में मोक्ष का वर्णन किया है ),  
अथ आगे ब्राह्मण-वाक्य ऐसे हैं—ब्रह्मः ( ब्रह्म ), धर्मरूपः ( धर्म के समूह है ), यज्ञ ( याग ),  
अध्ययनं ( स्वाध्याय ), ज्ञानं ( ज्ञान ), इति ( ऐसा ), प्रथमः ( प्रथम धर्म समूह है ), तपः पूज

अथ ब्राह्मणानि—

‘त्रयो धर्मस्कन्धा यज्ञोऽध्ययनं दानमिति प्रथमस्तप एव द्वितीयो ब्रह्मचार्य-  
चार्यकुलवासीति तृतीयोऽत्यन्तमात्मानमाचार्यकुलोऽवसाद्यन्सर्वं एवैते पुण्य-  
लोका भवन्ति ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति । एतमेव प्रव्राजितो लोकमभीप्सन्तः  
प्रव्रजन्तीति । अथो स्वल्पाहुः काममय एवायं पुरुष इति स यथाकामो भवति  
तथाक्रतुर्भवति यथाक्रतुर्भवति तथा तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तदभिसम्प-  
द्यते’ । इति कर्मभिः संसरणमुक्त्वा प्रकृतमन्यदुपदिशन्ति । ‘इति तु काम-  
यमानोऽथाकामयमानो योऽकामो निष्काम आत्मकाम आप्रकामो भवति न-  
तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति इहैव समवलीयन्ते ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्नोतीति’ ।

तत्र यदुक्तमृणानुबन्धादपवर्गाभाव इत्येतदयुक्तमिति । ‘ये चत्वारः पथयो  
देवयाना’ इति च चानुरश्रम्यश्रनेरैकाग्रन्यानुपपत्तिः ॥ ६० ॥

( तपश्चर्या हा ), द्वितीयः ( द्वितीय धर्मस्कन्ध है ), ब्रह्मचारी ( ब्रह्मचर्य से रहता हुआ ), आचार्य-  
कुलवासी ( गुरु के आश्रम में वास करने वाला ), इति ( ऐसा ), तृतीयः ( तिसरा धर्मस्कन्ध है ),  
अध्ययनं ( अध्ययन ), आत्मानं ( अपना आत्मा को ), आचार्यकुले ( गुरु के कुल (सेवा) में ),  
अवसाद्यन् ( कष्ट देता हुआ ), सर्व एव ( संपूर्ण ही ), पुते ( ये धर्मस्कन्ध ), पुण्यलोकः  
( पुण्यलोक के देने वाले ), भवन्ति ( होते हैं ), ब्रह्मस्थितः ( परमात्मा में स्थित ), अमृतत्वं  
( अमरता, मोक्ष को ), वृत्ति ( प्राप्त करता है ) । ( छान्दोग्योपनिषद् २.२.६.१ ) एवं एव, इसी को,  
प्रव्राजितः ( ज्ञानी सन्ध्यामी ), लोक ( पुण्य लोक को ), अभीप्सन्तः ( प्राप्त करने की इच्छा करते  
हुए ), प्रव्रजन्ति ( गमन करते हैं, अन्य से लेने हैं ), इति ( इस प्रकार ) । ( बृहदारण्यक ४.४.२२ )  
अथो ( और ), स्वल्पाहुः ( निश्चय से ), आहुः ( कहते हैं )—काममयः एव, कामचामय हो है ),  
अयं ( यह ), पुरुषः ( पुरुष ), इति ( इस कारण ), सः ( वह आत्मा ), यथाकामः ( जैसे कामना  
रखने वाला ), भवति ( होता है ), तथाक्रतुः ( जैसे संकल्प वाला ), भवति ( होता है )  
यथाक्रतुः ( जैसे संकल्प वाला ), भवति ( होता है ), तथा ( उसी प्रकार ), तत्कर्म, उस  
कर्म को ), कुरुते ( करता है ), यत्कर्म ( जो कर्म करना है ), तत् ( उसी कर्म को अनुसार ),  
अभिसम्पद्यते ( आगे जन्म को प्राप्त करता है ) । ( बृह० ४.४.५ ) इस प्रकार आश्रम भोग में  
कर्मों के अनुष्ठान से संसार को प्राप्ति को कह कर प्रस्तुत दूसरे विषय का उपदेश करते हैं, क  
‘इति ( इस प्रकार ), तु ( निश्चय से ), कामयमानः ( कामना करने वाला ), अथ ( इसके  
पश्चात् ), अकामयमानः ( कामना न करने वाला हो जाता है ), यः ( जो ), अकामः ( काम  
रहित ), निष्कामः ( कामवारहित ), आत्मकामः ( केवल आत्मा को कामना करने वाला ),  
आप्तकामः ( प्राप्त कामना वाला ), भवति ( हो जाता है ), न ( नहीं ), तस्य ( उसके ),  
प्राणः ( प्राण ), उत्क्रामं ( बाहर निकलने हैं ), इह एव ( इसी जन्मा ), समवलीयन्तेति  
( लय हो जाते हैं ), ब्रह्म एव ( ब्रह्मरूप ही ), सन् ( होता हुआ ), ब्रह्म, परमात्मा को,  
अप्नोति ( प्राप्त करता है ), इति ( इस प्रकार ) । ( प्रस्तुत विषय की समाप्ति करने हुए  
भाष्यकार कहते हैं कि )—इस विषय में जो पूर्वपक्षी ने कहा था कि तप्त प्रकार के पद्यों का  
बंधन होने के कारण मोक्ष नहीं हो सकता वह कहना असंगत है तथा ये ( जो ), चत्वारः  
( चार ), पथयः ( मार्ग हैं ), देवयानाः ( देवत्व कर्म से आने वाले ), वैश्वीय सहिता ५.३.२।८



फलाधिनश्चेदं ब्राह्मणं 'जरामर्यं वा एतत्सत्रं यदग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासौ च' इति । कथम् !

समारोपणादात्मन्यप्रतिषेधः ॥ ६१ ॥

'प्राजापत्यामिष्टिं निरूप्य तस्यां सार्ववेदसं हुत्वा आत्मन्यग्नौ समारोप्य ब्राह्मणः प्रव्रजेदिति श्रूयते, तेन विजानीमः प्रजावित्तलोकैपणाभ्यां चतुर्थास्तस्य निवृत्ते फलात्तत्त्वे समारोपणं विधीयते इति ।

के इस वाक्य में ब्राह्मण, गार्हस्थ, वानप्रस्थ तथा संन्यास ऐसे चार आश्रमों की विधि होने से भी केवल एक गृहस्थाश्रम ही है यह पूर्वपक्षों का कथन सर्वथा असंगत है ॥ ६० ॥

( फल की इच्छा रखने वाले गृहस्थाश्रमी के लिये ही 'जरा' अवस्थापर्यन्त, अग्निहोत्रादि अनुष्ठान कर्म की विधि है, जो 'जरामर्यं' वाक्य से कही जाती है । इस प्रकार उक्त सिद्धान्त सूत्र के फलित अर्थ को दूसरे हेतु देने की इच्छा से अन्तिम सूत्र के अवगरण में भाष्यकार उक्त विषय ही को स्मरण करते हुए कहते हैं कि )—'जरामर्यं वा एतत्सत्रं यदग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासौ च' यह पूर्व सूत्र में दिखाया हुआ ब्राह्मणवाक्य फल की कामना करने वाले के लिये है । ( प्रश्न )—कैसे ? ( उत्तर )—

पक्षपदार्थ—समारोपणात् = लय करने से, आत्मनि = आत्मा में, अप्रतिषेधः = निषेध नहीं हो सकता ॥ ६१ ॥

सादर्थ—'प्राजापत्य नामक इष्टि ( याग ) करने के पश्चात् उसमें सार्ववेदस नाम के हवन कर अपनी आत्मा में अग्नियों का लय कर गृहस्थ ब्राह्मण संन्यास ले' ऐसा विधिवाक्य सुनने में आता है । इससे यह निश्च होता है कि—सन्तान, धन तथा लोक की एषणाओं ( इच्छाओं ) से रहित पुरुष को फल की इच्छा न रहने पर आत्मा में अग्नि का लय ( आरोप ) करने की विधि है । अतः इस आत्मा में अग्नियों के समारोपण कथित होने के कारण पूर्वोक्त तीन प्रकार के ऋणों के बंधन के कारण अपकर्ष ( मोक्ष ) का निषेध करना असंगत है । ६२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—'प्राजापति देवतासम्बन्धी इष्टि ( याग ) को करने के पश्चात् उसी याग में सार्ववेदस नामक अग्नियों का हवन के पश्चात् अपनी आत्मा में अग्नियों का लय कर पश्चात् ब्राह्मण संन्यासाश्रम का ग्रहण कर' ऐसी अग्निहोत्री के लिये चतुर्थश्रम में प्रवेश करने की विधि होने के कारण हम यह जानते हैं कि संतान, धन तथा लोक की एषणाओं ( कामनाओं ) से निवृत्त हुए गृहस्थ ब्राह्मण प्राणी के फल की कामना से निवृत्त होने के पश्चात् उपरोक्त वाक्य में आत्मा में अग्नि के लय की आज्ञा का विधि-विधान है, हम कारण फल की कामना रखने वाले हो प्राणी के लिये उपरोक्त 'जरामर्यं वा' इत्यादि वाक्य हैं । ( अर्थात् उपरोक्त प्राजापत्य इष्टि में सर्वैश्वर्य धन का दान तथा हो सकता है जब पुरुष पुत्र, धन इत्यादिकों की इच्छा से मुक्त हो जिससे सिद्ध होता है कि फल की कामना करने वाले प्राणी के लिये गृहस्थाश्रम तथा यज्ञादि कर्मों का अनुष्ठान है । जब फल की कामना निवृत्त हो जाती है तो वह गृहस्थाश्रम से छूट जाने के कारण यज्ञादि कर्मों के अवगरण से छूट जाता है और उसी अवस्था में आत्मा में अग्नि का आरोप करने की विधि है, यह इस वाक्य से सिद्ध होता है । ) ( इस विषय में ब्राह्मणवाक्यों की सम्मति देखते हुए भाष्यकार

एवं च ब्राह्मणानि 'सोऽन्यद् व्रतमुपाकरिष्यमाणो याज्ञवल्क्यो मैत्रेयीमिति होवाच प्रब्रजिष्यन्वा अरे अहमस्मात्स्थानादस्मि हन्त तेऽनया कात्यायन्या सहान्तं करवाणीति । अधाप्युक्तानुशासनासि मैत्रेयि एतावदरे खल्वमृतत्वमिति होक्त्वा याज्ञवल्क्यः प्रवव्राजेति' ॥ ६१ ॥

पात्रचयान्तानुपपत्तेश्च फलभावः ॥ ६२ ॥

जरामर्त्ये च कर्मण्यविशेषेण कल्प्यमाने सर्वस्य पात्रचयान्तानि कर्माणीति प्रसज्यते, तत्रैषणाद्युत्थानं न श्रूयते । 'एतद्ध स्म वै तत्पूर्वं ब्राह्मणा अनूचाना विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषा नोऽयमात्मायं लोक भाग कहते हैं कि) — इस कारण हा ( वह ), अन्यत् ( दूसरे ), वतं ( संन्यास मत का ), उपाकरिष्यमाणः ( आगे शोध ही ग्रहण करते हुए ), याज्ञवल्क्यः ( याज्ञवल्क्य नामक महर्षि ) मैत्रेयी ( मैत्रेयी नाम की अपनों की के ), इति ( ऐसा ), ह ( निश्चय से ), उवाच ( बोले ), प्रब्रजिष्यन् ( सन्यास लेना हुआ ), वा ( निश्चय से ), अरे ( रे ), अहं ( मैं ), अस्मात् ( हम ), स्थानात् ( गृहस्था के घर से ), अस्मि ( हैं ), ते ( तेरा ), अनया ( इस ), कात्यायन्या ( कात्यायनी हा के साथ ), जन्तं ( वज्र-समाप्ति की ), परवाणि ( पता हैं ) — इति ( ऐसा ) । अध अपि ( और भी ), उक्तानुशासना ( उपदेश को हुए ), असि ( तुम हो ), मैत्रेयि ( हे मैत्रेयी ), एतावत् ( इतना ही ), अरे ( रे मैत्रेयि ), खलु ( निश्चय से ), अमृतत्वं ( मरण रहित मोक्ष ), है, इति ( इस प्रकार ), ह ( निश्चय से ), उक्त्वा ( बोल कर ), याज्ञवल्क्यः ( याज्ञवल्क्य मुनि ), प्रवव्राज गृहस्थाश्रम का त्याग कर चले गये — इति ( ऐसा ) — ( गृहदारण्य-कोपनिषद् में ) कहा है ॥ ६१ ॥

( अपने पक्ष में दूसरा साधक सूत्रकार कहते हैं —

पदपदार्थ — पात्रचयान्तानुपपत्तेः च = और अभिहोत्र कर्म के पात्रों के अग्नि में दाह कर्म में न बन सकते से भी, फलभावः = फल कामना नहीं है यह सिद्ध होता है ॥ ६२ ॥

भाषार्थ — अभिहोत्रो ब्रह्मण को मृत्यु होने पर उसके अभिहोत्र सम्बन्धी संपूर्ण वस्त्र-पात्रों को अभिहोत्री के शरीर के साथ दाह करने की विधि है । अतः यदि 'जरामर्त्ये अभिहोत्र होना है' यह विधि साधारण रूप से संपूर्ण पुरुषों के लिये हो तो, न कि फल की कामना रखने वाले गृहस्थाश्रमी के लिये, — तो उपरोक्त वस्त्र क्रियाओं की दाह-विधि संपूर्ण पुरुषों के लिये है ऐसा प्राप्त होने के कारण चतुर्थाश्रमी संन्यासा के लिये यह विधि नहीं है ऐसा मानना होगा । जिससे उसके भी मृत्यु होने पर उसके शरीर के साथ वस्त्र के पात्रों का दाह प्राप्त होने से उस सन्यासी के भी भूशु काल तक संपूर्ण वस्त्र-पात्रों को रक्षा करना आवश्यक होने के कारण उसके लिये जो कि सन्यास ग्रहण की पूर्व ही पुत्रादि कामनाओं से छुटकारा तथा संपूर्ण धनादि दान की विधि है वह सब न बन सकेगा ॥ ६२ ॥

( हमी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि ) — जरामर्त्ये अभिहोत्रादि कर्म सामान्य रूप से संपूर्ण पुरुषों के लिये है ऐसी कल्पना को जब तो समा पुरुषों के शरीर के साथ वस्त्र-पात्रों का दाह क्रिया की प्राप्ति होना स्वरोप होगा । जिससे — एवम् ( यह ), ह स्म वै ( निश्चित है ) तत् ( इस कारण ) पूर्वं ( प्राचीन ), ब्राह्मणाः ( ब्राह्मण ), अनूचानाः ( सर्वोत्तम ), विद्वांसः ( विद्वान् पुरुष ), प्रजा ( सन्तान की ), न ( नहीं ), कामन्ते ( चाहते ), किं ( क्या ) प्रजया ( सन्तान से ), करिष्यामः ( करेंगे ), येषां ( जिन ), नः ( हमारी ), आत्मा ( आत्मा ),

इति ने ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाश्च भिक्षा-  
चर्यं चरन्तीति । एषणाभ्यश्च व्युत्थितस्य पात्रचयान्तानि कर्माणि नोपपद्यन्ते  
इति । नाविशेषेण कच्चुः प्रयोजकफलं भवतीति ।

चातुराश्रम्यविधानाच्चेतिहासपुराणधर्मशास्त्रेष्वैकाग्रन्यानुपपत्तिः । तद-  
प्रमाणमिति चेद् न प्रमाणेन प्रामाण्याभ्यनुमानात् । प्रमाणेन खलु ज्ञातव्येनेति-  
हासपुराणस्य प्रामाण्यमभ्यनुज्ञायते 'ते वा खल्वेते अथर्वगिरिस एतदितिहास-

जयं ( यह ), लोकः (संपूर्ण समार है), इति ( ऐसा ), ( दृढद्वारण्यक उपनिषद् ४।४।२२ म कक्षा हुआ  
पुत्र धनादि विषय को एषणा ( कामना ) से व्युत्थान ( छुटकारा ) हुनाई न देंग । ) तथा  
ते ( वे ), इत्थं ( निश्चय से ), पुत्रैषणायाः ( पुत्र की कामना से ), वित्तैषणायाः च ( धन का  
कामना से भी ), लोकैषणायाः च ( और स्वर्गादि लोक की कामना से भी ), व्युत्थाय ( छुटकारा  
पाकर ), अथ ( इसके पश्चात् ), भिक्षाचर्यं ( भिक्षा माँगने के लिये आचार को ), चरन्ति  
( धूमते हैं ) इति ( ऐसा भी ) । वह ( पूर्वपक्षों नहीं कह सकता कि 'एषणाओं का त्याग होने  
से प्रस्तुत में क्या दोष होगा' । क्योंकि जब उसने पुत्रादि कामनाओं से छुटकर प्राजापत्य याग में  
संपूर्ण अपना धन दान कर दिया तो उसके पास पात्रों के न रहने के कारण ही शरीर के साथ  
पात्रों के दहन की विधि न होगी, यह दोष आ जायगा । ( जिससे पूर्वपक्ष मत में पुत्रादि कामना से  
छुटकारा पाने, कहने वाला ( श्रुति का विरोध आ जायगा ) । ) आगे उपसंहार करने हुए भाष्यकार  
कहते हैं कि—इस प्रकार पुत्रादि एषणाओं से छुटकारा पानेवाले के लिये शरीर के साथ  
पात्रों के दाहकर्म की विधि नहीं हो सकती । इसलिये सामान्य रूप से संपूर्ण शरीरधारों  
कर्म करनेवालों की फल—कामना प्रयोजक ( कारण ) नहीं हो सकती । अर्थात् जिस फल की  
कामना से यथादि कर्म किये जाते हैं उस फल की कामना संपूर्ण प्राणियों को कर्म करने में  
प्रेरणा नहीं करती—किन्तु जिस प्राणी को फलप्राप्ति की कामना होता है उसी की उस फल के  
कारण रूप कर्म में प्रवृत्ति होती है । इस कारण यथादि कर्म संपूर्ण पुरुष साधारण नहीं हो सकते  
यह सिद्धान्ति का आशय है । ) ( श्रुतियों के समान स्मृतिवाक्यों का भी चारों आश्रमों की स्वरूपा  
में प्रमाण हैं यह कहने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—भारतादि इतिहास, अद्वारह पुराण  
तथा धर्मशास्त्रों में भी ब्रह्मचर्यादि चारों आश्रमों की विधि होने के कारण चारों आश्रमों की  
कामिदि नहीं हो सकते । यदि पूर्वपक्षों कहें कि 'श्रुति को छोड़कर हम इतिहास दिवों को प्रमाण  
नहीं मानते' अर्थात् जगन् के रचयिता तथा सर्वज्ञ एवं ब्रह्मा परमात्मा ने कहे हुए श्रुति आदिकों  
को उस ईश्वर के आप्त होने के कारण प्रमाण मानना यद्यपि उचित है तथापि, ध्याय, मनु आदि  
भारतादिकों के कर्त्ता मनुष्यों में भ्रम, प्रमादादि दोष होने के कारण उनके आप्त होने का निश्चय  
न होने के कारण उनके बनाये हुए इतिहासादिकों को प्रमाण कैसे माना जा सकता है ? ( इस  
पूर्वपक्ष का समर्थान करने हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि, —पूर्वपक्ष तथा भिन्नान्तपक्ष  
दोनों ने प्रमाण माने हुए ब्राह्मण मंत्ररूप प्रमाण ने इतिहासादिकों का प्रमाण माना है । अतः  
पूर्वपक्षों का कथन कमजोर है ), सर्ववाद से प्रमाण माने हुए ब्राह्मणरूप वेद ने इतिहास,  
पुराण तथा धर्मशास्त्रों को प्रमाण माना है क्योंकि ते वा ( वे ही ), खलु ( निश्चय से ), एते ( वे ),  
अथर्वगिरिसः ( अथर्व वेद के अन्तर्गत अंगिरा नाम के महर्षि ), एतच्च ( इस ), इतिहासपुराणं  
( इतिहास और पुराणों को ), अभ्यवदन् ( कहते भये ), इतिहासपुराणं, ( इतिहास और पुराण ),  
यथं ( पौंचों ), वेदानां ( वेदों में ), वेदः ( वेद है ), इति ( ऐसा ) । इस कारण इतिहास तथा

पुराणमभ्यवदन्नितिहासपुराणं पञ्चम वेदानां वेद इति' । तस्मादयुक्तमेतद्-  
प्रामाण्यमिति । अप्रामाण्ये च धर्मशास्त्रस्य प्राणश्रुतां व्यवहारलोपाहोको-  
च्छेदप्रसङ्गः । द्रष्टृप्रयक्तुतामान्याद्याप्रासण्यानुपपत्तिः । य एव मन्त्रब्राह्मणस्य  
द्रष्टारः प्रवक्तारश्च ते खल्वितिहासपुराणस्य धर्मशास्त्रस्य चेति । विषयव्यव-  
स्थानाच्च यथाविषयं प्रामाण्यम् । अन्यो मन्त्रब्राह्मणस्य विषयोऽन्यच्चेतिहास-  
पुराणधर्मशास्त्राणामिति । यतो मन्त्रब्राह्मणस्य, लोकवृत्तमितिहासपुराणस्य,  
लोकव्यवहारव्यवस्थानां धर्मशास्त्रस्य विषयः । तत्रैकेन न सर्वं व्यवस्थाप्यते  
इति यथाविषयमेतानि प्रमाणानीन्द्रियादिर्भवति ॥ ६१ ॥

यत्पुनरेतत् क्लेशानुबन्धस्याविच्छेदादिति—

पुराणों को प्रमाण न मानना असंगत है । ( यदि 'इतिहास पुराण' को प्रमाण मानेंगे किन्तु मनु  
आदिकों ने बताया है कि धर्मशास्त्रों को प्रमाण न मानेंगे' ऐसा पूर्वपक्षी कहे तो यह नहीं हो सकता ।  
क्योंकि यदि मन्वादि रचित धर्मशास्त्रों को प्रमाण न माना जाय तो संसार के सम्पूर्ण प्राणियों के  
संसारसम्बन्धी व्यवहारों का लोप ( उच्छेद ) होने के कारण संपूर्ण संसार का उच्छेद हो जायगा  
क्योंकि संसार के संपूर्ण आर्यजनों ने धर्मशास्त्रों को स्वीकार किया है, अतः धर्मशास्त्रों को भी  
इतिहास-पुराणादिकों के समान प्रमाण मानना आवश्यक है; तथा जो वेद के देखने वाले तथा  
उसके अनुसार आचरण करने वाले महर्षि आदि हैं वे ही स्मृति, इतिहास इत्यादिकों के भी  
व्याख्याता मनु, व्यास इत्यादिक हैं । इस कारण देखनेवाले और व्याख्या करनेवालों के समान  
होने से ही स्मृति, इतिहास, पुराण तथा धर्मशास्त्र के निबन्ध ( ग्रन्थ ) के प्रमाण नहीं हो सकते ।  
( यदि पूर्वपक्षी 'इतिहासादि निबन्धों में वर्णन किये विषयों का वेद में प्रत्यक्ष विधान क्यों नहीं  
है; विधान होने से प्रतीत होता है कि इतिहासादिकों के विषय में वेद की सम्मति नहीं है' ऐसा  
शंका करके भाष्यकार इसके लिये दूसरा बहुत इतिहासादिकों के प्रमाण मानने के लिये देने हुए  
भाग कहते हैं कि )—अपने-अपने विषयों की व्यवस्था होने से भी अपने अपने स्वतंत्र विषयों में  
वेद ( ब्राह्मण ), इतिहास आदि भी प्रमाण हो सकते हैं । क्योंकि वेद के मंत्र तथा ब्राह्मण के  
यज्ञ आदि दूसरे ही विषय हैं और इतिहास, पुराण, धर्मशास्त्र तथा स्मृतिग्रन्थों का लोकव्यवहार  
विषय ( दूसरा ही ) भिन्न-भिन्न है । अतः मंत्र ब्राह्मण का यज्ञ, इतिहास एवं पुराणों का लौकिक  
व्यवहार तथा धर्मशास्त्र मन्वादि स्मृतिग्रन्थों का लौकिक व्यवहारों की व्यवस्था करना ऐसे  
भिन्न-भिन्न विषय हैं । अतः एक केवल मंत्र तथा ब्राह्मणभाग से यज्ञ से लेकर सामाजिक  
व्यवहारों की व्यवस्था तक संपूर्ण विषयों का वर्णन करना असंभव होने के कारण ये वेद से  
लेकर धर्मशास्त्र पर्यन्त सभी अपने-अपने विषयों में प्रमाण हैं ऐसा मानना उचित है । जिस  
प्रकार चक्षु आदि संपूर्ण इन्द्रिय अपने-अपने रूप आदि गुणों के ग्रहणरूप विषयों में प्रमाण  
माने जाते हैं ॥ ६२ ॥

( इस प्रकार पूर्वपक्षी के कहे हुए तीन प्रकार के ऋणों के बंधन के कारण मोक्ष नहीं हो  
सकता, हम आक्षेप का खण्डन कर, क्लेशों के सदा सम्बन्ध होने से मोक्ष नहीं हो सकता, हम  
दूसरे आक्षेप का खण्डन करनेवाले सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देने हुए भाष्यकार पूर्वपक्ष मत का  
अनुवाद करते हैं कि )—क्लेशों के सदा सम्बन्ध का नाश न होने के कारण ( मोक्ष नहीं हो  
सकता ) यह जो पूर्वपक्षी ने कहा था—



सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने क्लेशाभावादपवर्गः ॥ ६३ ॥

यथा सुषुप्तस्य खलु स्वप्नादर्शने रागादुबन्धः सुखदुःखानुबन्धश्च विच्छिद्यते तथापवर्गेऽपीति । एतच्च ब्रह्मविदो मुक्तस्यात्मनोरूपमुदाहरन्तीति ॥

यदपि प्रवृत्त्यनुबन्धादिति—

न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य ॥ ६४ ॥

प्रक्षीणेषु रागद्वेषमोहेषु प्रवृत्तिर्न प्रतिसन्धानाय । प्रतिसन्धिस्तु पूर्वजन्म-

पदपर्याय—सुषुप्तस्य = निद्रावस्था के प्राणी को, स्वप्नादर्शने = स्वप्न न दिखाई पड़ने पर, प्रत्यक्षमात्र ए = किसी प्रकार के क्लेशों के न होने के कारण, अपवर्गः = दुःख-निवृत्तिरूप मोक्ष हो सकता है ॥ ६३ ॥

भावार्थ—गाढ़ निद्रावस्था में रहनेवाले प्राणी को राग, द्वेष, मोह आदि क्लेशों के सम्बन्ध से दुःख देखने में नहीं आता । अतः रागदि क्लेशों का विच्छेदरूप मोक्ष नहीं हो सकता यह पूर्वपक्षों का कथन असंगत है ॥ ६३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार गाढ़ निद्रा में सोये हुए प्राणियों को स्वप्नों के न दिखाई पड़ने के कारण राग का सम्बन्ध तथा किसी प्रकार के दुःख अथवा दुःख का सम्बन्ध नहीं रहता, उसी प्रकार अपवर्ग ( मोक्ष ) में भी क्लेशों का सम्बन्ध नहीं हो सकता इसी को भ्रमा ( परमात्मनः ) के जाननेवाले ब्रह्मवेत्ता लोग संसार से मुक्त हुए आत्मा का स्वरूप है, ऐसा कहते हैं अर्थात् गाढ़ निद्रावस्था के समान ही मोक्ष की अवस्था होती है ऐसा अनेक स्वप्नों में उपनिषद् ग्रन्थों में वर्णन किया है । जिसका अपेक्षा ( न भ्रमना ) सर्वथा अनुचित है । इस कारण क्लेश सम्बन्ध के कारण मोक्ष नहीं हो सकता ऐसा पूर्वपक्षों का कथन सर्वथा असंगत है । यहाँ पर लोकसिद्ध होने के कारण निद्रावस्था में क्लेशों का सम्बन्ध न होने में उदाहरण दिया है । महाप्रलय में भी जीवात्मा क्लेशरहित ही होते हैं, यह भी विद्वान् लोग जानते हैं । केवल विशेषता यही है कि मुक्तावस्था में रागादि क्लेशों की वासना भी नहीं रहती और निद्रावस्था तथा प्रलयावस्था में रागादि क्लेशों का सम्बन्ध न होने पर भी जनकी वासना रहती है ॥ ६३ ॥

( प्रवृत्ति को अनुबन्ध के कारण मोक्ष नहीं हो सकता, ऐसे पूर्वपक्षों के तृतीय हेतु का खण्डन करने के लिये सिद्धान्त-सूत्र के अवतरण में अनुवाद करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जो प्रवृत्ति के अनुबन्ध के कारण ( मोक्ष न हो सकेगा ) ऐसा पूर्वपक्षों ने कहा था—

पदपर्याय—न = नहीं होता, प्रवृत्तिः = पूर्वोक्त तीन प्रकार की प्रवृत्ति, प्रतिसन्धानाय = पुनः जन्म लेने के लिये, हीनक्लेशस्य = रागादि क्लेशों से रहित प्राणी की । ६४ ॥

भावार्थ—राग, द्वेष तथा मोह रूप क्लेशों के नष्ट होने पर शारीरिक आदि तीन प्रकार की पूर्वोक्त प्रवृत्ति पुनः जन्म लेने के कारण नहीं हो सकती, क्योंकि पुनः संसार में जन्म लूणा ( वासना ) में होता है । इस कारण वासना का नाश होने के पश्चात् इस जन्म का नाश होने पर पुनः इस संसार में जन्म लेना रूप अप्रतिसन्धान ही अपवर्ग ( मोक्ष ) होने के कारण प्रवृत्ति-सम्बन्ध से मोक्ष नहीं हो सकता—यह पूर्वपक्षों का कथन सर्वथा असंगत है ॥ ६४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—राग, द्वेष तथा मोह रूप क्लेशों के नष्ट होने पर पूर्वोक्त तीन प्रकार की प्रवृत्ति प्रतिसन्धान के लिये नहीं हो सकती ।

निवृत्तौ पुनर्जन्म, तच्चाट्टकारितं, तस्यां प्रहीणायां पूर्वजन्माभावे जन्मान्तरा-  
भावोऽप्रतिसन्धानमपवर्गः । वैकल्यप्रसङ्ग इति चेद् न कर्मविपाकप्रतिभवेदन-  
स्थाप्रत्याख्यानात् । पूर्वजन्मनिवृत्तौ पुनर्जन्म न भवतीत्युच्यते न तु कर्मविपाक-  
प्रतिसंवेदनं प्रत्याख्यायते सर्वाणि पूर्वकर्माणि ह्यन्ते जन्मनि विपच्यन्त इति ॥

न क्लेशसन्ततेः स्वाभाविकत्वात् ॥ ६५ ॥

नोपपद्यते क्लेशानुबन्धविच्छेदः, कस्माम् ? क्लेशमन्ततेः स्वाभाविक-  
त्वात् । अनादिरित्यं क्लेशसन्ततिः, न चानादिः शक्य उच्छेत्तुमिति ॥ ६५ ॥

अत्र कश्चित्परिहारमाह—

प्रागुत्पत्तेरभावानित्यत्ववत्स्वाभाविकेऽप्यनित्यत्वम् ॥ ६६ ॥

सूत्र के 'प्रतिसन्धानाय' इस पद से प्रतिसंधा शब्द का अर्थ है पूर्वजन्म के निवृत्त होने पर पुनः जन्म लेना; और वह पुनर्जन्म होता है सांसारिक विषयों की लुप्ता ( वासना ), से 'इस कारण उस वासना का नाश होने से इस जन्म का नाश होने पर पुनः दूसरा जन्म न होना रूप अप्रतिसन्धान हा अपवर्ग ( मोक्ष ) होता है । यदि तीन प्रकार के कर्मों का प्रवृत्ति निष्फल हो जाती है तो कर्म फल के कारण है यह कहनेवाले शास्त्र प्रमाण कैसे होंगे ?' ऐसी पूर्वपक्षा शका करे, तो यह शका असंगत है । क्योंकि पुण्य-पापामक कर्मों के सुख-दुःख-भोगरूप विपाक ( फल ) के अनुभव करने का हम निषेध नहीं करते हैं । किन्तु रागादि क्लेश तथा विषय वासनाओं का नाश होने के कारण पूर्वजन्म की निवृत्ति के पश्चात् पुनः संसार में जन्म नहीं होता ऐसा हम कहते हैं, न कि किये हुए पुण्य-पापामक कर्मों के सुख-दुःखानुभव-भोगरूप फल का नाश हो जाता है ऐसा कहते हैं । क्योंकि ज्ञानी के पूर्वसंचित संपूर्ण कर्म अन्तिम जन्म में फल दे देते हैं, अर्थात् वर्तमान जन्म के निवृत्त होने के पश्चात् पुनः जन्म नहीं होता, इत्यादि ही हमारा कथन है, न कि हम किये कर्मों के फल का भोग नहीं होता ऐसा कहने में जिससे कर्मफल के कहनेवाले शास्त्रों में अवमाण होने की शका हो सकेगी । ६४ ।

( पुनः क्लेशों के अभाव को न माननेवाले पूर्वपक्षा के मत से सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—न = नहीं हो सकना क्लेशों का अत्यन्त नाश, क्लेशसन्तते = रागादि क्लेशों के समूह के, स्वाभाविकत्वात् = स्वभावसिद्ध होने के कारण ॥ ६५ ॥

भाचार्य—अनादि काल से आत्मा को क्लेश होते रहे हैं, अतः वे अनादि हैं । इस कारण उन क्लेशों के स्वाभाविक होने के कारण क्लेशों के सम्बन्ध का अत्यन्त नाश नहीं हो सकता क्योंकि अनादि पदार्थ का नाश नहीं होता ॥ ६५ ॥

( उक्त आक्षेप का एकदेशी सिद्धान्ती के पक्ष से सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—आक्=पूर्व में, उत्पत्तेः = उत्पन्न होने के, अभावानित्यत्ववत् = अभाव के आनेत्यादि के समान, स्वाभाविके अपि = स्वभाविक क्लेशसन्तति में भी, अनित्यत्वम् = अनित्यता हो सकती है । ६६ ॥

भाचार्य—जिस प्रकार घटादि अर्थों के उत्पत्ति के पूर्वकाल में अनादि स्वाभाविक घटादिकों का प्रगयाव घटादि काशों के उत्पन्न होने पर नहीं रहना, उसी प्रकार स्वाभाविक अनादि भी क्लेशों के सतन का नाश हो सकने से यह अनित्य है यह मानना होगा ॥ ६६

यथाऽन्नादिः प्रागुत्पत्तेरभाव उत्पन्नेन भावेन निवर्त्यते एवं स्वाभाविकी क्लेशागमन्ततिरनित्येति ॥ ६६ ॥

अपर आह—

अणुश्यामतानित्यत्ववद्वा ॥ ६७ ॥

यथाऽन्नादिरणुश्यामता अथ चाग्निसंयोगादनित्या तथा क्लेशागमन्ततिरपीति । मतः खलु धर्मो नित्यत्वमनित्यत्वं च तत्त्वं भावेऽभावे भाक्तमिति । अन्नादिरणुश्यामनेति हेत्वभावादयुक्तम् । अनुत्पत्तिधर्मकमनित्यमिति नात्र हेतुरस्तीति ॥ ६७ ॥

( इसी आशय से एकदेशी सिद्धान्ती के पक्ष के सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )— जिस दधि आदिकों को उत्पत्ति के पूर्वकाल में दुग्ध का जो अनादि स्वाभाविक प्रागभाव है वह अनित्य है उसी प्रकार स्वाभाविक अनादि, रागादि क्लेशों के अनित्य होने के कारण उनको उच्छेद नाश हो सकता है ॥ ६६ ॥

( इस अभाव के दृष्टान्त से संतोष न मानने वाले भाव का ही दृष्टान्त लेकर क्लेशों का अनित्यता सिद्ध करने वाले दूसरे एकदेशी सिद्धान्ती के मत के परिहारसूत्र का भाष्यकार अवतरण देने हैं कि ) दूसरा एकदेशी सिद्धान्ती कहता है—

पदपर्यवर्त्य—अणुश्यामतानित्यत्ववत् = पार्थिव परमाणुओं के श्यामरूप गुण की अनित्यता के समान, वा = अथवा ॥ ६७ ॥

भावार्थ—जिस प्रकार अनादि स्वाभाविक भी पार्थिव परमाणुओं का निरम श्यामरूपगुण अग्निसंयोग से नष्ट हो जाने के कारण अनित्य होता है, उसी प्रकार रागादि क्लेशसंतत ना अनादि होने पर भी अनित्य होते हैं ॥ ६७ ॥

( इसी आशय से द्वितीय एकदेशी सिद्धान्ती के सूत्र का भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )— जिस प्रकार पृथिवी परमाणुओं का श्यामता अनादि तथा स्वाभाविक है किन्तु अग्नि के संयोग से नष्ट होने के कारण अनित्य होता है । उसी प्रकार रागादि क्लेशों का समुदाय अत्रादि स्वाभाविक होने पर भी नष्ट होने के कारण अनित्य है ॥ ६७ ॥

( मुख्य सिद्धान्तों अपने मत से पूर्वपक्षी के आक्षेप का खण्डन करने के लिये उपरोक्त दोनों एकदेशी के मतों का खण्डन करने हुए पहिले एकदेशी के मत का खण्डन भाष्यकार करते हैं कि )—नित्यता तथा अनित्यता इत्यादि धर्मभावस्वरूप पदार्थों में हो हो सकते हैं, न कि अभावस्वरूप पदार्थ के । अतः जहाँ कहीं अभाव पदार्थों का नित्य या अनित्य कहा जाना है वह एक कारण से न कि मुख्य मुख्य नित्यता और अनित्यता भाव पदार्थों में हो जाता है और अभाव में गौण होती है । अतः अभाव के दृष्टान्त से क्लेशों को अनित्य माननेवाले प्रथम एकदेशी का मत असंगत है ( आगे द्वितीय एकदेशी के मत का खण्डन करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )— पार्थिव परमाणुओं की श्यामता, अनादि ( स्वाभाविक ) है यह भी कहना हेतु ( साधक ) न होने के कारण असंगत है क्योंकि जो पदार्थ उत्पन्न नहीं होता वह अनित्य होता है । इस विषय में कोई साधक हेतु नहीं मिलता अर्थात् पृथिवी के रक्तादि रूप के समान पृथिवी परमाणुओं को श्याम-रूपता या कार्य है पृथिवी का रूप होने के कारण इस अनुमान से पार्थिव परमाणु श्यामरूप अनित्य होता है यही सिद्ध हो सकता है न कि उसके नित्य होने में कोई साधक हेतु मिलता

अयं तु समाधिः—

न संकल्पनिमित्तत्वाच्च रागादीनाम् ॥ ६८ ॥

कर्मनिमित्तत्वादितरेतरनिमित्तत्वाच्चेति समुच्चयः । मिथ्यासङ्कल्पेभ्यो रक्षणीयकोपनीयमोहनीयेभ्यो रागद्वेषमोहा उत्पद्यन्ते, कर्म च सत्त्वनिकाय-निवर्तकं नैयमिकान् रागद्वेषमोहाजिर्वर्तयति । नियमदर्शनात् । दृश्यते हि कश्चित्सत्त्वनिकायो रागवद्भूतः कश्चिद्द्वेषवद्भूतः कश्चिन्मोहवद्भूत इति । इतरेतरनिमित्ता च रागादीनामुत्पत्तिः । मूढो रज्यति मूढः कुप्यति रक्तो मुह्यति

है । क्योंकि जो उत्पन्न नहीं होता वह सब नित्य ही होता है ऐसी व्याप्ति नहीं है । पापिन परमाणुओं की दयाभला में अनादिता का व्यवहार प्रयत्न से न होने के कारण हो सकता है न कि नित्य होने के कारण—यह मुख्य मिथ्यान्त साध्य का गूढ़ आशय है । ६७ ।

( इस प्रकार दोनों एकदेशियों के मतों का खण्डन करने के पश्चात् मुख्य समाधान करने वाले सिद्धान्तों के सूत्र का साध्यकार अवतरण देते हैं कि )—यह मुख्य समाधान है—

पदपदार्थ—न = नहीं, संकल्पनिमित्तत्वाच्च = इच्छा से उत्पन्न होने के कारण, रागादीनाम् = रागादि दोषरूप क्लेशों के ॥ ६८ ॥

भाषार्थ—राग, द्वेष तथा मोहरूप दोषों की मिथ्या संसार के अनुराग, क्रोध तथा मोह कराने-वाले विषयों के कारण उत्पत्ति हुआ करता है, जिससे प्राणियों के कर्म कारण होते हैं तथा परस्पर भी राग, द्वेष तथा मोह कारण होते हैं, इस कारण उत्पत्ति होने से ही रागादि दोष नित्य नहीं हैं यह सिद्ध होता है ॥ ६८ ॥

( सूत्र के चकार का अर्थ दिखाने हुए साध्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करने हैं कि )—कर्म के निमित्त होने से तथा रागादिकों के परस्पर कारण होने से भी ऐसा सूत्र के चकार से कारणों का समुच्चय ( समुदाय ) लेना चाहिये । ( इनमें से प्रथम 'संकल्पनिमित्तत्वाच्च' बल हेतु का साध्यकार अर्थ दिखाने हैं कि )—इस सूत्र के संकल्प शब्द से मिथ्या ( असत्य ) ज्ञान, लेना चाहिये, जिससे रागादि दोष मिथ्या ज्ञान से उत्पन्न होते हैं । उससे नाना प्रकार का कार्य इस प्रकार होता है कि अनुराग के उत्पन्न करनेवाले विषयों में अनुराग स्नेहरूप राग तथा अधिक उत्पन्न करनेवाले विषयों में द्वेष और मोह न करनेवाले सामानिक विषयों में मोह उत्पन्न होता है । ( द्वितीय सूत्र के चकार से लिये हुए हेतु की साध्यकार ऐसी व्याख्या करने हैं कि )—प्राणियों को अनेक जातियों की करनेवाला प्राणियों का कर्म भी नैयमिक ( व्यवस्थित ) राग, द्वेष तथा मोह को उत्पन्न करते हैं, क्योंकि मिथ्य ( व्यवस्था ) देखने में आता है कि कोई-कोई प्राणी अधिक राग से युक्त देखने में आते हैं और कोई-कोई अधिकांश द्वेष से युक्त तथा कोई-कोई प्राणी अधिकांश मोहयुक्त भी देखने में आते हैं । अर्थात् उक्त प्रकार से प्राणियों में व्यवस्थित राग, द्वेष तथा मोह को दिखाने से यह सिद्ध होता है कि—उन प्राणियों के किये कर्मों के अनुसार ही यह व्यवस्था है । ( सूत्र के चकार से लिये हुए तृतीय परस्पर निमित्तत्वरूप हेतु का रागादि दोषों में कारणता दिखाने हुए साध्यकार आगे कहते हैं कि )—परस्पर में कारण होकर भी राग, द्वेष तथा मोह उत्पन्न होते हैं, क्योंकि मूढ ( मोह-मिथ्याज्ञान ) वाला इष्ट विषय में अनुराग करता है तथा वही अनिष्ट विषय को प्राप्ति होने पर क्रोध करता है तथा अनुराग करने-



कुपितो मुह्यति । सर्वमिध्यासङ्कल्पानां तत्त्वज्ञानादनुत्पत्तिः कारणानुत्पत्तौ च कार्यानुत्पत्तेरिति । रागादीनामत्यन्तमनुत्पत्तिरिति । अनादिश्च क्लेशस्तत्तिरित्यप्युक्तम्, सर्व इमे स्वत्वाध्यात्मिका भावा अनादिना प्रवन्द्येन प्रवर्तन्ते शरीराद्यो न जात्वत्र कश्चिदनुत्पन्नपूर्वः प्रथमत उत्पद्यतेऽन्यत्र तत्त्वज्ञानात् । न चैवं सत्यनुत्पत्तिधर्मकं किञ्चिद्व्ययधर्मकं प्रतिज्ञायते इति । कर्म च सत्त्व-

वाला मोह में पड़ जाता है तथा अनिष्ट विषय की प्राप्ति से कोप करनेवाला भी मोह में पड़ जाता है । अतः रागादि क्लेशों के मुख्य कारण मिथ्या ज्ञान से उत्पन्न हुए उपरोक्त संपूर्ण प्रकार के मिथ्या ज्ञानों का उसके विरोधा तत्त्वज्ञान से उत्पन्न होने के कारण पुनः उत्पत्ति नहीं होगी । ( अतः पूर्वपक्षा, यह नहीं कह सकता कि मिथ्याज्ञान का नाश न होने से पूर्वोक्त क्लेशों का सम्बन्ध होने के कारण मोक्ष नहीं हो सकता ) ( पूर्वपक्षी ने जो क्लेश संगान को अनादि ( स्वभाविक ) कहा था, यह भी अयुक्त है । क्योंकि वे संपूर्ण आध्यात्मिक ( आत्मा के लिये प्रवृत्त हुए ) शरीर, इन्द्रिय इत्यादि आवृण्वार्थ अनादि ( अदि रहित ), प्रबंध ( समुदाय ) रूप से प्रवृत्त होने हैं, क्योंकि इनमें से कोई भी ऐसा नहीं है जो तत्त्व ज्ञान की छेड़कर पहले कभी उत्पन्न नहीं हुआ था और प्रथम ही उत्पन्न होता है, ( यदि 'इस प्रकार अनादि आय में नष्ट हो जाने हैं' या जो उत्पन्न नहीं होते वे भी नष्ट हो जाँदें' ऐसी पूर्वपक्षी की शंका का भाष्यकार समाधान देते हुए आगे कहते हैं कि )—ऐसा होने से हम यह प्रतिष्ठा नहीं करते हैं कि उत्पन्न होनेवाले किसी अवृण्वार्थ का नाश होता है, क्योंकि हम उत्पन्न होनेवाले रागादि दोषों का ही नाश होता है ऐसा मानते हैं । ( यदि 'मिथ्याज्ञान से उत्पन्न रागादिक तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होने के कारण उत्पन्न न हो, किन्तु प्राणियों के कर्म से उत्पन्न हुए रागादिकों का नाश क्यों होगा, क्योंकि कर्म के नष्ट होने पर रागादि दोषों की निवृत्ति नहीं होती, अर्थात् रागादि दोषवाले प्राणी के कर्मों का नाश नहीं होता । अतः मोक्ष नहीं हो सकता' ऐसा पूर्वपक्षा आक्षेप करे, तो इसका समाधान भाष्यकार आगे दिखाते हैं कि )—प्राणियों के जन्म लेने के कारण पुण्य-पापरूप कर्म तत्त्वज्ञान से उत्पन्न हुए मिथ्याज्ञानों के विनाश के कारण पुनः सांसारिक विषयों में राग, द्वेष तथा मोह को उत्पन्न नहीं कर सकते, किन्तु केवल सुख तथा दुःख के भौंगरूप फलमात्र को ही प्राणियों के कर्म देते हैं । अर्थात् प्राणियों के भन्त होने के कारणरूप उनके कर्म तत्त्वज्ञान से उत्पन्न हुए मिथ्याज्ञानरूप संकल्पों का नाश हो जाने के कारण पुनः सांसारिक विषयों में रागद्वेषादि दोषों को उत्पन्न नहीं करते, क्योंकि संपूर्ण रागादि दोषों का मूल कारण मिथ्याज्ञान ही है । प्राणियों का कर्म तो पूर्वोक्त व्यवस्थानुसार उनके रागादि दोषों में प्रवृत्त करता है, इस कारण रागादिकों में कर्म कारण होता है यह कहा गया है । ( यह पूर्वपक्षी यह नहीं कह सकता कि जैसे कर्म के रहने मिथ्याज्ञान के नाश से रागादि दोषों की निवृत्ति होती है, वैसे कर्म के रहने मिथ्याज्ञान के नष्ट होने के कारण ज्ञानी पुरुष को कर्म का स्वदुःखरूप फल भी न होगा' क्योंकि कर्माश्रय समुदाय का नाश करने के लिये मोहादि रहित भी ज्ञानी मोहादि युक्त प्राणी के समान कर्म के फल का भोग किया करते हैं, जिससे सिद्ध होता है कि ज्ञानी पुरुष का कर्म राग, द्वेषादि दोषों को अपेक्षा न करता हुआ अपना फल देता है, जिस कारण ऐसा कर्मफल का भोग ज्ञानी को संसारबंधन नहीं देता । किन्तु

निकायनिर्वर्तकं तत्त्वज्ञानकृतान्मिथ्यासङ्कल्पविघातान्न रागाद्युत्पत्तिनिमित्तं  
भवति सुखदुःखसंवित्तिफलं तु भवतीति ॥ ६८ ॥

इति दर्शाभिः सूत्रैरपवर्गपरीक्षाप्रकरणम्  
इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये चतुर्थोऽध्यायस्याध्यात्मिकम्



मोक्षादि युक्त प्राणियों के लिये यह कर्मफल का भोग संसार के बंधन का कारण होता है, क्योंकि  
रागादि दोषयुक्त कर्मों से किया जाता है, न कि उनको अपेक्षा न कर, ऐसा सिद्धान्त का यहाँ  
गूढ़ आशय है ॥ ६८ ॥

इस प्रकार वात्स्यायन महर्षि रचित न्यायभाष्य में चतुर्थोऽध्याय का  
प्रथम आधिक समाप्त हुआ ॥



## अथ चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयाह्निकम्

किं नु खलु भोः यावन्तो विषयान्तावन्तु प्रत्येकं तत्त्वज्ञानमुपपद्यते अथ कचिदुपपद्यत इति ? कश्चात्र विशेषः । न तावदेकैकत्र चाग्रहिष्यमुत्पद्यते

### ( १ ) तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का प्रकरण

इस प्रकार मेशय, प्रमाण तथा प्रमेय पदार्थों की परीक्षा पूर्वग्रन्थ में हो चुकी तथा 'यत्र संशयस्तत्रैवमुत्तरोत्तरप्रसंगः' सू० २।१७, इन सूत्र के अनिवेक से प्रयोजनार्थ पदार्थों की परीक्षा हो जाने के कारण प्रमाणार्थ पदार्थों की परीक्षा का वर्णन हो चुका । प्रमाण-ध्याय के प्रथम पाठ के १२ सूत्र में इन्हीं पदार्थों के तत्त्वज्ञान से निःशेषत्व की प्राप्ति होती है, ऐसा कह चुके हैं । उनमें से भी प्रमेयपदार्थों का तत्त्वज्ञान होने से तत्प्राप्ति निःशेषत्व की प्राप्ति होती है और अवशिष्ट पदार्थों का तत्त्वज्ञान का अन्त होने के कारण उनके लक्षण का प्रत्यक्ष से मोक्ष होता है, ऐसा कह चुके हैं । नास्ति यत्तु परीक्षा करना है कि प्रत्येक अन्त्यादि प्रमेयपदार्थों का तत्त्वज्ञान मोक्ष के प्राप्ति का कारण है, अथवा किन्हीं इनमें से ऐसा एक कारण, ऐसा इस प्रकरण की भूमिका तात्पर्यशेका में कहा है । किन्तु परिशुद्धि में उद्घटनार्थ इस विषय में ऐसा कहने हैं कि पूर्वग्रन्थ के चतुर्थाध्याय के प्रथम अह्निक के चतुर्विंश प्रकरणों में पृथक्त्ति में लेकर अथवा पर्याप्त ७ प्रमेयों की परीक्षा का गन्त है, अतः इस अह्निक में उसके तत्त्वज्ञान-रूप धर्मों की परीक्षा करना है कि उस तत्त्वज्ञान का क्या लक्षण है, उसका क्या विषय है २, तथा यह तत्त्वज्ञान कैसे उत्पन्न होता है ३, तथा उसकी रक्षा कैसे होती है ४, और उसकी वृद्धि कैसे हो सकती है ५ । इस प्रकार इस द्वितीयाह्निक का तत्त्वज्ञान की परीक्षा करना ही विषय है जिसमें जिस विषय में जिस अति प्रकार से तत्त्वज्ञान होता है वह क्रम से कहा गया है । किन्तु इस विषय में वर्धमानोपाध्याय की ऐसी सम्मति है क्योंकि न्यायनिबन्धप्रकाश में उन्होंने कहा है कि—'किन्तु उद्देश तथा लक्षण के तत्त्वज्ञान की परीक्षा कैसे हो सकती है तथा चतुर्थाध्याय के दोनों अह्निकों का विषय भी समान कैसे हो सकता है जिसमें वे दोनों अह्निक एक ही अध्याय के अवयव हैं' ऐसा शंका कर, प्रथम सूत्र में तत्त्वज्ञान का उद्देश तथा द्वितीय सूत्र में लक्षण प्रथम में ही हो चुका है—दोषादि रूप प्रतिकूल प्रमेयपदार्थों की परीक्षा ही संपूर्ण चतुर्थाध्याय का विषय है, तत्त्वज्ञान भी कार्य ही है अतः चतुर्थाध्याय के दोनों अह्निकों में समान विषयता हो सकती है । ऐसा होने से तत्त्वज्ञान के मोक्ष का कारण होने के कारण मोक्ष प्राप्ति के पूर्व ही उसकी परीक्षा करना उचित है, ऐसा शंका कर तत्त्वज्ञान की परीक्षादि पूर्व किन्तु प्रमेयपदार्थों का तत्त्वज्ञान आवश्यक है, उन संपूर्ण प्रमेयपदार्थों की परीक्षा करना उचित है । मोक्ष का एक प्रमेयपदार्थ ही है, इस कारण संपूर्ण प्रमेयपदार्थों ने उसकी परीक्षा करना भी उचित ही है ऐसा उनका समर्थान है । ( उस इस तत्त्वज्ञान परीक्षा के आक्षेप द्वारा भाष्यकार निदान्तमूत्र के अवतरण में अवतरण देने हुए विचार करते हैं कि )—५ (पूर्वपक्षी ऐसा आक्षेप नहीं कर सकता है कि ) क्या जितने प्रमेयपदार्थ संसार में हैं, उन संपूर्ण पदार्थों में प्रत्येक पदार्थ का तत्त्वज्ञान होता है—अथवा किन्हीं इस पदार्थ का ? प्रश्न )—इस आक्षेप का क्या विशेष ( आशय ) है ? ( उत्तर ) एक-एक के जिनके विषय हैं उनका सबका ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि जानने योग्य प्रत्येक विषय के भेदों का गणना नहीं हो सकती अर्थात् यदि संपूर्ण पदार्थों

ज्ञेयानामानन्त्यात् । नापि कचिदुत्पद्यते, यत्र नोत्पद्यते तत्रानिवृत्तो मोह इति मोहशेषप्रसङ्गः । न चान्यविषयेण तत्त्वज्ञानेनान्यविषयो मोहः शक्यः प्रतिषेद्धुमिति । मिथ्याज्ञानं वै खलु मोहो न तत्त्वज्ञानस्यानुत्पत्तिमात्रं तच्च मिथ्याज्ञानं यत्र विषये प्रवर्तमानं संसारबीजं भवति स विषयस्तत्त्वतो ज्ञेय इति । किं पुनस्तन्मिथ्याज्ञानम् ? अनात्मन्यात्मप्रसङ्गः, अन्तर्मस्मीति मोहोऽहङ्कार इति । अनात्मानं गन्त्वहमस्मीति पश्यतो दृष्टिरहङ्कार इति । किं पुनस्तदर्थज्ञान

का तत्त्वज्ञान होता मोक्ष में अकारण कही तो ज्ञान के विषयपदार्थों को न जानने के कारण, ऐसा तत्त्वज्ञान हो ही नहीं सकता, ( इस प्रकार प्रथम काटि (पक्ष) का खण्डन कर पूर्वपक्ष के मत में द्वितीय पक्ष का खण्डन माध्यकोर ऐसा दिखाते हैं कि )—यह तत्त्वज्ञान किमा एक ही विषय में नहीं माना जा सकता, क्योंकि जिस विषय में तत्त्वज्ञान न होगा, उस विषय में मोह ( मिथ्याज्ञान ) के निवृत्ति न होने के कारण कुछ मिथ्याज्ञानों के अवशिष्ट रह जाने की आपत्ति आ जायगी । क्योंकि किसी दूसरे विषय के तत्त्वज्ञान से दूसरे विषय के मिथ्याज्ञान का निवृत्ति नहीं हो सकती' ( इस पूर्वपक्ष के आक्षेप का समाधान माध्यकोर ऐसा करते हैं कि )—मिथ्याज्ञान को मोह कहते हैं, न कि केवल तत्त्वज्ञान का अभाव न होना और यह मिथ्याज्ञान जिन विषयों में उत्पन्न होने से संसार बंधन का होता है, उन विषयों का ही वास्तविक ज्ञान आवश्यक है, न कि संपूर्ण संसार के पदार्थों के वास्तविक रूप का ज्ञान इस कारण तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होकर मोक्ष हो सकता है । अथवा मोह मिथ्याज्ञानरूप है, न कि ज्ञानाभावरूप । अतः तब ज्ञान केवल अज्ञान के हटाने के कारण मोक्ष में उपयोगी नहीं होता, किन्तु संसार के कारणों के नाश के द्वारा, तत्त्वज्ञान से संसार होने का कारण नहीं हो है, किन्तु मिथ्याज्ञान ही संसार का कारण है, अतः विरोध होने से तत्त्वज्ञान मिथ्याज्ञान को नष्ट कर मोक्ष को देता है ( इसमें यह सिद्ध होता है कि संसार में संपूर्ण पदार्थों में से अपने-अपने आत्मादि प्रमेयपदार्थ विषय में कुछ मिथ्याज्ञान ही उन-उन आत्मा आदिकों में संसार का कारण होने के कारण उनके आत्मादि को मिथ्याज्ञान को ही हटाना आवश्यक है, न कि संपूर्ण संसार के अनन्त पदार्थ तथा दूसरे आत्मात्मा का मिथ्याज्ञान । अतः उन विषयों में मिथ्याज्ञान का निवृत्ति हो या न हो, अपनी आत्मा के हटाने से निवृत्ति है । किन्तु उसका संसारबंधन के हटकारा होने में कोई उपयोग नहीं है, जिसका उपयोग है उसका ज्ञान होना फलित नहीं है यह सिद्धान्त का मूढ़ भाग्य है । ( यहाँ पर पूर्वपक्ष इस आक्षेप से प्रश्न करता है कि )—यह मिथ्याज्ञान क्या है ? क्योंकि इस विषय में काटियों के अनेक मत मिलते हैं, जैसे वेदान्तियों के मत से नामरूप प्रपंच ( संसार ) की बाधाओं से रहित शुद्ध सच्चिदानन्दस्वरूप ब्रह्माद्वैत का साक्षात्कार तत्त्वज्ञान है और उसका विरोधी मिथ्याज्ञान होता है । प्रकृति तथा पुरुष का यह ज्ञान ही तत्त्वज्ञान होता है और उसके मिथ्याज्ञान होता है ऐसा सांख्यमत है तथा पर्व पुष्टल ( परमाणु ) नारायणज्ञान ही तत्त्व ज्ञान है और उसके विरुद्ध मिथ्याज्ञान होता है ऐसा कुछ वाश्वरूप सद्धियों का मत है एवं शून्ध इन्द्रिय चिकों से भिन्न नित्य आत्मा का ज्ञान ही तत्त्वज्ञान होता है और इसके विरुद्ध मिथ्याज्ञान कह्यता है ऐसा नैयायिकों का मत है इस कारण इस मिथ्याज्ञान के स्वरूप में विमिश्र होने के कारण यह प्रपंच होता है कि मिथ्याज्ञान क्या है ? ( इस प्रश्न के उत्तर में न्यायसिद्धान्त में माध्यकोर उत्तर देते हैं कि )—आत्मा से भिन्न शरीर इन्द्रियादिकों को आत्मा समझना—'मि हूँ' इस प्रकार



यद्विषयोऽहङ्कारः ? शरीरेन्द्रियमनोवेदनावुक्ष्यः । कथं तद्विषयोऽहङ्कारः संसार-  
बीजं भवति ? अयं खलु शरीराद्यर्थजातमहमस्मीति व्यवसितः तदुच्छेदे-  
नान्मोच्छेदं मन्यमानोऽनुच्छेदवृत्त्यापरिप्लुतः पुनः पुनस्तदुपादत्ते तदुपाद-  
दानो जन्ममरणाय यतने तेनावियोगान्मन्यन्तं दुःखाद्रिमुच्यते इति । यस्तु  
दुःखं दुःखायसमं दुःखानुपक्तं सुखं च सर्वमिदं दुःखमिति पश्यति स दुःखं  
परिजानाति परिज्ञातं च दुःखं प्रहीणं भवत्यनुपादानान् सविषाभवत् । एवं

के मोह अहङ्कार ही मिथ्याज्ञान है । ( यह अहङ्कार संसार का मूल कारण है यह कहने के लिये  
आप्यकार प्रदन दिखाते हैं कि )—ये कौन से विषय हैं, जिनके विषय में का अहङ्कार ( मिथ्या-  
ज्ञान ) होता है ? ( उत्तर )—शरीर, बाह्येन्द्रिय, मन, वेदना ( सुख-दुःखानुभव ) तथा ज्ञान  
वे मिथ्याज्ञान के विषय हैं । ( यह संसार का कारण क्यों होता है ? इस आशय से प्रदन  
आप्यकार दिखाते हैं कि—शरीरादि विषय में मिथ्याज्ञान संसारबंधन का कारण क्यों होता  
है ? ( उत्तर )—जिस कारण संसार के प्राणी शरीर, इन्द्रियादि विषयों को 'मैं यह हूँ' ऐसा शरीरादि  
को ही आत्मा को ही ऐसा निश्चय हो जानने के कारण शरीरादिकों के उच्छेद ( नाश ) से आत्मा  
नाश हो जायगा ऐसा समझने के कारण भी मेरे शरीरादिकों का नाश न हो इस प्रकार की  
आशा से घबड़ाने के कारण बार-बार उनका ग्रहण करता है, जिसके बार-बार यह अज्ञानी प्राणी  
जन्म तथा मरण के लिये हो यत्न करता है, अतः जन्म-मरण समुदाय से न छूटने के कारण  
दुःख से उसका अस्थिर घुटकारा नहीं होगा । ( यहाँ उपरोक्त मिथ्याज्ञानों के विचार के विषय  
में विचार करने से वेदान्तियों के मत से शुद्ध सच्चिदानन्द नन्दादेतजान सम तत्त्वज्ञान  
नहीं हो सकता क्योंकि बिना शब्द के प्रत्यक्ष से दिखाई पड़नेवाले संसार भेद को कोई हटा नहीं  
सकता तथा सांख्यमत भी समत नहीं है, प्रकृति तथा पुरुष का विभेकज्ञान ही तत्त्व-  
ज्ञान होता है, यह नहीं हो सकता, क्योंकि कारण यह प्रकृति जगत कार्य का मूल कारण है,  
यह नहीं हो सकता, क्योंकि प्रकृति को सिद्धि सत्कार्यवाद मानने पर निर्भर है, अतः पूर्वग्रन्थ  
में जो सत्कार्यवाद का खण्डन कर चुके हैं उसी से प्रकृति का खण्डन हो जाता है । पर भी पुद्गलों  
को लेकर जो बीजों का निरात्माप्रवाद है, उसका क्षणभंगवाद के खण्डन के समय नित्य आत्मा  
की सिद्धि कर देने के कारण खण्डन हो जाता है । अतः नैयायिक-सिद्धान्त से शरीरादिकों में  
आत्मा है ऐसा 'मैं हूँ' इत्याकारक मोह अहम्भाव ही मिथ्याज्ञान होता है यह आप्यकार ने  
नैयायिकों के सिद्धान्त से उचित हो कहा है और इसी कारण संसार के प्राणिमार्गों को 'मैं  
संसार में न रहूँ ऐसा न.हो ऐसी कामना सदा रहनी है । इस कारण वह उपरोक्त मिथ्याज्ञान  
शरीर इन्द्रियादिकों को ही आत्मा मानने वाले प्राणियों को ही होता है, न कि आत्मा के वास्तविक  
स्वरूप को जाननेवाले ज्ञानी को क्योंकि ज्ञानी तो तर्प जिस प्रकार अपनी केंचुली को अपने  
से भिन्न जानता है उसी प्रकार ज्ञानी भी शरीरादिकों के आत्मा से भिन्न जानने के कारण न  
उनमें अनुराग रखता है, न उनके रनेह के त्याग से दुःखी होता है, न उनके लिये शोक करता  
है ऐसा तात्पर्यटीका में स्पष्ट किया है । ( इस प्रकार अहम्भाव रखने वाले ज्ञानी प्राणी को  
भी संसारबधन होता है यह कहने के पश्चात् अहंभावरहित तत्त्वज्ञानी के संसारबंधन से  
छुटकारा मिल जाता है इस आशय से आप्यकार आगे कहते हैं कि )—जो अहंभावरहित ज्ञानी  
पुरुष सांसारिक दुःख तथा दुःख के आधार शरीर इन्द्रियादिकों को तथा सांसारिक संपूर्ण सुख  
में दुःख का सम्बन्ध अवश्य रहता है, इस कारण यह संपूर्ण दुःख ही है ऐसा देखते हैं, वह दुःख

दोषान् कर्म च दुःखहेतुरिति पश्यति । न चाप्रहीणेषु दोषेषु दुःखप्रबन्धो-  
च्छेदेन शक्य भवितुमिति दोषान् जहाति, प्रहीणेषु च दोषेषु न प्रवृत्तिः  
प्रतिसन्धानाच्चेत्युक्तम् । प्रेत्यभावफलदुःखानि च ज्ञेयानि व्यवस्थापयति  
कर्म च श्रेयांश्च प्रहेयान् । अपवर्गोऽधिगन्तव्यस्तस्याधिगमोपायस्तत्त्वज्ञानम् ।  
एवं च तन्मृभिर्विधाभिः प्रमेय विभक्तमासेधमानस्याध्यस्यतो भावयतः सम्य-  
ग्दर्शनं यथाभूतावबोधस्तत्त्वज्ञानमुत्पद्यते । एवं च—

क स्वरूप को अच्छी तरह जाना जाता है और विषयुक्त अन्न के न खाने से जिस  
प्रकार मरण दुःख नहीं होता, उसी प्रकार सांसारिक विषयों का मोह छूटने के कारण उसका  
संपूर्ण सांसारिक दुःख नष्ट हो जाता है । इसी प्रकार वह अर्धभावरहित ज्ञानी पुरुष राग, द्वेषादि  
दोष तथा पुण्य-पापात्मक संपूर्ण कर्म भी दुःख ही के कारण है, ऐसा भी दिखाने लगता है  
किन्तु राग द्वेषादि दोषों का नाश हुए सांसारिक संपूर्ण दुःखों का अत्यन्त नाश नहीं हो सकता ।  
इन कारण ज्ञानी पुरुष राग-द्वेषादि दोषों को संसार में छोड़ देता है और इन मुख्य  
संसारबन्धन के झुण्ड रागादि दोषों का एकदम नाश होने पर पुनः प्रारम्भकर्म के अनुसार संसार  
में होनेवाली पुण्य-पापात्मक कर्मों की प्रवृत्ति पुनः जन्म लेने के कारण ही होगी, यह चतुर्थोपाय  
के प्रथमाहिक के ६४वें सूत्र में कहा चुके हैं । ( इस प्रकार द्वादश प्रकार के प्रमेयपदार्थों  
में से शरीरादि प्रवृत्ति पर्यन्त प्रमेय अहङ्कार के विषय हैं यह दिखाने के पश्चात् प्रेत्यभावादि  
दूसरे तीन प्रमेय भी अर्धभाव के विषय होते हैं । यह दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं  
कि )—ज्ञानी पुरुष सूत्रोक्त जानने योग्य प्रेत्यभाव, फल तथा दुःख इनही व्यवस्था करता है,  
और कर्म तथा ज्ञान करने योग्य रागादि दोषों की भी व्यवस्थापना करता है । तथा मोक्ष मुक्ति  
प्राप्त करने योग्य है और मोक्षप्राप्ति का तत्त्वज्ञान ही एक उपाय है यह भी व्यवस्था से  
जान लेता है अर्थात् उपरोक्त प्रकार से मिथ्याज्ञान संसारबन्धन का कारण है, तथा तत्त्वज्ञान  
ही मोक्ष का कारण है । अतः मुक्ति की इच्छा करनेवाले पुरुषों को प्रेत्यभाव, फल तथा दुःख  
का क्या स्वरूप है यह जानना चाहिये तथा प्राणियों के शुभाशुभ कर्म, रागादि दोष तथा  
कभी जीव जिनका त्याग करता है, तथा मोक्ष मुक्ति प्राप्त करना है, जिसका केवल आत्मादि  
प्रमेयपदार्थों का तत्त्वज्ञान ही कारण है, यह भी अवश्य स्थापन करना ( जान लेना )  
आवश्यक है । ( आगे उपरोक्त विषय का उपसंहार ( समाप्ति ) करते हुए भाष्यकार कहते हैं  
कि )—इस प्रकार न्यायभाष्य के प्रारंभ के प्रथम सूत्र में कहा हुई इन चार ही प्रकारों से विभाग  
किये हुए आत्मादि प्रमेयपदार्थों की सेवा से अभ्यास करने से सदा उक्त विषयों का चिन्तन करते-  
करते यथार्थ ज्ञान, जिस प्रकार का आत्मादिकों का वास्तविक स्वरूप है उसी प्रकार से उनको  
जानना रूप तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है अर्थात् शरीर, इन्द्रिय, मन, बेदना तथा बुद्धिरूप प्रथम  
प्रमेयपदार्थों में आत्मा होने का अभिमान ( मिथ्याज्ञान ) होता है, दूसरा प्रेत्यभाव फल तथा  
दुःखरूप प्रमेयसमुदाय भी जानने योग्य है, और कर्म तथा रागादि दोषरूप तीसरा प्रमेयपदार्थों  
का समुदाय द्वय ( त्याग योग्य ) है—और अपवर्ग ( मोक्ष ) रूप प्रमेयपदार्थ प्राप्त करने योग्य  
है । ऐसे इन चार प्रमेयसमूहों में विभक्त प्रमेयपदार्थ समाप्त हैं । इस प्रकार इनकी सेवापूर्वक  
अभ्यास से चिन्ता ( एकामता से मानस ज्ञान ) की धारा होने-वाले जो संपूर्ण प्रमेयपदार्थों का  
वास्तविक ज्ञान होता है उसी को तत्त्वज्ञान कहते हैं ( आगे भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की योजना  
करते हुए अवतरण में कहते हैं कि )—ऐसा होने के कारण—

## दोषनिमित्तानां तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिः ॥ १ ॥

शरीरादि दुःखान्तं प्रमेयं दोषनिमित्तं तद्विषयत्वान्मिथ्याज्ञानस्य । तन्निवृत्तिं तत्त्वज्ञानं तद्विषयमुत्पन्नमहङ्कारं निवर्त्तयति समानविषये तयोर्विरोधान् । एवं तत्त्वज्ञानाद् 'दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावादपवर्ग' इति । स चायं शाब्दार्थसङ्ग्रहोऽनूद्यते नापूर्वो विधीयते इति ॥१॥ प्रसङ्गस्यानानुपूर्व्या तु खलु—

## दोषनिमित्तं रूपादयो विषयाः सङ्कल्पकृताः ॥ २ ॥

पदपदार्थ—दोषनिमित्तानां = रागादि दोषों के कारणों का, तत्त्वज्ञानात् = वास्तविक ज्ञान होने से, अहङ्कारनिवृत्तिः = उनमें अहंभाव नहीं रहना ॥ १

भावार्थ—शरीर से लेकर दुःखपर्यन्त प्रमेयपदार्थ संसारवन्धन के मूल कारण रागादि दोष के निमित्त हैं—नयोंकि उनकी के विषय में मिथ्याज्ञान होने से प्राणी को बार-बार जन्म मना पड़ता है, अतः इन्हीं शरीरादि दुःखान्त प्रमेयपदार्थों का वास्तविक ज्ञान होने से अहंभाव दूर हो जाता है क्योंकि एक ही विषय में मिथ्याज्ञान तथा तत्त्वज्ञान का परस्पर में विरोध होता है अतः वक्त प्रकार से तत्त्वज्ञान होने पर 'दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष तथा मिथ्याज्ञानों में से उत्तरोत्तर ( आगे-आगे ) के नष्ट होने से उनके पूर्व-पूर्व का नाश होने से आत्मनिक दुःस्वरूप मोक्ष होता है' ऐसा प्रथमाध्याय के प्रथमाह्निक के एक सूत्र में सिद्धान्त कर चुके हैं । वह यह संपूर्ण न्यायशास्त्र के समग्र का अनुवाद यही किया है, न कि कांश्च अपूर्ण विषय कहा गया है ॥ १ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—वह प्रकाश के पूर्वोक्त प्रमेयपदार्थों में से शरीर से लेकर दुःखपर्यन्त प्रमेयपदार्थ संसार के मूलकारण राग-द्वेषादि दोषों के कारण हैं, क्योंकि उनकी के विषय में मिथ्याज्ञान होता है ( जो संसार का कारण है ) इस कारण उनकी शरीरादिकों का वास्तविक ज्ञान उत्पन्न होकर उनके विषय में अहंभाव का नष्ट कर देता है—क्योंकि एक ही विषय में मिथ्याज्ञान और तत्त्वज्ञान इन दोनों का परस्पर में विरोध होता है । अतः वक्त प्रमेय विषयों के ज्ञानज्ञान में प्रथमाध्याय के प्रथमाह्निक के द्वितीय सूत्र में कहा हुआ, 'दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष तथा मिथ्याज्ञानों में से उत्तरोत्तर ( आगे-आगे ) के मिथ्याज्ञानादिकों का नाश होनेपर उनके पूर्व-पूर्व दोषादिकों का नाश होते-होते दुःख का नाश होनेपर मोक्ष हो जाता है' वह जानना चाहिये । प्रारंभ में कहे हुए इस विषय का यहाँ वर्णन करने की क्या आवश्यकता है ? ( यदि ऐसा पूर्वपक्षी जंका करे तो भाष्यकार इसका उत्तर देते हुए आगे कहते हैं कि )—यह प्रारंभ में द्वितीय सूत्र में कहा हुआ ही संपूर्ण न्यायशास्त्र का विषय यहाँ कहे हुए विषय का इस सूत्र में तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का प्रकार दिखाने के लिये अनुवादमात्र है, न कि कोई इस सूत्र में अपूर्ण विषय की विधान ( कथन ) किया गया है । १ ॥

शरीर इन्द्रियादिकों में आत्मा है इस मिथ्याज्ञान को दूर करना चाहिये ऐसा कह चुके हैं—उसमें से प्रथम किस विषय में आत्मा है इस बुद्धि को दूर करना चाहिये इस प्रश्न के उत्तर में कम दिखानेवाले सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हुए, भाष्यकार कहते हैं कि—प्रसङ्गान्न ( तत्त्वज्ञान ) का अनुपूर्वी ( कम ) की निश्चय से ऐसा है—

पदपदार्थ—दोषनिमित्त = रागद्वेषादि दोषों के मूल कारण हैं, रूपादयो = स्वर-रस इत्यादि, विषयाः = विषय, सङ्कल्पकृताः = जो मिथ्याज्ञानरूप संकल्प से किये जाते हैं ॥ २ ॥

कामविषया इन्द्रियार्था इति रूपादय उच्यन्ते, ते मिथ्यासङ्कल्प्यमाना रसादिपदमोहान् प्रवर्तयन्ति तान्पूर्व प्रसञ्जक्षीत । ताँश्च प्रसञ्जक्षणस्य रूपादिविषयो मिथ्यासङ्कल्पो निवर्तते । तन्निवृत्तावध्यात्मं शरीरादि प्रसञ्जक्षीत । तन्मिथ्याज्ञानादध्यात्मविषयोऽहङ्कारो निवर्तते । सोऽयमध्यात्म बहिश्च विविक्तचिन्ता विहरन्मुक्त इत्युच्यते ॥ ६ ॥

अतः पर का चित्संज्ञा हेया का चिद्वाचयितव्येत्युपदिश्यते नार्थनिराकरणमर्थोपादानं वा । कथमिति ?—

भावार्थ—इष्टप्राप्ति का इच्छा के विषय चक्षुरादि इन्द्रियों से गृहीत होनेवाले रूप-रस आदि विषय में मिथ्य ज्ञान होने के कारण ससार में राग, द्वेष तथा मोहरूप दोष उत्पन्न होते हैं, अतः प्रथम उनका वास्तविक रूप जानना चाहिये । क्योंकि वास्तविक रूप का ज्ञान न होने से रूपादि विषयों में मिथ्यासङ्कल्प ( झूठी कामनाएँ ) प्राणियों की छूट जाती हैं । उनके निवृत्त होने के पश्चात् शरीर, इन्द्रियादि विषयों का आत्मा समझने के रूप मिथ्याज्ञान को निवृत्त करने के लिये शरीरादिकों के वास्तविक रूप को भी जानना चाहिये । इस प्रकार उनके वास्तविक रूप का ज्ञान होने में उनमें होनेवाला शरीरादिक ही आत्मा है, यह मिथ्याज्ञान निवृत्त हो जाता है । इस प्रकार बाह्य रूप छि तथा आन्तरिक शरीरादि विषयों में मोह के छूट जाने पर यह ज्ञानी प्राणी जीवन्मुक्त कहा जाता है ॥ २ ॥

( इस भाग्य में भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—इष्टप्राप्ति के विषय तथा चक्षु आदि इन्द्रियों से गृहीत होने का तो उनके अर्थों ( विषयों ) का रूप, रस, गन्ध इत्यादि कहते हैं । उनकी मिथ्याज्ञान से इच्छा होने पर राग, द्वेष तथा मोहरूप दोषों की प्रवृत्ति होती है । इन कारण उन्हीं दोषों के मूल रूपादि की व्याख्या करने के प्रथम वास्तविक रूप को जानना चाहिये । क्योंकि उनके वास्तविक स्वरूप के ज्ञान से उन रूपादिक के विषय में मिथ्याज्ञान रूप संकल्प छूट जाता है और उन रूपादि विषय के मिथ्याज्ञान के निवृत्त होने पर साक्षात् आत्मा के सम्बन्ध रखनेवाले शरीर, इन्द्रियादिकों के वास्तविक रूप का भी जानना चाहिये जिससे शरीरादि विषयों में यह आत्मा है ऐसा मिथ्याज्ञानरूप अहंकार छूट जाता है । जिससे आत्मासम्बन्धा आन्तरिक शरीर इन्द्रियादि विषयों तथा बाह्य सुन्दर कामिना आदि इष्ट विषयों का सुन्दर आदि रूपादि विषयों से भा विन्न विरक्त होने में यह ज्ञानी पुरुष अमंद से प्रारब्ध के फलों का अनुभव करता हुआ भी जीवन्मुक्त कहा जाता है । अर्थात् बाह्य रूपादि तथा आन्तरिक शरीर इन्द्रियादिकों के वास्तविक रूप का ज्ञान लेने के कारण उनके विषय में राग, द्वेषादि दोषों से चित्त के छूट जाने से वही जीवन्मुक्त कहा जाता है, ऐसा प्रयोगदर्शनों के वास्तविक ज्ञान से उसे यह तत्त्वज्ञान का अन्तिम फल प्राप्त होता है । २ ॥

( प्रस्तुत विषय में ज्ञानी के लिये अति उपयोगी दूसरे उपदेश के विषय में सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इसके पश्चात् ससार में कुछ सत्ता ( पदार्थ के नाम ) रचना योग्य है और कुछ सत्ता भावना करने योग्य ( विचारणीय ) है, ऐसा सूत्रकार उपदेश देते हैं, न किन्ना अर्थ विषयों का जण्डन करते हैं, न किन्ना विषय के ग्रहण करने को कहा जाता है अर्थात् मुझ ज्ञानी पुरुष को ससार के प्रत्येक विषयों के बहुत से अज्ञान भाग ) ऐसे हैं जिनका एकदम छोड़ देना चाहिये और कुछ अंशों में छोड़ने की भावना ( विचार ) करना चाहिये । इस भाग्य से सूत्रकार कहते हैं—किस पदार्थ को लेना चाहिये और किस



### तन्निमित्तं त्वय्यव्यभिमानः ॥ ३ ॥

तेषां दोषाणां निमित्तं त्वय्यव्यभिमानः । सा च स्वतु स्त्री संज्ञा सपरिष्कारा पुरुषस्य, पुरुषसंज्ञा च स्त्रियाः, परिष्कारश्च निमित्तसंज्ञा अनुव्यजनमंज्ञा च । निमित्तसंज्ञा रमनाश्रोत्रम्, दन्तोष्ट्रम्, चक्षुर्नासिकम् । अनुव्यजनमंज्ञा इत्थं दन्तौ इत्थमोष्ठयित्ति, सेयं संज्ञा कामं वर्धयति तदनुवक्तौश्च दोषान् विवर्जयति ( विषय ) को नहीं लेना चाहिये, ऐसा सूत्रकार के उपदेश का अर्थ है । किन्तु जो समार के पदार्थ हैं उसके विषय में किसी को ग्रहण करने तथा किसी को निरास करने का ज्ञान आत्मा को विचार सदा करना चाहिये—यही सूत्रकार के उपदेश का आशय है । ( प्रश्न )—यह उपदेश किस प्रकार का है ? ( उत्तर )—

पदपदार्थ—तन्निमित्तं = उन राग द्वेषादि दोषों का मूल कारण है, किन्तु, अव्यव्यभिमानः = स्त्री आदिकों के सुन्दर शरीररूप अवयवों में अभिमान ( मिथ्या मोह ) करना । ३ ।

भाषार्थ—संपूर्ण समारबंधन के मूलकारण राग, द्वेष तथा मोहरूप दोषों का कारण है सुन्दर स्त्री आदिकों में मिथ्यामोह करना । ऐसा मोह में डालनेवाली भावना तथा उसी स्त्री के शरीरादिकों में जिसमें केवल मांस, रक्त, अस्थि ( हड्डियाँ ), शिरायें, कफ, पित्त, विषा आदि भरे हैं, इस प्रकार विराग होने की भावना, जिससे स्त्री विषय में प्रेम नष्ट हो जाता है । अर्थात् समार में अनुराग तथा द्वेष करानेवाले दो प्रकार के विषय होने के कारण शुभ संज्ञा ( मोह में डालनेवाले नाम ) की मन में भावना ( विचार करना और समारबंधन से छुड़ानेवाली उपोक्त घृणा ( अशुभ संज्ञा ) की भावना में उस मोहक पदार्थों को हटाने का विचार ज्ञानी पुरुष को करना चाहिये कि जिस प्रकार मधु ( शहद ) और विष से मिले हुए जल में जल वह नाम ( संज्ञा ) ग्रहण करने योग्य है, और विष का नाम त्याग करने योग्य है यह सूत्रकार के उपदेश का गूढ़ आशय है ॥ ३ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र को माध्वकार न्याय्या करते हैं कि )—उन समारबंधन के मूलकारण विषयों में राग, द्वेष तथा मोहरूप दोषों का अवयवों ( स्त्री आदि शरीर ) में अभिमान ( मिथ्यामोह ) करना ही है ( इसान्त द्वारा इस विषय का स्पष्टीकरण करते हुए माध्वकार आगे कहते हैं कि )—वह भावना निश्चय से पुरुष ( मर्द ) को स्त्री के सुन्दर शरीर में उसके आगे कहते हैं कि )—वह भावना निश्चय से पुरुष ( मर्द ) को स्त्री के सुन्दर शरीर में उसके संपूर्ण सुख आदि परिष्कार ( अवयवों के साथ 'क्या ही सुन्दर यह स्त्री है' ऐसे मोह को उत्पन्न करने वाली संज्ञा । नाम, तथा स्त्री को भी पुरुष में 'क्या ही यह सुन्दर सुख पुरुष है' इस प्रकार उसके शरीर के संपूर्ण हस्तपदादि अवयवों के साथ मोह को उत्पन्न करने वाली संज्ञा ( नाम ) यह भावना ही समारबंधन को करता है यही सपरिष्कार शब्द के अर्थ हैं—निमित्त सत्ता तथा अनुव्यजनमंज्ञा मोह, के कारण होती है न कि क्या ही इस स्त्री को नाक है, कैसे सुन्दर काम है, कैसे बहिर्दा दाँत और ओठ हैं, कैसे सुन्दर आँख है, इत्यादि संज्ञा निमित्त संज्ञा कहानी है । और अनुव्यजनमंज्ञा इसको कहते हैं जैसे इस स्त्री या पुरुष के ऐसे दाँत हैं, ऐसा ओठ है, इत्यादि संज्ञा करानेवाली संज्ञा । यही दोनों प्रकार की मिथ्या शुभभावना से काम ( अभिलाषा, आसक्ति ) का वृद्धि होती है और उसके समन्वय में प्राप्ति से प्रेम ( राग ), प्राप्ति होने से प्रतिवध के कारण द्वेष तथा मोह भी ( जो छोड़ने योग्य है ) वृद्धि को प्राप्त होते ( बढ़ जाते ) हैं । अर्थात् प्रिय स्त्री के दाँत, ओठ इत्यादि शरीर के अवयवों की माह्वरूप से भावना करते-करते उनको अनर के दाँत, विन्दाफल आदि रूप से भावना करता हुआ वही पुरुष स्त्री में आसक्त

नीयान्, वर्जनं त्वम्या भेदेनावयवसंज्ञा केशलोममांसशोणितास्थिज्जायु-  
शिगाकफपित्तोच्चारादिसंज्ञा नामशुभसंज्ञेत्याचक्षते । तामस्य भावयतः  
कामरागः प्रतीयते । सर्वेव च द्विविधे विषये का चित्संज्ञा भावनीया  
का चित्परिवर्जनीयेत्युपदिश्यते, यथा विषमम्पृक्तेऽन्नेऽन्नसंज्ञोपादानाय विष-  
मंज्ञा प्रहाणायैति ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः-सूत्रैस्तत्त्वज्ञानोत्पत्तिप्रकरणम् ।

होना है यह निमित्त संज्ञा तथा अनुस्यूजन संज्ञा का फल होता है, इनका तात्पर्यदाका में ऐसा उदाहरण वाचस्पति मिश्र ने दिया है कि -द्रवस्कन्दनिर्मलद्युतिः ( पिघले हुए सोने के समान निर्मल कानिदाका ), अनंगलीलैकभूः ( कामधिलास का स्थान ), महिमकटविभ्रायस्तनमराल-  
स्नाङ्गी ( बड़े हाथों के गण्डस्थल के समान स्तनों के बोश से अलस्ययुक्त शरीर वाली ), सद्दि ( यदि ), प्रिया ( कामिनी ), न परिहम्यते ( आलिंगन न किया जाय ), नुलिनासह-  
संजीवनी ( तोले हुए सिद्ध औषधि के समान जीवन को बढ़ाने वाली है ), सहैयहि ( ग्रहण करंग ), कुतः ( कैसे ), अन्यथा ( दूसरे प्रकार से ), विषयवाण वाणव्यधाम् ( कामदेव ने बाणों को पीड़ा करणा इत्यादि ), ( इस प्रकार संसार में बधन करनेवाली दो संज्ञाओं को विषयकर उमा के विपरीत कामिनी को दूसरी दो संज्ञाओं से भावना करने से उमा मोहक कामिनी ने वैमरय कैसे होना है यह और दूसरी दो संज्ञाओं को दिखाने हुए साध्यकार आग कहते हैं कि )—इस स्त्री के माँह के त्वाण का उपाय उसी स्त्री को अवयव संज्ञा कहती है । जैसे, इस स्त्री के शरीर में केश, लोम ( रोँ ), मांस, रक्त, हड्डी, स्नायु ( शिराएँ ) कफ, पित्त, विष्टा इत्यादि घृणा को उत्पन्न करने वाली अवयव संज्ञा । इसा को विद्वानों ने अशुभ संज्ञा कहा है इसकी भावना करनेवाले ज्ञानी की विषयवासना नष्ट हो जाती है । अर्थात् जो कामिनी में अनुराग उपरोक्त निमित्त तथा अनुस्यूजन संज्ञा से उत्पन्न हुआ था, इस अशुभ संज्ञा की भावना से उसका नाश हो जाता है । इसके विषय में भी तात्पर्यदाका में ऐसा उदाहरण दिया है -मज्जा ( चरबी ), अस्थ्या ( हड्डियाँ ), प्लीहा ( प्लीहा ), यकृत ( यकृत भाग ), कृकता अपि ( और शकृत भागों से भा ), पूर्णा ( भरी हुई ), स्नायुशिरास्थूलः ( शिराओं से गठी हुई ), स्त्रियः ( स्त्रियाँ ), चर्मप्रसेविकाः ( चमड़े को उत्पन्न करने वाली हातों हैं ) । कार्य ( शरीर को ), आधेयदौधस्वात् ( उस शरीर में रहनेवाला केवल आत्मा के शुद्ध होने के कारण ), पण्डिता ( विद्वान् लोग ), हि ( निश्चय से ), अशुचि ( शरीर तो अशुद्ध है ), ऐसा विदुः जानते हैं, इत्यादि ।

( इस प्रकार शुभ संज्ञा राग का जनक और अशुभ संज्ञा राग को नाशक होती है । ऐसा भेद दिखाने के लिये दोनों संज्ञाओं का दूसरा भेद का कारण दिखाते हुए आगे साध्यकार कहते हैं कि )—इस प्रकार इन कामिनी आदि विषयों के दो प्रकार होते हैं वह सिद्ध होने से किसी अशुभ संज्ञा का स्था में भावना करने की चाहिये, तथा शुभ संज्ञा का स्वाग करना चाहिये यह सूत्रकार ने उद्देश किया है । क्योंकि जिस प्रकार मधु तथा विष से मिले हुए अन्न में अन्न है, यह समझने से समझने में मनुष्य की उसके खाने में प्रवृत्ति होती है किन्तु विष है ऐसा समझने से उसके स्वाग में मनुष्य प्रवृत्त होता है, इसी प्रकार स्त्री को सुन्दर समझ कर उसमें मधु विलास करने में प्राणी को प्रवृत्ति होती है और विष्टा आदि से इसका शरीर भरा है यह समझ कर उसमें मोर्चाविलास करने से प्रवृत्ति बढ़ जाती है अर्थात् मधु तथा विष से युक्त अन्न के घृष्टान्त

अथेदानीमर्थमिराकरिष्यताऽवयव्युपपादनम्—

विद्याऽविद्याद्विविध्यात् संशयः ॥ ४ ॥

सदसत्तोरुपलम्भाद्विद्या द्विविधा, सदसत्तोरनुपलम्भादविद्यापि द्विविधा ।

से यह सूचित होता है कि—वस्तुतः मनु तथा विष दोनों पदार्थ तर्क ही ऐसा नहीं हैं, किन्तु उससे चित्त के छूटने के लिये विष की भावना ही ग्रहण करने योग्य है । इसा प्रकार स्वरूप पदार्थ संसार में नहीं है ऐसा नहीं किन्तु उसमें अशुभ भावना ही करनी चाहिये । किन्तु इस विषय में परिशुद्धि में उद्बोधनाचार्य ने ऐसी मनालोचना की है कि—परतुल्य मोक्ष का इच्छा करनेवाले प्राणी के लिये यद्यपि संसार में कोई भी पदार्थ लेने योग्य नहीं है, किन्तु संपूर्ण सांसारिक पदार्थों का उसे त्याग करना चाहिये । इस प्रकार त्यागयोग्य संसार के पदार्थों का ग्रहणयोग्य समझना यह सिध्दाज्ञान होता है—तथापि इस प्रकार से वह ठो ही प्रकार का है इस प्रकार मोग की इच्छा तथा मोक्ष की इच्छा करनेवाले दो प्रकार के प्राणियों के भेद के आशय से यह सूत्रकार तथा भाष्यकार ने दिखाना है ॥ ३ ॥

( २ ) प्रासंगिक अवयव का प्रकरण

( इस प्रकार अपने सिद्धान्तगत से तत्त्वज्ञान के काम का उपदेश करने के पश्चात् पूर्वपक्षों का अभिमत तत्त्वज्ञान का खण्डन करने के लिये प्रसंगप्राप्त अवयव के प्रकरण में पूर्वपक्षमन के सूत्र का अवतरण देने के लिये भाष्यकार कहते हैं कि )—सांप्रत बाह्य पदार्थों का खण्डन करनेवाले विज्ञानवादों के मत से अवयवों का खण्डन इस प्रकार किया जाता है अर्थात् विज्ञानवादों का यह आशय है कि—विद्वान्ते के दिक्ताये हुए निमित्त तथा अनुव्यंजन संज्ञाओं का अवयवों ही विषय है—उन इन दोनों संज्ञाओं में से शुभ संज्ञाओं का त्याग करने के लिये अशुभ संज्ञा की भावना करने की सिद्धान्ता ने व्यवस्था दिखाने है—किन्तु बाह्य विज्ञान से निमित्त पदार्थों के न होने के कारण उपरोक्त दोनों संज्ञा ही नहीं हो सकती—इसलिये सिद्धास्तिमान का खण्डन करने के लिये प्रथम अवयवों का ही खण्डन किया जाता है पश्चात् परमाणुओं का भी खण्डन किया जायगा जिससे बाह्य पदार्थरहित केवल विज्ञान ही संसार में है, यह सिद्ध होना ऐसा विज्ञानवादों का आशय है । उसमें सां संशयपूर्वक विषय का स्थापना होती है, इस कारण सूत्रकार प्रथम पूर्वपक्षों का खण्डन करने के लिये पूर्वपक्षों के मत में बाह्य पदार्थ विषयों में संशय दिखाते हैं—

पदपदार्थ—विद्याऽविद्याद्विविध्यात् = विद्या तथा अविद्या के दो प्रकार होने के कारण, संशय = बाह्य अवयवीरूप पदार्थों में संशय होता है ॥ ४ ॥

मावार्थ—विद्यमान तथा अविद्यमान दोनों प्रकार के पदार्थों का प्राप्ति होने का विद्या दो प्रकार की है तथा विद्यमान और अविद्यमान दोनों प्रकार के पदार्थों का प्राप्ति नहीं होने, इस कारण अविद्या भी दो प्रकार का है । इस कारण मिलनेवाले अवयवों बाह्य पदार्थ में उपरोक्त दोनों प्रकार के ज्ञान के कारण बाह्य पदार्थ विद्यमान मिलते हैं, अथवा अविद्यमान ऐसा संशय पदार्थ है तथा न मिलने के कारण उपरोक्त दोनों प्रकार की अविद्या के कारण भी बाह्य पदार्थ विद्यमान होने, हुआ नहीं मिलता अथवा अविद्यमान ऐसा अविद्या के द्विविध होने से भी संशय हो सकता है जिससे सिद्ध होता है कि अवयवीरूप बाह्य पदार्थों का उपलब्धि ( प्राप्ति ) ही, या प्राप्ति न हो उन्हीं प्रकरण से संशयग्रस्त होने के कारण बाह्य अवयवी पदार्थों में संशय किसी प्रकार से नहीं हट सकता ॥ ४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षपक्ष की व्याख्या करते हैं कि )—सम् ( विद्यमान ) तथा

उपलभ्यमानेऽवयविनि विद्याद्वैविध्यात्संशयः, अनुपलभ्यमाने चाविद्याद्वैविध्या-  
त्संशयः सोऽयमवयवी यन्नुपलभ्यते अथापि नोपलभ्यते न कथं चन संशया-  
न्मुच्यते इति ॥ ४ ॥

तदसंशयः पूर्वहेतुप्रसिद्धत्वात् ॥ ५ ॥

तस्मिन्ननुपपन्नः संशयः । कस्मात् ? पूर्वोक्तहेतूनामप्रतिषेधादस्ति द्रव्या-  
न्तरारम्भ इति ॥ ६ ॥

असत् ( अविद्यमान ) पदार्थों का संसार में प्राप्ति होने के कारण विद्या ( ज्ञान ) दो प्रकार का होता है तथा विद्यमान एव अविद्यमान दोनों प्रकार के पदार्थों के उपलब्धि न होने के कारण अविद्या ( अज्ञान ) भी दो प्रकार की है । इस कारण संसार में प्राप्त होनेवाले अवयवीरूप बाह्य पदार्थों के प्राप्त होने पर उपरोक्त दो प्रकार के ज्ञान से यह उपलब्ध होनेवाला पदार्थ सार है अथवा असत् है ऐसा संशय होता है तथा बाह्य पदार्थों के न प्राप्त होने पर भी उपरोक्त दो प्रकार के ज्ञान से 'यह न मिलनेवाला बाह्य पदार्थ सत् है अथवा असत्' ऐसा भी संशय होता है । अतः इस बाह्य पदार्थरूप अवयवी की उपलब्धि हो अथवा न हो किसी प्रकार बाह्य अवयवी पदार्थ है या नहीं इस संशय से छुटकारा नहीं पा सकता अर्थात् तानत्र में रहनेवाला भी जल मिलता है, तथा गर्मी की सूर्य के किरणों की लहरों में जल न होने पर भी जल का ज्ञान होता है तथा जमीन में गाढ़ा हुआ धन रहने पर भी नहीं मिलता तथा धूलक के दिखाई पड़ने पर भी उस पर न रहनेवाले घट की प्राप्ति नहीं होती । इन दृष्टान्तों के अनुसार बाह्य अवयवी पदार्थों में भी उपरोक्त दोनों प्रकार से संशय होता है कि क्या विद्यमान बाह्य पदार्थ भी क्या रहते हुए मिलने हैं, अथवा न रहने हुए तथा उपलब्ध न हों जो भी संशय होता है कि यह अविद्यमान नहीं मिलता अथवा विद्यमान नहीं मिलता ॥ ४ ॥

( इस पूर्वपक्ष पर सिद्धान्ती पूर्वपक्षों के बाह्य पदार्थरूप अवयवी के खण्डन का अंग खण्डन करेंगे, किन्तु प्रथम प्रौढवाद से पूर्वपक्षी के सूत्र में दिखावे हुए संशय का दो खण्डन करते हुए सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—तदसंशयः = बाह्य पदार्थरूप अवयवी में संशय नहीं हो सकता, पूर्वहेतु प्रसिद्धत्वात् = क्योंकि पूर्व में अवयवीसिद्धि के प्रकरण में कहे हुए हेतुओं से यह प्रसिद्ध है ॥ ५ ॥

भावार्थ—पूर्वपक्ष में अवयवी के सिद्धि के प्रकरण में वर्णन किये हुए हेतुओं से अवयवी प्रसिद्ध है इस कारण बाह्य पदार्थरूप अवयवी में संशय नहीं हो सकता । यदि पूर्वपक्षी पूर्वोक्त अवयवी सिद्धि का खण्डन करता तो परमाणु आदि अवयवों से बने हुए दूसरे अवयवीरूप द्रव्य की उत्पत्ति की सिद्धि नहीं होता, अतः अवयविसिद्धि के समक हेतुओं का खण्डन करने के कारण अवयवीरूप दूसरा द्रव्य उत्पन्न होता है यह सिद्ध होता है ॥ ५ ॥

( हमों आशय से सिद्धान्तसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करने हैं कि — उस बाह्य पदार्थरूप अवयवी में संशय नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—द्वितीयाध्याय के अवयविसिद्धि के प्रकरण में कहे हुए हेतुओं का पूर्वपक्षी ने निषेध नहीं किया है इस कारण परमाणु आदि अवयवों से अवयवीरूप दूसरे द्रव्य का उत्पत्ति होता है यह सिद्ध होता है ॥ ५ ॥

पूर्वपक्षी के अपने पक्ष को समान उत्तररूप प्रतियन्दी से सिद्ध करनेवाले पूर्वपक्षसूत्र को सूत्रकार दिखाने हैं—



वृत्त्यनुपपत्तेरपि तर्हि न संशयः ॥ ६ ॥

संशयानुपपत्तिर्नास्त्यवयवीति ॥ ६ ॥

तद्विभजते—

कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वादवयवानामवयव्यभावः ॥ ७ ॥

एकैकोऽवयवी न तावन् कृत्स्नेऽवयविनि वर्तते तयोः परिमाणभेदादवयवान्तरसम्बन्धाभावप्रसङ्गाच्च । नाप्यवयव्यैकदेशेन, न ह्यस्यान्ये अवयवा एकदेशभूताः सन्तीति ॥ ७ ॥

पदपदार्थ—कृत्यनुपपत्तेः अपि अवयवी के अवयवों में रहने के न बन सकने से भी, न = नहीं हो सकता, संशयः = संदेह । ५ ।

भाषार्थ—वाक्य पदार्थरूप अवयवी में संशय नहीं है इस विषय में हमारी भी समति है—क्योंकि अवयवी अपने अवयवों में नहीं रह सकता, इस कारण वह अवयवी की मत्ता ही नहीं है, अतः उसमें अवयवी नहीं है इस विषय में संदेह नहीं हो सकता है । ६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस कारण अवयवी है नहीं यह सिद्ध है, अतः उसकी अभिप्रायना सिद्ध होने के कारण वह अवयवी है या नहीं ऐसा संशय नहीं हो सकता ॥ ६ ॥

अवयवी के अभाव के साधक की पूर्वपक्षी की उक्ति का पूर्वपक्षों के सूत्र के अवतरण में भाष्यकार कहते हैं—इसी का पूर्वपक्षों के मत से सूत्रकार विवेचन करते हैं—

पदपदार्थ—कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वात् = संपूर्णरूप से या एकदेश ( भाग ) में न रहने के कारण, अवयवानां = अवयवों के, अवयव्यभावः = अवयवी का अभाव है ॥ ७ ॥

भाषार्थ—एक-एक अवयव संपूर्ण अवयवी में नहीं रह सकता, क्योंकि उन दोनों का परिमाण भिन्न होता है, तथा यदि एक ही अवयव से संपूर्ण अवयवी व्याप्त है तो अवयवी का दूसरे अवयवों के साथ सम्बन्ध ही न होगा, ऐसा होने से एक अवयववाला ही अवयवी होता है यह आपत्ति जायगी, अतः अवयवों से भिन्न दूसरा अवयवी पदार्थ नहीं ही है ॥ ७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—अवयवी का हरेक अवयव संपूर्ण अवयवी में नहीं रहता, क्योंकि उन दोनों का परिमाण भिन्न है तथा एक ही अवयव में अवयवी के रहने के कारण उन्ने दूसरे अवयवों का सम्बन्ध नहीं है वह आपत्ति भी आ जायगी । ( एक अवयव अवयवी के एकदेश में ही रहता है इस दूसरे पक्ष का भी खण्डन करने हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—अवयवी के एकदेश में भी अवयव रहता है वह भी नहीं हो सकता, क्योंकि इस अवयवी के एकदेश से अवयव कांडं भिन्न नहीं होता क्योंकि अवयवी के अवयवों से भिन्न एकदेश न होने के कारण अवयव भी अवयवी रहता है ऐसा सिद्ध होगा । जिससे जितने अवयव अवयवी के होते हैं उन सब में भिन्न-भिन्न अवयवी है यह मानना पड़ेगा, जिससे कोई भी अवयव बिना भिन्न-भिन्न अवयवी के न द्विखंड दिया यह आपत्ति आ जायगी, अतः अवयवों से भिन्न अवयवीरूप वाक्य द्रव्य नहीं है यह सिद्ध होता है ॥ ७ ॥

अथावयवेधेवावयवी वर्त्तते—

तेषु चावृत्तेरवयवभावः ॥ ८ ॥

न तावत्प्रत्ययवयवं वर्त्तते, तयोः परिमाणभेदाद् द्रव्यस्य चैकद्रव्यत्व-  
प्रमत्तान् । नाप्येकदेशेन, सर्वेषु अवयववाभावान् । तदेवं न युक्तः संशयो  
नास्त्यवयवीति ॥ ८ ॥

पृथक् चावयवेभ्योऽवृत्तेः ॥ ९ ॥

( इस प्रकार अवयव अवयवी में रहने हैं इस पक्ष का खण्डन करने के पश्चात् अवयवा ही  
अवयवों में रहता है, इस पक्ष का खण्डन करने के लिये माध्यकार पूर्वपक्ष के द्वितीय सूत्र का  
अवतरण देने हैं कि )—यदि सिद्धान्ती के मन से अवयवों में अवयवों रहता है—

पदपदार्थ—तेषु च=और उन अवयवों में, अवृत्ते=न रहने के कारण, अवयववाच=अवयवों  
का अभाव है ॥ ८ ॥

भावार्थ—यदि सिद्धान्ती के मन के अनुसार उन अवयवों में अवयवों रहता है ऐसा माने  
तो अवयव तथा अवयवी दोनों के परिमाण का भेद होने के कारण तथा अवयवरूप द्रव्य में  
एक अवयवरूप द्रव्य रहने की आपत्ति आने के कारण भी अवयवी प्रत्येक अवयव में रहता  
है, यह नहीं हो सकता तथा संपूर्ण अवयवों में दूसरे और अवयव न होने के कारण अवयवों  
अवयवों में एकदेश में भी नहीं रह सकता अतः अवयवी नहीं है इस विषय में संशय नहीं  
हो सकता ॥ ८ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षी के द्वितीय सूत्र की माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—पूर्वसूत्र में  
कहे अनुसार अवयव अणुपरिमाण तथा अवयवी महापरिमाण ऐसा दोनों का परिमाण भिन्न-  
भिन्न होने के कारण अवयवी प्रत्येक अवयव में नहीं रह सकता तथा एक अवयव द्रव्य में रहने  
के कारण अवयवी एकद्रव्यवाला होता है यह भी मानना पड़ेगा, जिससे एकद्रव्यवाला अवयवी  
एक ही द्रव्य से उत्पन्न होने के कारण उसकी सदा ही उत्पत्ति होने लगेगी, ( अवयवी अपने  
एकदेश से ही प्रत्येक अवयव में रहता है, ऐसा भी सिद्धान्तों नहीं कह सकता । इस आशय से  
पूर्वपक्षमत को लेकर कहते हैं कि )—अवयवी अपने एकदेश में प्रत्येक अवयवों में रहता है  
ऐसा भी नहीं हो सकता, क्योंकि संपूर्ण अवयवों के अवयवों के सिवाय दूसरे कोई अवयव नहीं  
होते, अर्थात् इस पक्ष में अवयवी को उत्पन्न करनेवाले अवयवों से भिन्न दूसरे भी अवयव  
होते हैं ऐसा मानना पड़ेगा और प्रत्येक अवयव में रहनेवाला अवयवी इस अवयव में उन्हीं  
अवयव से नहीं रह सकता, क्योंकि आप अपने में नहीं रह सकता । तथा दूसरे अवयव के दूसरे  
अवयव में न रह सकने से दूसरे अवयव से अवयवी अवयव में रहता है यह भी असम्भव है,  
अतः अवयवों से भिन्न अवयवी नहीं है यहाँ सिद्ध होता है । ८ ।

अवयवा के अवयवों में रहने के निषेध में पूर्वपक्षिसत् से सूत्रकार दूसरा हेतु देते हैं -

पदपदार्थ—पृथक् च=और अवयवों को छोड़कर, अवयवेभ्यः=अवयवों से, अवृत्ते.=न  
रहने के कारण ॥ ९ ॥

भावार्थ—अवयवों को छोड़कर अवयवी कहीं नहीं रहता इस कारण भी अवयवी नहीं है यह  
सिद्ध होता है ॥ ९ ॥

पृथक् चाऽन्येभ्यो धर्मिभ्यो धर्मस्याप्रवृत्तादिति समानम् ॥ ६ ॥

न चावयव्यवयवाः ॥ १० ॥

( इसी आशय से सूत्र ने अवयवक अश को पूर्ण करने हुए साध्यकार पूर्वपक्षिभूत का व्याख्या करने है कि )—अवयवी का अभाव है ऐसा हम सूत्र में है जिस कारण अवयवों को छोड़कर नहीं रहना क्योंकि अवयवों को छोड़कर अवयवी दूसरे में रहना है ऐसा प्रवृत्त नहीं होना तथा यदि अवयवों को छोड़कर यदि अवयवी को मत्ता मानो जाय तो उस के आधाररहित होने के कारण अवयवी नित्य मां हो जायगा । अतः अवयविरूप बाह्य पदार्थ संसार में नहीं है यह सिद्ध होता है ।

( इसी अशय से सूत्र को पूर्वपक्षिमूल से साध्यकार व्याख्या करने है कि )—पूर्वसूत्र में 'वर्तते' इस पद को लेकर अवयवों को छोड़कर अवयवा भिन्न की प्रवृत्ति नहीं है क्योंकि अवयवों को छोड़कर अवयवी का प्रवृत्त नहीं होना तथा अवयवों को छोड़कर अवयवी है, ऐसा माना जाय तो उसके आधाररहित होने के कारण वह निश्च होना है यह भी आपत्ति आ जायगी, अतः बाह्य पदार्थरूप अवयवी पदार्थ नहीं है यही सिद्ध होता है । ( यहाँ इस सूत्र का तात्पर्य का अर्थ वृत्तिकार ने ऐसा दिखाया है कि—( १ ) अवयवों को आवृत्ति नहीं रहनेवाला ही मान लेंगे ऐसा दाँका के अशय से यह पूर्वपक्षों का सूत्र है कि—अवयवों से भिन्न अवयवी नहीं है । यहाँ आठवें सूत्र से अवयवी का अभाव है ऐसा लेना चाहिये । अवयवों में अवयवी के न रहने से अवयवी नित्य हो जायगा और वह नित्य तो होना नहीं, अतः अवयवा नहीं है । ( २ ) संपूर्णरूप से या एकदेश से अवयवी नहीं रहना किन्तु केवल अपने स्वरूप से ही रहना है, इस दाँका से यह पूर्वपक्षों का सूत्र है कि अवयवों से पृथक् अवयवा नहीं है, क्योंकि उसने आवृत्ति ( नहीं रहने ) की आपत्ति होने के कारण वह निश्च हो जायगा । ( ३ ) अवयवों से भिन्न अवयवा है इस दाँका पर यह पूर्वपक्षों का सूत्र है ऐसा किसी का मत है, अर्थात् पूर्वोक्त युक्ति से अवयवों से पृथक् ही अवयवी नहीं रहना ऐसा इस रूप का अर्थ है ) । १० ।

जिसका यह मत है कि अवयवी केवल अवयवों का धर्म है, न कि वह अवयवों में अस्त्यन्त भिन्न अथवा लमित्र नहीं है वस्तु के लिये पूर्वपक्षों के मत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—न च=अश नहीं है, अवयवा=अवयवीरूप द्रव्य, अवयवाः=अवयवों का धर्म १०१

भावार्थ—किन्हीं धर्मों को अपने धर्मरूप अवयवों के साथ सम्बन्ध न हो सकने के कारण अवयवी अवयवों का धर्म नहीं हो सकता तथा धर्मरूप अवयवों से पृथक् दूसरे स्थान में अवयवी का प्रवृत्त न हो सकने से पूर्वोक्त अवयवी में निश्चिता तथा सदा उत्पत्ति होने का भा दोष आ जायगा ॥ १० ॥

इसी आशय से पूर्वपक्षों के अन्तिम सूत्र का साध्यकार व्याख्या करने है कि—बाह्य पदार्थरूप अवयवी द्रव्य अपने अवयवों का धर्म भी नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—पूर्वोक्त संपूर्णों से धर्मरूप अवयवों का धर्मरूप अवयवों से कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता इस कारण तथा दूसरा यह भी हेतु है कि धर्मात्म्य अवयवों से पृथक् अवयवीरूप धर्म का उपलब्धि भी नहीं होना, यदि हो तो वह निश्च हो जायगा, यह भी पूर्वपक्षों में कहा हुआ समान दोष है । १० ।

यहाँ पर पूर्वपक्षों के दो प्रकार हैं, जिसमें अवयव अवयवा में नहीं रहते, यह प्रथम पक्ष है । जिसको नैयायिक नहीं मानते, क्योंकि न्यायमत में कारणरूप अवयव का कार्यरूप अवयवी से सम्बन्ध सम्बन्ध होता है ऐसा नहीं माना है, अतः इस पक्ष का अस्वीकार होने से ही खंडन हो

एकस्मिन् भेदाभावाद् भेदशब्दप्रयोगानुपपत्तेरग्रहः ॥ ११ ॥

किं प्रत्ययवाचकृत्स्नोऽवयवो वर्तने अथैकदेशेनेति नोपपत्तयः प्रश्नः ।  
कस्मान् ? एकस्मिन् भेदाभावाद् भेदशब्दप्रयोगानुपपत्तेः । कृत्स्नमित्यनेकस्या-  
शेषाभिधानम् । एकदेश इति नानात्वे करय चिदभिधानम्, ताविसां कृत्स्नै-  
कदेशशब्दो भेदविपर्ययो नैकस्मिन्नवयविन्युपपत्तेर्भेदाभावादिति ॥ १०-११ ॥

अन्यावयवाभावान्नैकदेशेन वर्तने इत्यद्वैतः—

अवयवान्तरभावेऽप्यवृत्तेरहेतुः ॥ १२ ॥

जाना है । दूसरा प्रकार है अवयवों का अवयवों में न रहना, इसी पूर्वपक्ष के दूसरे पक्ष का लेकर  
सूत्रकार सिद्धान्तमत से स्पष्टन करते हैं -

पदपदार्थ—एकस्मिन् = एक अग्रण्ड अवयवी में, भेदाभावः = भेद न होने के कारण,  
भेदशब्दप्रयोगानुपपत्तिः = भेदवाचक शब्द, एकदेश आदि शब्दों का प्रयोग न हो सकने के  
कारण, अप्रश्नः = पूर्वपक्षों का अवयवों में अवयवों सम्पूर्णतया रहता है या एकदेश से यह प्रश्न  
नहीं हो सकता । ११ ॥

भावार्थ—एक अग्रण्ड अवयवीरूप द्रव्यपदार्थ में भेद न होने के कारण 'कृत्स्न' तथा  
'एकदेश' इन भेदबोधक शब्दों का व्यवहार ही नहीं हो सकता, क्योंकि कृत्स्न उसे कहते हैं जो  
अनेक हों और जिसका कोई भाग न बन जाय । जब एकदेश उसे कहते हैं जो अनेक हों,  
जिनमें से किसी को कहा जाय । अतः इन दोनों भेदवाचक शब्दों को लेकर पूर्वपक्षों का अग्रण्ड  
संख्या असंगत है कि क्या अवयवी अपने अवयवों में सम्पूर्णरूप से अथवा एकदेश से रहता है । अतः  
अवयवों से भिन्न बाह्य पदार्थरूप अवयवी द्रव्य भिन्न है यह सिद्ध होता है । ११ ।

(इसा आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करने हैं कि) —दया प्रत्येक अवयव में  
सम्पूर्ण अवयवता रहता है, अथवा एकदेश (भाग) से—ऐसा पूर्वपक्षों का प्रश्न नहीं हो सकता,  
(प्रश्न) —क्यों ? (उत्तर) —एक खण्डरहित अवयवीरूप पदार्थ में भेद न होने के कारण भेद-  
बोधक शब्दों का प्रयोग ही नहीं हो सकता । क्योंकि 'कृत्स्न' सम्पूर्ण उसे कहते हैं जो अनेक हों,  
और जिसके अवशिष्ट भाग नहीं रहता तथा एकदेश उसे कहते हैं जो अनेकरूप हों उसमें से किसी  
एक का कहना । ये दोनों 'कृत्स्न' तथा 'एकदेश' शब्द भेद को विषय करण हैं, तो एक  
भेदरहित भी अवयवीरूप द्रव्यपदार्थ में कैसे इन शब्दों के प्रयोग किये जा सकते हैं । अर्थात् कृत्स्न  
और एकदेश इन दोनों शब्दों का प्रयोग भेद का आवश्यकता रखता है, तो उनका भेदरहित एक  
अवयवी में प्रयोग नहीं हो सकता, अतः पूर्वपक्षों का प्रश्न भी असंगत होने का कारण अवयवों का  
अवयवों से भिन्न पदार्थ है यह सिद्ध होता है । ११ ।

(आठवें सूत्र के भाष्य में जो अवयवी एकदेश से भी नहीं रहता क्योंकि सब अवयवों में दूसरे  
कोई अवयव नहीं है उनका स्पष्टन करते हुए सिद्धान्त सूत्र के अन्तरण में भाष्यकार कहते  
हैं कि) —दूसरे अवयवों के न होने के कारण अवयवी एकदेश में नहीं रहता, यह हेतु नहीं  
हो सकता—

पदपदार्थ—अवयवान्तरभावे अपि = एक अवयव के दूसरे अवयव होने पर भी, अहेतुः =  
अवयवी की वर्तमानता न होने से, अहेतु = अन्य अवयवों के न रहने से यह पूर्वपक्षों का हेतु नहीं  
हो सकता ॥ १२ ॥



अवयवान्तराभावादिति, यद्यप्येकदेशोऽवयवान्तरभूतः स्यात् तथाप्यवयवेऽवयवान्तरं वर्त्तते नावयवीति । अन्योऽवयवीति अन्यावयवभावेऽप्यवयवेऽवयविनो नैकदेशेन वृत्तिरन्यावयवभावादित्यहेतुः । वृत्तिः कथमिति चेत् ? एकस्यानेकत्राश्रयाश्रितसम्बन्धलक्षणा प्राप्तिः । आश्रयाश्रितभावः कथमिति चेत् ? यस्य यतोऽन्यत्रात्मलाभानुपपत्तिः स आश्रयः । न कारणद्रव्येभ्योऽन्यत्र कार्यद्रव्यमात्मानं लभते विपर्ययस्तु कारणद्रव्येऽप्यिति । नित्येषु कथमिति चेत् ? अतित्येषु दर्शनारित्यद् । नित्येषु द्रव्येषु कथमाश्रयाश्रयिभाव

भावार्थ—यदि एक अवयव या दूसरा एकदेश अवयव ही तो भी एक उस अवयव में दूसरा अवयव रहता है ऐसा सिद्ध होगा, न कि अवयवों रहना है ऐसा सिद्ध होगा । क्योंकि, अवयवी अवयवों में भिन्न ही इस कारण एक अवयव के दूसरे अवयव मानने पर जो अवयवों में न रहने के कारण, दूसरे अवयव न होने के कारण एकदेश से अवयवी अवयवों में नहीं रहता यह कहना पूर्वपक्षी का असंगत है । १२ H

इस आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करने हैं कि—‘अन्यावयवभावात्’ इस पूर्वपक्षी के हेतु का अनुवाद करते हैं कि—‘अवयवान्तर’ (दूसरे अवयव के) न होने के कारण—अर्थात् यद्यपि एकदेश से अवयवी अवयव में रहता है, तथापि एक अवयव ही दूसरे अवयव में रहता है ऐसा ही मानना होगा, क्योंकि अवयवों का अवयव ही जाना है—जिस अवयव से एकदेश से अवयवी रहता है, वही जिस अवयव में रहता है वह उसकी अपेक्षा से दूसरा अवयव कहा जाता है । ( इस प्रकार ‘अवयवान्तराभावात्’ इस सूत्र के अर्थ की व्याख्या के पश्चात् ‘आवृत्तेः’ इस सूत्रांश की व्याख्या करने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—अवयवी अवयव में नहीं रहेगा अर्थात् एक अवयव दूसरे अवयव में रहता है ऐसा मानने से अवयवी के रहने या न रहने में क्या आवाग, इस कारण पूर्वपक्षी का ‘अवयवान्तर के न होने में’ इस हेतु से अवयवी की मत्ता ( रहता ) अथवा अमत्ता ( न रहता ) के विषय में कुछ भी सिद्ध नहीं हो सकता, यह सिद्धान्तों का आशय है । ( इस विषय में पुनः स्पष्टीकरण करते हुए आगे भाष्यकार ऐसा कहते हैं कि )—अवयवी अवयवों से अत्यन्त भिन्न मां हैं, इस पक्ष में अन्य अवयव के न होने पर एक अवयव के दूसरे अवयव में रहने पर भी वह अवयवों का एकदेश से रहता नहीं हो सकता । अतः पूर्वपक्षी का ‘अन्य अवयवी न होने के कारण’ यह हेतु नहीं हो सकता । ( यदि संपूर्ण रूप तथा एकदेश से अवयवी अवयवों में नहीं रहता तो कैसे रहता है ? ऐसा यदि पूर्वपक्षी कहे तो सिद्धान्तों के मन में सशङ्का कहते हैं कि )—एक अवयवी का अनेक अवयवी के आधार तथा अपेक्ष ( अश्रित रहनेवाला ) इन दोनों के परस्पर सम्बन्धरूप प्राप्ति की ही अवयवी का अवयवी में रहना कहते हैं । ( प्रश्न )—यह अवयवों का अश्रय होता तथा अवयवी का अश्रित होना ही कैसे है ? ( उत्तर )—जिस आश्रय का जिस आश्रय की छोड़कर दूसरे में उत्पत्ति नहीं जानी वह आश्रय ( आधार ) होता है, अवयवरूप कारण द्रव्यों की छोड़कर दूसरे में अवयवीरूप कार्य द्रव्य का उत्पत्ति नहीं होती । इस कारण अवयव या अवयवी का परस्पर न आश्रय तथा अश्रित-भाव होना है, ( इस पर पूर्वपक्षी यह नहीं कह सकता कि वह कार्य द्रव्यों में ही कारण तथा आश्रित नहीं होते । क्योंकि कारण द्रव्यों में इसके विपरीत देखने में आता है, अर्थात् कार्य द्रव्य के समान कारण द्रव्य अन्यत्र ( दूसरे में ) नहीं होता, यह देखने में नहीं आता,

इति चेत् ? अनित्येषु द्रव्यगुणेषु दशानादाश्रयाश्रितभावस्य नित्येषु सिद्धिरिति । तस्मादवयव्यभिमानः प्रतिषिद्धयते नित्यश्रेयसकामस्य, नावयवी, यथा रूपादिषु मिथ्याशब्देषु न रूपादय इति ॥ १० ॥

सर्वाग्रहणमवयव्यसिद्धेरिति प्रत्यवस्थितोऽप्येतन्नह

केशसमूहे तैमिरिकोपलब्धिवत्तदुपलब्धिः ॥ १३ ॥

क्योंकि जिस प्रकार घटरूप कार्य द्रव्य सृष्टिकारण कारण द्रव्य से मिश्र से उत्पन्न नहीं होता, किन्तु सृष्टिका घट से भिन्न कुलाल के घट में भी प्राप्त होती है, इससे यह सिद्ध होता है कि कार्य द्रव्य ही कारण द्रव्यों के आश्रित होते हैं न कि कारण द्रव्य कार्य द्रव्य के आश्रित होते हैं । ( प्रश्न )—नित्यद्रव्यों में आश्रयाश्रितभाव कैसे होगा ? , उत्तर )—अनित्यद्रव्यों में जिस ईषद्वे से नित्यद्रव्यों में भी माना जायगा । ( यदि प्रश्नकर्ता का यह आशय हो कि—यदि उक्त प्रकार से कार्यकारणभाव हो को आश्रिताश्रयरूप सम्बन्ध अवयव समवाय माना जाय तो, नित्यद्रव्यों में कार्यकारणभाव न हो सकने से आश्रयाश्रितभाव कैसे होगा ? ( तो इसके उत्तर का आशय भाष्यकार दिखाते हैं )—अनित्य द्रव्य तथा गुणों में कार्यकारणभावरूप आश्रयाश्रित-भाव दिखाई देता है । इस कारण नित्य पदार्थों में यदि आश्रयाश्रितभाव माना जा सकता है अर्थात् जिस द्रव्य में जो गुणादि रहने वाले पाये जाते हैं, वे ही उनके आश्रय होते हैं ऐसा अनित्य कार्य द्रव्य तथा गुणों में देखकर नित्य पदार्थों में भी ऐसा ही आश्रयाश्रितभाव होता है यह सिद्ध होता है । प्रस्तुत प्रकरण का उपसंहार ( समाप्ति ) करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं कि—इस कारण सिद्धान्ती के मन से मुक्ति की इच्छा करनेवाले प्राणी को सुन्दर की श्लादि अवयवी द्रव्यों का अभिमान ( मोह ) नहीं करना चाहिये, यह कहा गया है, न कि बाह्य पदार्थ-रूप अवयवा द्रव्य का निषेध किया गया है । जिस प्रकार रूप, रस आदि विषयों में रागादि दोषों के उत्पन्न करनेवाले मिथ्याज्ञान की निवृत्ति करने को कहा गया है, न कि रूप, रस आदि विषयों की संसार में सत्ता ही नहीं है ऐसा कहा गया है । उसी प्रकार बाह्य पदार्थरूप अवयवी द्रव्यों के मिथ्याज्ञान ( मोह ) को निवृत्त करने के लिये हां निषेध किया गया है, न कि उनका सत्ता का निषेध मिथ्या माने हुए पदार्थों से ही अनर्थ ( दुःख ) होता है, अन्यथा नहीं । इस विषय में इन्द्रियार्थः ( इन्द्रियों से जानने योग्य विषय ), हि ( निश्चय से ), यदि ( यदि ), स्यु ( हो ), अविकल्पिताः ( बिना माह के ), सर्वः ( सपूर्ण ), अनर्थः ( दुःख से ), सज्येन ( युक्त होगा ), चरन् ( संसार में फैला हुआ ), इन्द्रियगोचरः ( इन्द्रियों से विषय किया गया ) । यह प्रमाण-रूप श्लोक वार्तिककार ने यहाँ उद्धृत किया है ॥ १२ ॥

( अवयवी को न मानने वाले के दूसरे हतु का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—द्वितीय अध्याय के 'सर्वाग्रहणमवयव्यसिद्धे' अर्थात् अवयवी न मानने से किसी का ग्रहण न होना इस आशय से सिद्धान्ती ने अवयवी न माननेवाले का मत पहले स्पष्ट किया है, तो भी इस प्रमाण में पाँचवें सूत्र के 'पूर्वहेतु' पद से द्वितीयाध्याय के विषय का स्मरण होकर पूर्वपक्षी पुनः वही विषय में आक्षेप करता है—

पदपदार्थ—केशसमूह—कोशों के समुदाय में, तैमिरिकोपलब्धिवत् = तिमिर नाम के रोग से नष्ट नेत्रवाले को केशसमूह के ज्ञान के समान, तदुपलब्धिः=परमाणु समुदाय का ज्ञान होता है ॥ १३ ॥

भावार्थ—द्वितीयाध्याय में सिद्धान्ती ने अवयवी को न मानने से किसी पदार्थ का स्मरण में

यथैकैकः केशस्तैमिरिकेण नोपलभ्यते, केशसमूहस्तूपलभ्यते तथैकैको  
अणुर्नोपलभ्यते अणुसमूहस्तूपलभ्यते तद्विदमणुसमूहविषयं ग्रहणमिति ॥ १३ ॥

स्वविषयानतिक्रमेणेन्द्रियस्य पटुमन्दभावाद्विषयग्रहणस्य तथाभावो  
नाविषये प्रवृत्तिः ॥ १४ ॥

यथाविषयमिन्द्रियाणां पटुमन्दभावाद्विषयग्रहणानां पटुमन्दभावो भवति ।  
चक्षुःखलु प्रकृत्यमाण नाविषयं गन्धं गृह्णाति, निरूप्यमाण च न रूपविषयान्

ग्रहण न होता, यह जो आपत्ति दी गई, इस आपत्ति का कारण इस मूल में पूर्वपक्षी ने ऐसा  
दिखाया है कि जिस प्रकार तिमिर नामक नेत्रों के दोष से युक्त प्राणियों का एक केश का  
ग्रहण नहीं होता किन्तु केशसमूह का प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार अन्दित्र्य होने के कारण एक  
परमाणु का प्रत्यक्ष न होने पर भी परमाणु समूह का प्रत्यक्ष हो सकता है, अतः परमाणु  
समूहका ही घटादि द्रव्यों को जानने से काम चल जायगा, इस कारण यदि अवयवों न माने जा  
यें तो का ग्रहण न होगा, यह आपत्ति नहीं आ सकती ॥ १३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षमूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार यद्यपि  
एक केश का तिमिर दोष युक्त नेत्र में प्रत्यक्ष नहीं होता, तथापि केश के समूह का प्रत्यक्ष होता  
है उसी प्रकार एक एक परमाणु अन्दित्र्य होने के कारण नहीं दिखाई पड़ता तो भी परमाणुओं  
के समूह का दर्शन होता है अतः घटादि द्रव्यों में परमाणु समूह का प्रत्यक्ष से ज्ञान हो  
सकता है ॥ १३ ॥

इस रत्नः पूर्वपक्षी के मत का सिद्धान्तिमूल से मूलकार खण्डन करते हैं —

पटुपटुत्वार्थः—स्वविषयानतिक्रमेण = अपने अपने विषयों को न छोड़कर, इन्द्रियस्वभावो अदि  
द्रव्य के, पटुमन्दभावात् = पटुता ( सामर्थ्य-वीक्षणता ) तथा मन्दता होने के कारण, विषय-  
अग्रसर = रूपदि विषयों के ज्ञान, तथाभावः = पटुता तथा मन्दता होती है, न = नहीं होती,  
अवयवैः = जो अपने अपने विषय नहीं है उसमें, प्रवृत्तिः = प्रवृत्ति ॥ १४ ॥

भावार्थः—इन्द्रिय ( चक्षु आदिकों के ) पटु ( तात्त्व ) होने तथा मन्द होने से रूपदि विषयों  
के ज्ञान में पटुता तथा मन्दता होती है । किन्तु जिन चक्षु में रूप विषय का ज्ञान होता है केवल  
तब चक्षु में गृहीत होनेवाले रूप विषय ही ज्ञान होने में उनके पटुता और मन्दता का नियम  
है कि अपने-अपने विषयों को छोड़कर दूसरे इन्द्रियों के विषयों के ग्रहण में वह पटुता  
और मन्दता का नियम नहीं होता, अर्थात् वह समर्थ ( ग्रहण करने योग्य भी ) चक्षु इन्द्रिय शब्द  
का या गन्धादि दूसरे इन्द्रियों के विषयों का ज्ञान तत्पर नहीं करते, अतः बाह्य इन्द्रियों को  
अविषय में प्रवृत्ति न होने के कारण जबकि अन्दित्र्य होने से परमाणु किसी भी इन्द्रिय का  
विषय नहीं है, तो उसके समूह का भी चक्षु आदि इन्द्रियों से ग्रहण नहीं हो सकता, यह सिद्धान्त-  
मूल का आशय है ॥ १४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तमूल की व्याख्या करते हैं कि )—अपने अपने रूप आदि  
विषयों के ज्ञान होने में ही पटुता ( सामर्थ्य-वीक्षणता ) तथा मन्दता के होने के कारण रूपदि विषयों  
के ज्ञान होने में पटुता ( विषयता ) तथा मन्दता होती है । क्योंकि यद्यपि अक्षुओं में नेत्र अपने  
अविषय ( विषय न होनेवाले ) गन्ध को ग्रहण नहीं करता, तथा खराब होने पर भी नेत्र अपने  
रूप विषय का नहीं छोड़ता अतः वह यह चक्षु में तिमिर दोष से दूषित प्राणी चक्षु

प्रच्यवने । सोऽयं तैमिरिक' कश्चिन्नक्षत्रविषय केशं न गृह्णाति कश्चिद् गृह्णाति केशममृतम् । उभयं ह्यतैमिरिकेण चक्षुः गृह्यते । परमाणवस्त्वनीन्द्रिया इन्द्रियाविषयभूता न केन चिदिन्द्रियेण गृह्यन्ते समुदितास्तु गृह्यन्ते, इत्यविषये प्रवृत्तिरिन्द्रियस्य प्रसज्येत । न जत्वर्थान्तरमणुष्या गृह्यते इति । ते खल्विमे परमाणवः तन्निहितागृह्यमाणा अतीन्द्रियत्वं जहति वियुक्ताश्चागृह्यमाणा इन्द्रियावपयस्त्व न लभन्ते इति । सोऽयं द्रव्यान्तरानुत्पत्तावतिमहान् व्याघात इत्युपपद्यते द्रव्यान्तरं यद्गुणस्य विषय इति ।

सञ्चयमात्रं विषय इति चेद् न सञ्चयस्य संयोगभावात्तस्य चातीन्द्रियस्याग्रहणाद्युक्तम् । सञ्चयः खल्वनेकस्य संयोगः स च गृह्यमाणाग्रया गृह्यते चातीन्द्रियाश्रयः, भवति हीदमनेन संयुक्तमिति तस्मादयत्नमेतदिति । गृह्यमाणस्य चेन्द्रियेण विषयस्याऽऽवरणादनुपलब्धिकारणमुपलभ्यते तस्माज्ज्ञेन्द्रियदौर्बल्यादनुपलब्धिरणूनाम्, यथा नेन्द्रियदौर्बल्याच्चक्षुषाऽनुपलब्धिरन्ध्यादीनामिति ॥ १४ ॥

इन्द्रिय में गृहीत होनेवाले एक केश को नहीं देख सकता, किन्तु वह प्राणी केश के समूह का चक्षुरिन्द्रिय से लेखता है और तिमिर दाँप से रहित चक्षु में एक केश तथा केशसमूह का चक्षुरिन्द्रिय में प्रत्यक्ष होता है। अतः परमाणुहेतु इन्द्रियों के विषय न होने वं, कारण किसी इन्द्रिय से गृहीत ही नहीं हो सकते, तथापि परमाणुओं के समूह का प्रत्यक्ष हो सकने के ऐसा पूर्वपक्ष के मत में न मानने पर चक्षु इन्द्रिय को अपने अविषय में प्रवृत्ति होता है यह दाँप था जायगा, क्योंकि पूर्वपक्षी के मत से परमाणुओं से मिल अवयवों द्रव्य का शाश्वत नहीं हो सकता क्योंकि वह अवयवों से मिल अवयवों को नहीं मानना इस कारण इस समूहस्वर परमाणुओं का घटादि द्रव्यों में यदि प्रत्यक्ष होते लगे तो अनिन्द्रियता (इन्द्रिय का विषय न होना) इसको छोड़ देना होगा। क्योंकि विपुल (मिश्र मिश्र) परमाणुओं का प्रत्यक्ष न होने के कारण वे वक्षु आदि इन्द्रियों का विषय नहीं होंगे। वह यह इस परमाणुरूप अवयवों में घटादि रूप दूसरे द्रव्य अवयवों की उत्पत्ति न मानने से बड़ा भारी उपरोक्त (व्याघात) विरोध जाना है, इस कारण अवयवों से मिल दूसरा घटादि रूप अवयवों द्रव्य हो सकता है, जिसका चक्षुरिन्द्रिय में प्रत्यक्ष होना है। (पुनः पूर्वपक्षी यहाँ ऐसी यदि शंका करे कि 'यद्यपि एक परमाणु अनिन्द्रिय होने से प्रत्यक्ष नहीं होता तो भी उसके सवय (समुदाय) का चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष हो जायगा' तो यह नहीं हो सकता क्योंकि उन परमाणुओं के समुदाय के संयोगत्वर होने के कारण उसके भी अतीन्द्रिय होने से ग्रहण न हो सकने के कारण पूर्वपक्षी की शंका अयुक्त है। क्योंकि अनेक परमाणुओं का समुदाय केवल संयोगसम्बन्ध है जिसके आधार का ग्रहण होने में ही ग्रहण हो सकता है, न कि अनिन्द्रिय परमाणुओं के संयोग का ग्रहण हो सकता है। क्योंकि यह हममें संयुक्त है ऐसा प्रत्यक्ष घन होता है। इस कारण परमाणु समुदाय का प्रत्यक्ष होगा, ऐसा पूर्वपक्षी का मत असंगत है। परमाणुओं के ग्रहण न होने में कोई प्रतिषेधक नहीं माना जा सकता, क्योंकि जिस विषय का इन्द्रिय में ग्रहण होता है, उसा विषय के उपलक्ष्य न होने में आवरण कारण कहा जाता है इस कारण जिस प्रकार



अवयवावयविप्रमङ्गलैवमाप्रलयात् ॥ १५ ॥

यः स्वत्ववयविनोऽवयवेषु वृत्तिप्रतिषेधादभावः सोऽयमवयवस्यावयवेषु प्रमज्ज्यमानः सर्वप्रलयाय वा कल्पेत, निवृत्त्यथावा परमाणुतो नित्यर्सेन, अवयवाच्चैः पक्षविविधयस्याभावः तदभावादुपलब्ध्यभावः । उपलब्ध्याश्रयश्चायं वृत्तिप्रतिषेधः स आश्रयं व्याधनप्राप्तमघाताय कल्पत इति ॥ १४ ॥

चक्षु इन्द्रियो का दुर्बलता ( दोष ) से सन्धादिकों का ग्रहण नहीं होता, इस प्रकार चक्षु इन्द्रिय का दुर्बलता से परमाणुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता ऐसा मानना सर्वथा असंगत है ॥ १४ ॥

अवयवा द्रव्य को अवयवों से भिन्न न मानने के पक्ष में सूत्रकार दूसरा दोष देने है—

पदपदार्थ—अवयवविप्रलयाः य = और अवयव तथा अवयवों के विषय में पूर्वपक्षी का वृत्ति का आपत्ति, प्रमाप्रलयात् = संपूर्ण पदार्थों का अभाव सिद्ध करेगा । १५ ॥

भाषार्थ—पूर्वपक्षी ने अवयवों के अवयवों में कारण तथा एकदेश से न रह सकने के कारण जो अवयवों के न होने की आपत्ति की थी, वह आपत्ति अवयवों को जो अपने अपने अवयवों में न रह सकने के कारण होने का संभावना होने के कारण अवयवों का भी अभाव सिद्ध होने से संपूर्ण पदार्थमात्र का अभाव सिद्ध हो जायगा ॥ १५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करने है कि )—जो पूर्वपक्षी ने अवयवों के अवयवों में न रह सकने से अवयवों का निषेध ( अभाव ) है ऐसा कहा था, वही निषेध अवयव के अपने अपने अवयवों में न रह सकने से होने के कारण संपूर्ण पदार्थों का संसार में अभाव सिद्ध कर देगा अथवा वह निषेध अवयवरहित परमाणुओं से निवृत्त हो जायगा अर्थात् यदि पूर्वपक्षी के कहे हेतु से यदि अवयवों का अभाव सिद्ध हो, तो संपूर्ण अवयवों का ही अभाव सिद्ध होगा, ऐसा होने से केवल अवयवरहित परमाणु ही बिना निषेध के रह जायगा, जिसमें पुनः व्याधानदोष हो जायगा इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि—दोनों प्रकार से उपलब्ध होनेवाले विषय ( पदार्थों ) का अभाव सिद्ध होगा और विषय के अभाव से विषय को उपलब्धि न होगी अर्थात् अवयववाले संपूर्ण पदार्थों ( अवयवविधियों ) का निषेध होने के कारण तथा परमाणुओं के अनोन्निद्र्य होने से ग्रहण न होने के कारण भी संसार में किसी पदार्थ का ग्रहण न होने से संसार में कार्य-प्रवृत्ति योग्य पदार्थ नहीं है, वह सिद्ध हो जायगा, और विषयों के न होने से उनका ज्ञान भी न होगा, जिसमें संपूर्ण संसार के व्यवहार का ही सम्बन्ध हो जायगा ( जिससे व्याधान कैसे होगा वह भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—पूर्वपक्षी ने जो वृत्ति के विकल्पों से अवयवों ( पदार्थों ) का खण्डन किया है वह उस संपूर्ण का मूल है उपलब्धि ( ज्ञान ), वह उसी का खण्डन पूर्वपक्षी करता है तो बड़ा भारी व्याधान ( विरोध ) माना है, क्योंकि वह पूर्वपक्षी वृत्ति निषेध अपने आधारभूत उपलब्धि को नष्ट करने से अना ही नाश करनेवाला हो जाता है अर्थात् पूर्वपक्षी का वृत्ति का विकल्प अपने आधाररूप उपलब्धि ( ज्ञान ) को खण्डन करता हुआ अपना ही खण्डन करता है । यह सिद्ध होता है ( यहाँ पर तात्पर्यटीका में तीन प्रकार के पक्ष हो सकते हैं कि जो वह अवयवों में अवयवों के रहने के विकल्पों के न हो सकने से अवयवों के अभाव के होने की आपत्ति पूर्वपक्षी ने दिखाई है, वह या तो संसार में संपूर्ण पदार्थों का अभाव सिद्ध करेगी, अथवा परमाणुओं से निवृत्त हो जायगी, या कहीं भी निवृत्त न होगी । उन तीनों पक्षों में से प्रथम तथा द्वितीय पक्ष के विकल्पों को लेकर

अथापि—

न प्रलयोऽणुमद्भावात् ॥ १६ ॥

अवयवविभागमाश्रित्य वृत्तिप्रतिषेधादभावः प्रसज्यमानो निवयवात्पर-  
माणोर्निवर्तते न सर्वप्रलयाय कल्पते, निरवयवत्वं खलु परमाणोर्विभागैरल्प-  
तरप्रसङ्गस्य यतो नान्नीयस्तथावस्थानाम् । लोपस्य खलु प्रथिभज्यमानावय-

यह सिद्धान्तसूत्र है कि जिस प्रकार यह वृत्ति का विकल्प स्थूल घटादि अवयवों में होता है उसी प्रकार उसमें अवयव तथा अवयव के अवयवों में भी होने के कारण प्रलय (सर्वनाश) का बोधक होगा जिससे संसार में कोई दिखाई पड़ने योग्य पदार्थों के न होने के कारण निराधार वृत्ति विकल्प का उत्पत्ति ही न होगी । और इस सूत्र में 'आश्लयात्' प्रलय तक इस पद में 'आपरमाणो' परमाणु तक ऐसा भी लेना चाहिये । परमाणुओं के न दिखाई पड़ने के कारण अनान्द्रिय होने से पुनः पूर्वपक्षी का वृत्तिविकल्प निराधार हो जा आया यही दोष आता है इसी को सूचना आभ्यकार ने 'निरवयवाद्वापरमाणुतो निवर्तते' इस अर्थ में दिखाई है । विन्तु वृत्तिकार ने इस प्रकार पूर्वपक्षी का दिखाया हुआ वृत्तिविकल्प अवयव तथा अवयवों में भी प्रत्यक्ष होता है 'आप्रलयात्' अर्थात् अभाव में पक्षेयसित होना है, जिसमें संसार में संपूर्ण पदार्थों का अभाव ही मिट्ट होने के कारण कोई संसार के पदार्थ दिखाई न पड़ेंगे इसी कारण सूत्रकार ने कहा है कि—'अवयवों के न मानने पर संसार के किसी भी पदार्थ का ग्रहण न होगा' । १५

( उक्त पूर्वपक्ष का खण्डन करनेवाले सिद्धान्तसूत्र के दूसरे हेतु का भाष्यकार अवतरण देन है कि )—और भी—

पदपदार्थ—न = नहीं हो सकता, प्रलयः=संपूर्ण पदार्थों का अभाव, अणुमद्भावात् = परमाणुओं के वर्तमान होने के कारण ॥ १६ ॥

आधार्थ—अथपि प्रलय को मानकर पूर्वसूत्र में सिद्धान्तमत से सूत्रकार ने 'आप्रलयात्' प्रलय तक ऐसा कहा है तथापि वस्तुतः प्रलय (संपूर्ण पदार्थों का अभाव नहीं हो हो सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष दिखाई पड़नेवाले संसार के पदार्थों के परमाणुरूप कारण प्रलयावस्था में रहते ही हैं ॥ १६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की सिद्धान्तों के मत से व्याख्या करते हैं कि ) अवयवों के विभाग को लेकर ही यह पूर्वपक्षी ने वृत्ति के विकल्पों को दिखाया था कि जहाँ अवयव होते हैं वहीं विराम होता है, इस कारण संपूर्ण अवयवों पदार्थों के सत्ता का निषेध करता हुआ भी वह वृत्ति विकल्प परमाणुओं की सत्ता को स्पष्ट नहीं करता क्योंकि परमाणु निरवयव हैं, अतः वह पूर्वपक्षी को आपत्ति परमाणुओं के सत्ता का निषेध नहीं कर सकती जिससे संसार में सब का अभाव ही मिट्ट होगा । ( परमाणुओं के निरवयव होने में हेतु दिखाने हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—परमाणु की निरवयवता (अवयवरहित होना) यह है कि अवयवों घटादि पदार्थों के अवयवों का विभाग होने-होते आगन्त अल्प (अणु) परिमाण होने के प्रसंग का, जिससे और अत्यन्त अणुपरिमाण नहीं होता, उसमें रहना अर्थात् घटादि अवयव द्वन्द्व के विभाग के पश्चात् पुनः विभाग हम कम से छोटा, उससे भी छोटा (अणु) अवयव होता है, इसको बतलानेवाला जिसमें विभाग होता है, अर्थात् जिसके आगे अवयवों का विभाग न हो जाना, वही अवयव विभाग के समाप्त होने से निरवयव, परमाणु ऐसा कहते हैं । जिस प्रकार वृत्तिका के देखे के अवयवों का विभाग (अवयवों को अलग करने) से छोटा, उससे छोटा, उसमें

त्रस्थाल्पतरमल्पतममुत्तरमुत्तरं भवति स चायमल्पतरप्रसङ्गः यस्माद्भान्प-  
नरमस्ति यः परमोऽल्पस्तत्र निवर्त्तते यतश्च नान्योयोऽस्ति तं परमाणुं  
प्रचक्षते इति ॥ १६ ॥

परं वा त्रुटेः ॥ १७ ॥

अवयवविभागस्यानवस्थानाद् द्रव्याणामसङ्ख्येयत्वात् त्रुटित्वनिवृ-  
त्तिरिति ॥ १७ ॥

इति चतुर्दशभिः सूत्रैरवयवविप्रकरणम् ।

अधेदानीमानुपलम्बिकः सर्वं नास्तीति मन्यमान आह —

जो छोटे-छोटे (अणु), आगे-आगे घटिका के टुकड़े के अवयव विभक्त होते हैं, वसी प्रकार जो अवयवों का सबसे अणु अवयव रह जाता है वही परमाणु कहाँता है। इस प्रकार वह यह अत्यन्त अवयवों के छोटे होने की आपत्ति, जिससे और अत्यन्त छोटा (अणु) परिमाण नहीं होता वहाँ से हट जाती है। और जिससे और दूसरा अत्यन्त छोटा (अणु) नहीं होता उसी को हम परमाणु ऐसा कहते हैं ॥ १६ ॥

इस अवयवों के पूर्वोक्त विभाग के अन्तर्हित प्रत्येक परमाणु के वही मान सकते, इस भाव से सूत्रकार सिद्धान्तों के भाव कहते हैं—

पदपदार्थ—परं वा = अथवा परे जाते हैं, त्रुटेः = त्रुटिरेणु के ॥ १७ ॥

भाषार्थ—अथवा त्रुटि (त्रुटिरेणु) से भी जो आगे है उसे परमाणु कहते हैं ऐसा भाष्य-  
टीकाकार का यही मत है। कोई विद्वान् द्रव्यणुक की ही त्रुटि कहते हैं अतः यह अवयवों द्रव्यों  
के अवयवों का विभाग मानना नहीं हो सकता। ॥ १७ ॥

( इसी भाव से भाष्यकार सूत्र को सिद्धान्तिमत से व्याख्या करते हैं कि )—अवयवी द्रव्यों  
के अवयवों की वही परस्थिति न मानने से परमाणुरूप द्रव्यों के गणना योग्य न होने के कारण  
अनन्त होने से त्रुटिता हो निवृत्त हो जायगी। अर्थात् इतनीमें दिखाई पड़नेवाली सूर्य के किरणों  
में वर्तमान सूक्ष्म रज (धूलि) को त्रुटिरेणु कहते हैं, यदि उसके पश्चात् दो-तीन स्थान पर अवयवों के  
विभाग की समाप्ति न मानो जाय, तो अवयवों के विभाग की वही स्थिति न होने के कारण सम्पूर्ण  
द्रव्यों के असंख्य अवयव होने से त्रुटि की त्रुटित्व ही न रहेगी, जिससे, सर्वत्र (सर्वत्र) द्रव्य तथा  
सुमेव पक्षाद के समान परिमाण वाला ही अर्थात् दोनों के अवयवों का अन्त न होना समान ही है  
जिससे एक सर्वत्र तथा सुमेव सर्वत्र दोनों अवयवियों का परिमाण समान होने की आपत्ति आयगी,  
अतः अवयवों के यह अवयवों का विभाग कहीं स्तिर होता है ऐसा मानना आवश्यक है, इससे  
अवयवी अवयवों से भिन्न पदार्थ ही सिद्ध होता ॥ १७ ॥

( ३ ) प्रासंगिक—परमाणुओं के निरवयवता का प्रकरण

इस प्रकार अवयवों के प्रकरण को समाप्त करने के पश्चात् उसी के विषय के विचाररूप  
उपोद्घात संगति से अवयवविहित पदार्थ को संसार में है यह सिद्ध करने के लिये निरवयव के  
परीक्षा का प्रकरण आरम्भ करते हैं ऐसी इस प्रकरण के विषय में परिशुद्धिकार को संगति है  
और सम्पूर्ण संसार के शून्यरूप होने के कारण परमाणुओं की सम्भावना नहीं हो सकती इस मन  
का स्पष्ट करने के लिये यह प्रकरण आरम्भ किया जाना है ऐसा वृत्तिकार का मत है। ( जिसमें  
सम्पूर्ण संसार शून्यरूप है इससे पूर्वपक्ष को दिखाते हुए भाष्यकार पूर्वपक्षी के सूत्र का अवतरण

### आकाशव्यतिभेदात् तदनुपपत्तिः ॥ १८ ॥

तस्याणोत्तिरवयवस्य नित्यस्यानुपपत्तिः । कस्मान् ? आकाशव्यतिभेदात् ।  
अन्तर्बहिश्चापराकाशेन समाविष्टो व्यतिभिन्नो व्यतिभेदान्सावयव', सावयव-  
त्वादनित्य इति ॥ १८ ॥

### आकाशासर्वगतत्वं वा ॥ १९ ॥

अथैनश्रेष्ठ्यने परमाणोरन्तर्भास्यकाशमित्यमर्बगतत्व प्रमज्यते इति ॥ १९ ॥

देन है कि )—सांप्रत पदार्थमात्र को उपलब्धि संसार में नहीं होती, ऐसा मानने वाला पूर्वपक्ष को कहना है । यद्यपि अर्थार्थदाय ने ही संसार को कारणशून्यता है इसका खण्डन हो चुका है तथापि यहाँ संसार शून्यरूप है इसका खण्डन करने है अतः पुनरुक्ति की शंका नहीं हो सकती )—

पक्षपक्षार्थ—आकाशव्यतिभेदात् = आकाश से परमाणु में सर्वत्र सम्बन्ध होने के कारण, तदनुपपत्तिः = निरवयव परमाणु नहीं हो सकते । १८ ।

भावार्थ—आकाश व्यापक होने के कारण परमाणुओं में बाहर-भीतर सर्वत्र आकाश का सम्बन्ध व्याप्त होने से परमाणु सावयव है अतः वे परमाणु नित्य नहीं हैं, किन्तु अनित्य हैं, यह सिद्ध होता है ॥ १८ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षों के सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार सूत्र के 'तदनुपपत्ति' इस शब्द का अर्थ करते हैं उस अवयवरहित नित्य परमाणु की सिद्धि नहीं हो सकती । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—आकाश का सर्वत्र व्यतिभेद ( सम्बन्ध ) होने के कारण । क्योंकि परमाणु भीतर-बाहर सर्वत्र आकाश से व्यतिभिन्न समावेश ( व्याप्त ) है । जिससे वह परमाणु अवयव युक्त है और अवयव का आधार होने के कारण अनित्य है । इस कथन से परमाणु अवयव युक्त है आकाश में सम विष्ट ( मिला हुआ ) होने से, जल से युक्त घट के समान यह अनुमान पूर्वपक्षों ने वहाँ दिखाया है, अतः परमाणु के सावयव होने के कारण, पूर्वोक्त वृत्तिविरूप से उसका अभाव है । अतः पूर्वपक्षसूत्र के अनुसार उसका अभाव ही सिद्ध होता है इस संसार में भाव पदार्थों की सत्ता नहीं ही है, सिद्धान्तों के पूर्वोक्त कहनानुसार यद्यपि उक्त वृत्तिविरूप अनाधार है, तथापि लोकव्यवहार के अनुसार वह केवल कल्पनामात्र है, वास्तविक संसार में भावपदार्थों की शून्यता ही है, क्योंकि मिथ्याज्ञान से भी वास्तविक ज्ञान होता है, ऐसा गवय को स्वरूप से गवय के ज्ञान के समान देखने में आता है वह पूर्वपक्षों का गूढ़ आशय है ॥ १८ ॥

( हम आकाश का सर्वत्र समावेश नहीं मानेंगे तो उससे परमाणुओं के निरवयवता का खण्डन कैसे होगा ? ऐसा यदि सिद्धान्तों को कहें तो पूर्वपक्षों पुनः आकाश के समावेश की ही सिद्ध करता हुआ दूसरे पूर्वपक्षसूत्र में कहता है )—

पक्षपक्षार्थ—आकाशासर्वगतत्वं वा = अथवा आकाश को सर्वव्यापकता न होगी । १९

भावार्थ—यदि सिद्धान्तों परमाणुओं के बाहर-भीतर आकाश समावेश नहीं है, ऐसा कहे तो आकाश सम्पूर्ण पदार्थों में व्याप्त नहीं होता यह आपत्ति आ जायगी ॥ १९ ॥

( इसी आशय से द्वितीय पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—यदि परमाणुओं के भीतर-बाहर आकाश समावेश ( सम्बन्ध ) नहीं है ऐसा सिद्धान्तों के मत में माना जाय तो आकाश द्रव्य का सम्पूर्ण सूर्यदेवों के साथ संयोगरूप उसका व्यपकता सिद्ध न होगी ॥ १९ ॥

सिद्धान्तों के मत से पूर्वपक्ष का खण्डन सूत्रकार करते हैं -



अन्तर्बहिश्च कार्यद्रव्यस्य कारणान्तरवचनादकार्ये तदभावः ॥ २० ॥

अन्तरिति पिहितं कारणान्तरैः कारणमुच्यते । बहिरिति च व्यवधायक-  
मवयवहितं कारणमेवोच्यते । तदेतत्कार्यद्रव्यस्य सम्भवति नाणोरकार्यत्वात् ।  
अकार्ये हि परमाणवन्तर्बहिरित्यस्याभावः । यत्र चास्य भावोऽणुकार्यं तत्र  
परमाणुः, यतो हि नाल्पतरमस्ति स परमाणुरिति ॥ २० ॥

शब्दसंयोगविभवाच्च सर्वगतम् ॥ २१ ॥

पदपदार्थ—अन्तः = भीतर, बहिः = और बाहर, कार्यद्रव्यस्य = अवयवविरूप कार्यद्रव्य  
के, कारणान्तरवचनात् = अवयवी से भिन्न दूसरे कारण की उक्ति होने के कारण, अकार्ये = कार्य  
भिन्न परमाणुओं में, तदभावः = भीतर-बाहर वह व्यवहार नहीं हो सकता ॥ २० ॥

भावार्थ—बाहरी अवयवों से आच्छादित ( न दिखाई पड़नेवाले ) अवयवों के भीतर ऐसा  
कहा जाता है और व्यवधान करनेवाले ( छिपानेवाले ) तथा स्वयं व्यवधानरहित अवयवों को  
बाहर ऐसा कहा जाता है जो घटादि कार्य अवयवों द्रव्यों में हो हो सकता है, नकि परमाणुओं  
में, क्योंकि वे कार्य नहीं होते, इस कारण नित्य अवयवरहित परमाणुओं में यह बाहर का  
भाग है, वह भीतरी भाग है वह व्यवहार नहीं हो सकता, जिसमें वह दोनों व्यवहार होता है,  
वह न परमाणुओं का कार्य है, न वह परमाणु है, क्योंकि जिससे अणु ( छोटा ) नहीं होता उसे  
परमाणु कहते हैं, अतः पूर्वपक्षी का परमाणुओं में आकाश समावेश को लेकर अवयव होने से  
अनित्यता का पूर्वपक्ष असंगत है ॥ २० ॥

( इसी आशय से माध्यकार सिद्धान्तज्ञ की व्याख्या करते हैं कि )—मूल में 'अन्तः' इस  
शब्द का अर्थ है दूसरे अवयवों से विहित ( छिपे हुए ) अवयवों के अवयवरूप कारण तथा 'बहिः'  
इस शब्द का अर्थ है दूसरे के दौपने ( व्यवधायक ) वाले तथा स्वयं दूसरों से अव्यहित ( न छिपे  
हुए ) अवयवरूप अवयवी के कारण । ये दोनों भीतर तथा बाहर के भागों का व्यवहार घटादि  
रूप कार्यद्रव्य में हो सकता है, नाक कार्य से भिन्न नित्य होने के कारण परमाणुओं में ।  
क्योंकि जो किसी का कार्य नहीं है, ऐसे निरवयव नित्य परमाणुओं में भीतर तथा बाहर ये भाग  
नहीं हो हैं । जिससे बाहर-भीतर ऐसा व्यवहार होता है वह परमाणुओं का कार्य है, वह परमाणु  
( परमअणु ) नहीं है, क्योंकि जिससे आयत अल्प ( छोटा ) नहीं होता उसे परमाणु कहते हैं ।  
अतः वह अवयव वाला न होने के कारण उसमें भीतर-बाहर वह व्यवहार हो ही नहीं सकता ॥ २० ॥

पूर्वपक्षी ने जो आकाश में अन्वावकता होने का दोष दिया या उसका खण्डन करते हुए आकाश  
में सर्वगतत्वरूप व्यापकता को सिद्ध करते हुए सिद्धान्तिमत से मूलकार करने हैं -

पदपदार्थ—शब्दसंयोगविभवाच्च च शब्द तथा संयोग गुण की विभुता ( सर्व होना )  
के कारण भी, सर्वगतम्=आकाश सर्वगत ( व्यापक ) होता है ॥ २१ ॥

भावार्थ—जिस किसी भी स्थान में उपपन्न हुए शब्द आकाश में ही व्यक्त होते हैं अतः उनका  
आकाश ही आधार भी होता है तथा मन, पृथिव्यादि परमाणु और उनके कार्यों के संयोग भी  
आकाश ही में व्यक्त होते हैं जिसका आकाश ही आधार होता है, क्योंकि बिना आकाश के संयोग  
के कोई भी पृथिव्यादि पाँच सूक्ष्मद्रव्य उपलब्ध नहीं होते । इस कारण पूर्वपक्षी का दिया हुआ  
आकाश में सर्वगत न होने का दोष नहीं आ सकता ॥ २१ ॥

यत्र कचिदुत्पन्नाः शब्दाः विभवन्त्याकाशे तदाश्रया भवन्ति, मनोभिः परमाणुभिस्तत्कार्यैश्च संयोगा विभवन्त्याकाशे, नासंयुक्तमाकाशेन किञ्चिन्मूर्त्त-द्रव्यमुपलभ्यते, तस्मान्नासर्वगतमिति ॥ २१ ॥

अव्यूहाविष्टम्भविभुत्वानि चाकाशधर्माः ॥ २२ ॥

संसर्पता प्रतिधातिना द्रव्येण न व्यूह्यते यथा काष्ठेनोदकम् । कस्मान् ?

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तमत से सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस किसी स्थान में उत्पन्न हुए शब्द आकाश में व्याप्त होते हैं, अर्थात् आकाश में ही रहते हैं, अतः आकाश ही शब्दों का आश्रय होता है । मन, पृथिव्यादि परमाणु तथा उनके कार्यों के भी संयोग आकाश में ही व्याप्त होने के कारण आकाश ही मूर्तद्रव्यों के संयोग का भी आधार है, क्योंकि बिना आकाश के संयोग के कोई भी मूर्त पृथिव्यादि द्रव्य देखने में नहीं आता, अतः पूर्वपक्षों का 'आकाश का सर्वगत न होना' यह कथन सर्वथा असंगत है । इस सूत्र में 'सर्वसंयोगशब्दविभवाच्च सर्वगतम्' ऐसा पाठ वक्तिकार को संमत है जिसका जिस कारण संपूर्ण भूतवाले द्रव्यों के साथ संयोग आकाश में व्याप्त होकर आकाश में आश्रित होते हैं—अर्थात् भेदोदण्ड संयोगादि अपने कारण से उत्पन्न हुए सभी शब्दों का आकाश ही आश्रय होता है, अतः आकाश सर्वगत है ऐसा अर्थ होता है ॥ २१ ॥

( यदि आकाश सर्वगत ( व्यापक ) हो, तो मूर्ति वाले द्रव्यों से उस आकाश के प्रतिबंध होने के कारण गति रुक जायगी, तथा जलादिकों से जिस प्रकार जल समुदाय का दूसरा व्यूह नहीं बनता ऐसा नहीं है, इस कारण आकाश सर्वगत नहीं हो सकता । इस शंका के समाधान में सूत्रकार कहते हैं—

पद्वयार्थ—अव्यूहाविष्टम्भविभुत्वानि च = टकर लगने पर न लौटनारूप ( अव्यूह ), और देश में गति का न रुकनारूप ( विष्टम्भ ) तथा व्यापकता भी, आकाशधर्मः=आकाश के धर्म हैं ॥ २२ ॥

भावार्थ—जिस कारण आकाश में टकर लगने पर लौट आना तथा उत्तरदेश में गति रुकना ये दोनों भौतिक पदार्थों के धर्म नहीं पाये जाते इस कारण आकाश सर्वगत व्यापक है यह अवश्य मानना होगा । २२ ॥

( सूत्र का अर्थ की व्याख्या करते हुए भाष्यकार 'अव्यूह' शब्द का अर्थ दिखाने हैं कि )—संसर्पण करने वाले ( किया वाले ) तथा इसी कारण प्रतिघात करने वाले ( रोकने वाले ) किसी भी मूर्तिमान् द्रव्य से आकाश व्यूह को प्राप्त नहीं होता, अर्थात् आकाश का रूप विगड़ता नहीं, जिस प्रकार जब काष्ठ से स्थिर जल, टकर खाया है तो अल का दूसरा चंचल स्वरूप हो जाता है उसी प्रकार आकाश का स्वरूप किसी द्रव्य से टकर खाने पर नहीं बदलता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—आकाश के अवयवरहित होने से । अर्थात् अवयव वाले ही द्रव्य को टकर देने वाले द्रव्य से अवयव बदलते हैं, अतः अवयव न होने से आकाश का रूप नहीं बदलता । ( आगे के सूत्र के 'अविष्टम्भ' शब्द का अर्थ भाष्यकार करते हैं कि )—आकाश के पास जाने वाला और टकर देने वाला दूसरा द्रव्य आकाश से रुकता नहीं—अर्थात् किया वाले द्रव्य को क्रिया के उत्पत्ति का कारण गुण आकाश से रुकता नहीं । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—आकाश में स्पर्शरहित होने के कारण । अर्थात् स्पर्श गुणाधार ही द्रव्य टकर देने वाले द्रव्य को क्रिया के कारण गुण को रोकता है, आकाश स्पर्श वाला न होने से रोक नहीं सकता । ( यही वक्तिकार ने अव्यूह और विष्टम्भ दोनों में

निरवयवत्वात् । सर्पश्च प्रतिघाति न विप्रभ्नाति नास्य क्रियाहेतुं गुणं प्रनि-  
 भ्नाति, कस्मात् ? अस्पर्शात्वात्, विपर्यये हि विप्रभ्मो दृष्ट इति सावयवे  
 स्पर्शवति द्रव्ये दृष्टे धर्म विपरीते नाशङ्कितुमर्हति, अप्वयवस्थानुतरत्वप्रमत्ता  
 दणुकार्यप्रतिषेधः ।

सावयवत्वे चाणोरण्ववयवो ऽणुतर इति प्रसज्यते । कस्मान् ? कार्यकारण-  
 द्रव्ययोः परिमाणभेददर्शनात् । तस्मादण्ववयवस्थानुतरत्वम्, यस्त् सावयवो  
 ऽणुकार्यं तदिति । तस्मादणुकार्यमिदं प्रतिषिध्यते इति । कारणविभागाच्च  
 कार्यस्यानित्यत्वं नाकाशव्यतिभेदान् । लोष्टस्यावयवविभागादनित्यत्वं नाकाश-  
 समावेशादिति ॥ २२ ॥

**मूर्तिमतां च संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भावः ॥ २३ ॥**

‘अस्पर्श होना ही’ हेतु दिया है और कहा भी है कि जो स्पर्शाश्रय होता है वही प्रतिहन व में पर  
 लौटता है और रोकता भी है, आकाश ऐसा नहीं है, ऐसा ) ( इस प्रकार स्पर्शरहित में अव्यूहन  
 तथा अविहंस दोनों दिखाकर स्पर्शाश्रय में गूहन और विप्रभ्म हैं वे हैं इस आशय से आशयकार आगे  
 कहने हैं कि )—इसके विपरीत में विप्रभ्म देखने में आता है—इस कारण आप पूर्वपक्षों अवयव वाले  
 तथा स्पर्श के आधार द्रव्यों में दिखाई पड़ने वाले गूहन तथा विहंस इन दोनों धर्मों का अवयवमानता  
 तथा स्पर्शरहित आकाश में होने का शंका नहीं कर सकते । ( आगे यदि पूर्वपक्षों परमाणु अनित्य  
 है, कार्य होने से पाट के समान, ऐसा अनुमान परमाणुओं को अनित्य मित्र करने के लिये  
 दें, तो उसका खण्डन करने हुए आशयकार आगे कहने हैं कि )—परमाणुओं में कार्य होने का  
 निषेध भी करना होगा, क्योंकि यदि परमाणु कार्य होंगे, तो, अवयव वाले होंगे, तो परमाणु  
 से भी छोटे होंगे, इस प्रकार उनके अवयव भी मानने पड़ेंगे जिससे अत्यन्त अवयवों की कल्पना  
 करने से अनवस्था होव आ जायगा । ( प्रबल )—क्यों ? ( उत्तर )—क्योंकि कार्य और कारण  
 द्रव्यों का भिन्न परिमाण देखने में आता है, जिससे परिमाण का अवयव उससे भी अधिक भग्न  
 होगा, और भी जो सावयव है वह परमाणु का ही कारण है, इसी कारण परमाणु के कार्य होने का  
 निषेध किया आता है । ( आगे ‘आकाशव्यतिभेदात्’ इस पूर्वपक्षों ने दिये हेतु का खण्डन  
 साध्यकार ऐसा करने हैं कि )—आकाश के सर्वत्र व्याप्त होने से कार्य घटादि अनित्य नहीं होते  
 किन्तु अपने अवयवों के परस्पर विभाग के कारण कार्य का नाश होता है, अतः जिस प्रकार  
 मूर्तिका के अवयवों के विभाग ही से मूर्तिका कर्म का नाश होता है, नकि उसमें आकाश का  
 समावेश होने से, उसी प्रकार यदि परमाणुओं का नाश होगा तो उसके अवयवों के विभाग से ही  
 होगा नकि आकाश के समावेश से ।

परमाणुओं को वसत्र करने वाले अवयव नहीं होने यह दिखा चुके हैं, अतः परमाणुओं के  
 अवयव नहीं उसे ही उनका विभाग होता असम्भव होने के कारण परमाणुओं का नाश नहीं हो  
 सकता इस कारण परमाणु नित्य हैं यही सिद्धान्त संगत है । २२ ॥

शून्यतावादी के मत से पुनः सूत्रकार आक्षेप करने हैं—

**पदपदार्थ—मूर्तिमता च = और मूर्ति वाले उन परमाणुओं के, संस्थानोपपत्तेः = परिमाण-  
 विशेष के होने के कारण, अवयवसद्भावः = अवयवों की सत्ता है ॥ २३ ॥**

**भावार्थ—**अर्थात् परमाणुओं के भी घटादिकों के समान मूर्त होने के कारण तथा परिमाण-

परिच्छिन्नानां हि स्पर्शवतां संस्थानं त्रिकोणं चतुरस्रं समं परिमण्डल-  
मित्युपपद्यते, यत्तत्संस्थानं सोऽवयवसन्निवेशः, परिमण्डलाश्चाणवस्तस्मात्सा-  
वयवा इति ॥ २३ ॥

### संयोगोपपत्तेश्च ॥ २४ ॥

मध्ये सन्नयुः पूर्वापराभ्याम् अणुभ्यां सयुक्तस्तथोर्व्यवधानं कुरुते । व्यव-  
धानेनानुभीयते पूर्वभागेन पूर्वेणाणुना संयुज्यते परभागेन परेणाणुना संयुज्यते,  
यौ तौ पूर्वापरो भागौ तावस्यावयवौ एव सर्वतः सयुज्यमानस्थ सर्वतो भाग्य  
अवयवा इति ॥ २४ ॥

विशेष के आधार होने के कारण भी परमाणु सावयव हैं यह सिद्ध होता है । वृत्तिकार ने संस्थान-  
विशेष ( परिमाण ) होने में 'मूर्तिमतां' हम पक्ष के हेतु रक्ता है, जिसमें मूर्ति के आधार होने  
के कारण ही परमाणुओं में परिमाणविशेषरूप संस्थान सिद्ध होता है—ऐसा इस सूत्र का  
अर्थ किया है । २३ ॥

( इसी आशय में भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—परिमाण युक्त ही रूपों  
के आधार द्रव्यों का संस्थान त्रिकोण, चतुष्कोण, समान परिमण्डल ( परिमाण ) होता है ऐसा  
हो सकता है । जो यह संस्थान है वह है अवयवों की विशेष रचना । परमाणु भी उपरोक्त  
परिमाण वाले हैं, अतः वे सावयव हैं यह सिद्ध होता है ॥ २३ ॥

परमाणु के सावयव होने में पूर्वपक्षिमता से सूत्रकार दूसरा हेतु दिखाते हैं—

पदपदार्थ—संयोगोपपत्तेः च ॥ और परमाणुओं का परस्पर संयोग होने से भी ॥ २४ ॥

भावार्थ—मध्यभाग के वर्तमान परमाणु का आगे-पीछे रहने वाले परमाणुओं से संयोग  
होने से वह उन दोनों का व्यवधान करता है जिससे अनुमान द्वारा सिद्ध होता है कि ये आगे-  
पीछे के दोनों परमाणु मध्य में वर्तमान परमाणु के अवयव हैं, अतः चारों तरफ से  
परमाणुओं का संयोग होने के कारण बीच के परमाणु के चारों तरफ के परमाणु अवयव हैं  
यह सिद्ध होता है ॥ २४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षी के द्वितीय हेतु को व्याख्या करते हैं कि )—जिस समय  
अधिक परिमाण वाले अवयवी द्रव्य को परमाणु उत्पन्न करते हैं उस समय मध्यभाग में वर्तमान  
परमाणु अपने आगे-पीछे रहने वाले दो परमाणुओं से संयुक्त होने के कारण उन दोनों का  
व्यवधान करता है, जिस व्यवधान से अनुमान किया जाता है कि—पूर्व भाग में पूर्व अणु तथा  
परभाग में पर अणु से उसका संयोग होता है, जो वे पूर्व तथा पर भाग हैं, वे दोनों उस  
मध्यवर्ती परमाणु के अवयव हैं । इस प्रकार चारों तरफ से संयुक्त होने वाले मध्य परमाणु के  
चारों तरफ रहने वाले संपूर्ण छः परमाणु उसके अवयव हैं, हम कारण भी परमाणु सावयव हैं  
और सावयव होने में अनिश्चय है यह सिद्ध होता है यहाँ पर वासिककार कहते हैं कि—  
'यह सूत्र जो प्रथम 'संस्थानोपपत्तेः' इस सूत्र के हेतु से ही गतार्थ होता है, क्योंकि संयोगविशेष  
हो तो संस्थानवर्ती होती है' ऐसी शंका कर समाधान भी किया है कि नहीं गतार्थ नहीं है, क्योंकि  
अवयवों के विशेष संयोग को संस्थानवत्ता कहते हैं, और दूसरे सूत्र में सामान्यरूप से संयोगमात्र  
कहा गया है इसी कारण आगे पुनरुक्ति दोष को दूर करने हुए मूर्ति तथा संस्थान का भेद दिखाया  
है कि—'अवयवक द्रव्य के अणु, महत्, लघु, दीर्घ परमहस्त तथा परम अणु छः प्रकार परिमाण



यत्ताव 'मूर्तिमतां संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भाव' इति ? अत्रोक्तम्, किमुक्तम् ? विमानोऽल्पतरप्रमङ्गस्य यतो नाल्पीयस्तत्र निवृत्तेरण्वयवस्य चाणुतरस्व-  
प्रसङ्गादणुकार्यप्रतिषेध इति । स्पर्शवत्त्वाद्व्यवधानमाश्रयस्य चाव्याप्त्या भागभाक्तिः ।  
उक्तं चात्र स्पर्शवानणुः स्पर्शवतोरण्वोः प्रतिघाताद्व्यवधायको न सावयवत्वात् ।

का नाम है मूर्ति, तथा संस्थान कहते हैं प्रथम नामक संयोग, सितमें अपत्तिपूर्वक प्राप्ति का नाम है संयोग—ऐसा ।

( इस प्रकार प्रसंग से प्राप्त सर्वशून्यतावादी के मत को दिखाकर उसका खण्डन करने के लिये पूर्वपक्षी के मूत्र हो का प्रारम्भ करने हुए माध्यकार कहते हैं कि )—जो पूर्वपक्षी ने यह कहा था कि 'मूर्ति वालों में संस्थान होने के कारण परमाणुओं के अवयव हैं' ( जो २३ वें सूत्र में कहा है ) इस विषय में हम कह चुके हैं । ( प्रश्न )—क्या कहा है ? ( उत्तर )—अवयवों के अवयवों का विभाग करने-करते जिससे अणु ( छोटा ) नहीं होगा, परमाणुओं से सबसे छोटे परिमाण की निवृत्ति हो जाती है तथा परमाणु का अवयव और भी उसमें अधिक अणु ( छोटा ) हो जायगा इस आपत्ति के कारण परमाणुओं में कार्य होने का भी निषेध किया था ( ऐसा हम कह चुके हैं ) ।

( यहाँ पर वार्तिककार ने और भी एक दोष ऐसा दिया है कि )—परमाणु, सावयव हैं, इस पूर्वपक्षी के प्रतिष्ठा के दोनों पदों में व्याघात भी आता है, क्योंकि सावयव शब्द का अर्थ है समान जाति के कारण से उत्पन्न तथ्य समान जाति के आधार में रहना । अवयव ही उसका व्याघात होगा । अतः परमाणु सावयव है ऐसा कहने से यह परमाणु है तथा कार्यविशेष भी है ऐसा आता है, कार्यविशेष भी हो और परमाणु भी हो यह परस्पर विरुद्ध है इत्यादि । ( आगे २४ वें सूत्र में कहे हुए पूर्वपक्षी के हेतु का अनुवाद कर उसका खण्डन करते हुए माध्यकार आगे कहते हैं कि )—'संयोग के होने से भी' अर्थात् परमाणुओं के स्पर्शाश्रय होने से मध्य के परमाणु से आगे-पीछे के परमाणुओं का व्यवधान होगा और परमाणुओं का संयोग अपने आचर परमाणुओं से व्याप्ति न होने के कारण, संयोग के आधार होने से ही परमाणुओं के भाग अवयव ( हिस्से ) हैं यह सिद्ध होगा है, ऐसी जो पूर्वपक्षी ने द्वितीय हेतु दिया था, उस पर भी हम सिद्धान्तों के मत से कह चुके हैं कि—परमाणु स्पर्शाणु का आश्रय है—स्पर्शाधार दो परमाणुओं का प्रतिघात ( संयोगविशेष ) करने से वह मध्य परमाणु आगे-पीछे के दो परमाणुओं का व्यवधान करता है न कि अवयव का आधार होने से अर्थात् जो एक परमाणु से दूसरे परमाणुओं का व्यवधान होता है, वह केवल परमाणुओं के स्पर्शाधार होने से ही होगा है न कि सवयव होने से । ( इस पर पुनः पूर्वपक्षी आपत्ति देता है कि )—'स्पर्श का आश्रय होने के कारण एक परमाणु से दूसरे दो परमाणुओं का व्यवधान होने पर भी वह परमाणुओं का संयोग अव्याप्यवृत्ति होने के कारण अपने आश्रय परमाणुओं का व्याप्त नहीं करता, इस कारण यह परमाणु भाग वाला है' इस प्रकार परमाणु में भाग ( अवयव ) की कल्पना की जाती है । अर्थात् परमाणुओं का संयोग आधार से व्याप्त न होने के कारण परमाणु के भाग हैं, अतः वह परमाणु सावयव है यह सिद्ध होगा है । ( इस पूर्वपक्ष का खण्डन करते हुए माध्यकार कहते हैं कि )—इसके उत्तर में भी हम कह चुके हैं कि १६ वें तथा २२ वें सूत्र के माध्य में अवयवों द्वयों के अवयवों का विभाग करते-करते अत्यन्त अल्प होने का प्रमय जिससे और अधिक अल्प ( छोटा ) नहीं होता उसमें स्थिति मानने तथा यदि परमाणु को अवयव का आधार मानें तो वह और भी अत्यन्त अणु हो जायगा, इस आपत्ति से परमाणु कार्य

स्पर्शवत्त्वाच्च व्यवधाने सत्यणुसंयोगो नाश्रयं व्याप्नोतीति भागभक्तिर्भवति भागवानिवायमिति । उक्तं चात्र विभागेऽल्पतरप्रसङ्गस्य यतो नाल्पीयस्तत्रावस्थानात् तदवयवस्य चाणुतरत्वप्रसङ्गादणुकार्यप्रतिषेध इति ।

मूर्तिमतां च सस्थानोपपत्तेः संयोगोपपत्तेश्च परमाणुनां सावयवत्वमिति हेत्वोः—

**अनवस्थाकारित्वादनवस्थानुपपत्तेश्चाप्रतिषेधः ॥ २५ ॥**

यावन्मूर्तिमद्यावच्च संयुज्यते तत्सर्वं सावयवमित्यनवस्थाकारिणाविमो हेतुः, सा चानवस्था नोपपद्यते । सत्यामनवस्थायां सत्वौ हेतू स्याताम्, तस्मादप्रतिषेधोऽयं निरवयवत्वस्येति । विभागस्य च विभज्यमानद्वान्निर्नोपपद्यते

नहीं होते यह भी हम कह चुके हैं, अतः पूर्वपक्षों का परमाणुओं में अवयव सिद्ध करना सर्वथा असंगत है ॥ २४ ॥

( इस प्रकार २४ वें तथा २४ वें सूत्र में कहे हुए पूर्वपक्ष का बिना सूत्र के परिहार कर सूत्र में कहे हुए परिहार का आरम्भ करते हुए, पूर्वपक्षों के पूर्वोक्त दोनों हेतुओं का अनुवाद करते हुए सिद्धान्तसूत्र के अवतरण में भाष्यकार कहते हैं कि ) - 'मूर्तिवालों में संस्थान होने तथा संयोग होने के कारण परमाणु सावयव हैं' इस प्रकार के दोनों हेतुओं का -

**पदपदार्थ—**अनवस्थाकारितत्वात् = अनवस्था दोष के करने से, अनवस्थानुपपत्तेः च = और अनवस्था दोष अयुक्त होने के कारण भी, अप्रतिषेधः = परमाणुओं में निरवयव होने का निषेध नहीं हो सकता ॥ २५ ॥

**भाष्यार्थ—**जो जो मूर्तिमान् होता है तथा जिसका-जिसका संयोग होता है, वह सब सावयव होता है, ये दोनों पूर्वपक्षों के हेतु पूर्वोक्त प्रकार से अनवस्था दोष के करने वाले हैं और वह अनवस्था हो नहीं सकता, क्योंकि उनमें कोई प्रमाण नहीं मिलना, जिससे अनवस्था को मानकर पूर्वपक्षों के उपरोक्त दोनों हेतु युक्त हों सके । अतः पूर्वपक्षों का परमाणुओं में निरवयव होने का निषेध नहीं हो सकता ॥ २५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—जो-जा संतार में मूर्ति वाले पदार्थ हैं तथा जिन-जिन पदार्थों का संयोग होता है वे संपूर्ण पदार्थ अवयवयुक्त होने हैं, ये दोनों पूर्वपक्षों के हेतु अनवस्था बिना अप्रमाण के अनन्त पदार्थों की कल्पना दोष को करते हैं । जो अनवस्था दोष किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकती । यदि अनवस्था किसी प्रमाण से संगत है, ऐसा सिद्ध हो तो उसके बल से पूर्वपक्षों के उपरोक्त हेतु प्रमाण सिद्ध होने से स्वयं ( यथार्थ ) होगा इस कारण परमाणुओं में सिद्धान्त के माने हुए निरवयव होने का निषेध नहीं हो सकता । यदि पूर्वपक्षों ऐसी शंका करे कि 'मूर्तिमत्तारूप हेतु से अनवस्था दोष न आया, क्योंकि मूर्तिमान् द्रव्य का भी अपने अन्तर्गत ही अवयवों का विभाग होगा, और अन्तिम अवयव निरवयव नहीं हो सकता, क्योंकि जो अन्त है वह विभाग है, तब वह अवयव द्रव्य है' । ( तो भाष्यकार इस शंका का अग्रे उत्तर देते हुए कहते हैं कि ) - बिना विभाग होने वाले द्रव्यों के विभाग गुण हो नहीं सकता, इस कारण पूर्वपक्षों का कष्ट हुआ अन्त में नाश नहीं रह सकता । अर्थात् जो अवयवों का विभाग है वही अन्त है, ऐसा पूर्वपक्षों का कथन अशक्य है, क्योंकि - विभक्त होने वाले द्रव्यों के बिना विभाग गुण ही नहीं हो सकता—कारण यह कि बिना गुणाधारद्रव्य के गुण नहीं रहते,

तस्मात्प्रलयान्तता नोपपद्यते इति । अनवस्थाया च प्रत्यधिकरणं द्रव्यावयवानामानन्त्यान् परिमाणभेदानां गुरुत्वस्य चाग्रहणं समानपरिमाणत्वं चावयवावयविना परमाण्ववयवविभागादूर्ध्वमिति ॥ २५ ॥

इति अष्टभिः सूत्रैर्निरवयवप्रकरणम् ।

यदि भवान्बुद्धीराश्रित्य बुद्धिविषयाः सन्तीति मन्यते मिथ्याबुद्ध्यप्ताः, यदि हि तत्त्वबुद्ध्यः स्फुर्बुद्ध्या विवेचने क्रियमाणे याथात्म्यं बुद्धिविषयाणामुपलभ्येत—

बुद्ध्या विवेचनात् भावानां याथात्म्यानुपलब्धिस्तत्त्वपरकपणे पटसद्भावानुपलब्धिश्च न दनुपलब्धिः ॥ २६ ॥

अतः द्रव्य ही का अन्त में विभाग मानना होगा, अथवा विभाग के भी अनन्त होने के कारण पुनः अनवस्था दोष आ जायगा । ( इस प्रकार 'अनवस्थाकारितत्वाद्' इस सूचीक हेतु की व्यवस्था करने के पश्चात् 'अनवस्थानुपपत्तेश्च' इस हेतु की व्याख्या आगे साध्यकार करने हैं कि ) - अनवस्था दोष के मानने पर प्रत्येक भाग र द्रव्य में द्रव्य के अवयवों का अन्त न होने के कारण विज्ञेय ( मिश्र मित्र ) परिमाणों तथा गुरुत्व का भी ग्रहण न होगा, तथा परमाणुओं के अवयवों के विभाग के पश्चात् अवयव तथा अवयवों द्रव्यों का परिमाण भी समान होने की आपत्ति आवेगा । अर्थात् पूर्वपक्ष के मत के अनुसार प्रत्येक घटादि द्रव्यों में अवयवों का अनन्त होने के कारण संसार के संपूर्ण द्रव्यों के अनन्त अवयवों से उत्पन्न होना समान होने के कारण उनके परिमाणों के भेद का ग्रहण न होगा, और उन्मा से गुरुत्व का भी ग्रहण न होगा, ऐसा होने से एक सुमेरु पर्यन्तरूप द्रव्य अवयवों तथा एक सर्प ( सरसो ) हर अवयवों द्रव्य दोनों के जनन अवयव होने का समानता के कारण दोनों ही द्रव्य परिमाण में समान हो जायेंगे, वह दृष्टा मारा आपत्ति आ जायगी जो सर्वथा असंगत है, अतः पूर्वपक्षों के उपरोक्त दोनों परमाणुओं में सावयवता मिट्ट कराने वाले हेतु अनवस्था दोष के कारण सर्वथा असंगत हैं । २५ ॥

( ४ ) प्रासंगिक-वाह्यार्थ के न मानने वाले मत के निराकरण का प्रकरण

इस प्रकार दो प्रकारों में अवयव युक्त, तथा अवयवरहित पदार्थों की सिद्धि करने के पश्चात् उसी प्रसंग से प्राप्त हुये बाह्य पदार्थों के न मानने वाले विज्ञानवादी का खण्डन करने के लिये, यह दूसरा प्रकरण प्राप्त किया जाना है । क्योंकि यदि विज्ञान से भिन्न बाह्य पदार्थ ही नहीं तो अवयव तथा अवयवों को व्यवस्था करने का कोई अवसर ही नहीं आवेगा, इस कारण इस व्यवस्था की स्थापना करने के लिये बाह्यार्थ के न मानने के मत का खण्डन करना आवश्यक है । ( यहाँ पर प्रमेयता धर्म, ज्ञानरूप का व्याप्य है अथवा नहीं ऐसे सशय पर पूर्वपक्षसूत्र के अवतरण में भयंकर विज्ञानवादी का पूर्वपक्ष दिखाने हैं कि )—जो यह आप सिद्धान्ती बुद्धि ( ज्ञानों ) को लेकर उनके विषय बाह्य पदार्थ हैं, ऐसा मानने हैं यह संपूर्ण मिथ्याज्ञान है । यदि यह वास्तविक ज्ञान नहीं तो बुद्धिसिद्धि विवेचन ( विचार ) करने पर ज्ञान के विषय बाह्यपदार्थों का याथात्म्य ( स्वभाव ) उपलब्ध ( प्राप्त ) होगा—

पदपदार्थ—बुद्ध्या = बुद्धि से, विवेचनात् तु = किन्तु विवेचन ( विचार ) करने पर, भावानां = बाह्य सावपदार्थों की, याथात्म्यानुपलब्धिः = यथार्थता की उपलब्धि ( ज्ञान ) नहीं होता,

यथाऽयं तन्तुरयं तन्तुरिति प्रत्येकं तन्तुषु विविच्यमानेषु नार्थान्तरं किञ्चि-  
दुपलभ्यते यत्पटबुद्धेर्विषयः स्यात् याथात्म्यानुपलब्धेरसति विषये पटबुद्धि-  
र्भवन्ती मिथ्याबुद्धिर्भवति एवं सर्वत्रेति ॥ २६ ॥

**व्याहृतत्वादहेतुः ॥ २७ ॥**

यदि बुद्ध्या विवेचनं भावानां न सर्वभावानां याथात्म्यानुपलब्धिः । अथ

तन्ववकर्षणे = तन्तुओं के खींचने पर, परसंज्ञावानुपलब्धिवत् = पट का सत्ता को उपलब्धि  
( प्राप्ति ) न होने के समान, ननुपलब्धिः = बाह्य पदार्थों की उपलब्धि नहीं होती । २६ ।

**भावार्थ**—सिद्धान्तों का अवयव तथा अवयवरूप बाह्य भावपदार्थों का व्यवस्था असंगत है क्योंकि जिस प्रकार यह तन्तु है, यह तन्तु है ऐसा काकर पट में से संपूर्ण तन्तुओं का खींच लेने पर कोई दूसरा पटरूप पदार्थ नहीं मिलता, जिस पट कहा जाय, अतः बाह्य पटादि पदार्थों की वास्तविकता के उपलब्धि न होने के कारण, पटादि विषयों के न रहने पर भी होने वाला पट है, पट है इत्यादि बुद्धि ( ज्ञान ) मिथ्या है, यह सिद्ध होता है । अतः विज्ञानभित्त बाह्य पदार्थ हा नहीं है यह सिद्ध होता है ॥ २६ ॥

( इसी भाष्य से पूर्वपक्षमूल को साध्यकार व्याख्या करने हैं कि )—जिस प्रकार यह तन्तु है, यह तन्तु है ऐसा समझकर प्रत्येक तन्तुओं के छुपक करने पर कोई पटरूप बाह्य पदार्थ नहीं मिलता जिसे पट इस ज्ञान का विषय माना जाय इस कारण बाह्य पटादि पदार्थों की वास्तविकता न मिलने के कारण न रहने वाले पटादि विषय में होने वाली पटबुद्धि मिथ्या ( अमत्य ) है यह सिद्ध होता है । इसी प्रकार और भी दूसरे संपूर्ण बाह्य पदार्थों में भी मिथ्यात्व जानना । अर्थात् यदि पट तन्तुओं ने भिन्न हो तो तन्तुओं को छोड़कर जगत् से भिन्न नौ के समान पट का उपलब्धि होगा, होती नहीं, इस कारण असत् ( मिथ्या ) पट विषय में होने वाला 'यह पट है' इत्यादि ज्ञान मिथ्या है, इसी प्रकार विषय ज्ञान तन्तु भी अपने अवयव अणुओं से भिन्न न होने के कारण मिथ्या ही है, इसी क्रम से परमाणुओं का भी बुद्धि से विवेचन करने पर उनका यथार्थज्ञान प्राप्त होने के कारण बाह्य स्थूल अथवा सूक्ष्म कोई पदार्थ नहीं है, अतः यह संपूर्ण ज्ञान अपने भाकार को जो बाह्य नहीं है बाह्यरूप से विषय करने के कारण मिथ्या है, यह सिद्ध होता है । अतएव साध्यमिक सीद्धों ने कहा है बुद्ध्या = बुद्धि से, विविच्यमानानां = विवेचना किये बाह्य पदार्थों का, स्वभावः = कोई स्वभाव, न = नहीं, अवधार्यते = निश्चित किया जाता है । अतः = इस कारण, निरमिलत्वाः = कष्टने योग्य नहीं है, निःस्वभावः स्व = और स्वभावशून्य, देयितः = कहे जाते हैं ॥ २६ ॥

जक्त पूर्वपक्ष के हेतु का सिद्धान्तगत से सूत्रकार स्पष्टन करने हैं -

**पदपदार्थ**—व्याहृतत्वात् = व्याघातजन होने से, अहेतु = पूर्वपक्ष का बाह्य पदार्थों के अभाव का साधक हेतु नहीं हो सकता ॥ २७ ॥

**भावार्थ**—यदि भवपदार्थों का बुद्धि से विवेचन होता हो तो, संपूर्ण भावपदार्थों का यथार्थता की उपलब्धि नहीं होता, यह न हो सकेगा । और यदि संपूर्ण भावपदार्थों के यथार्थता की उपलब्धि न हो तो, बुद्धि से विवेचन न बनेगा । क्योंकि भावपदार्थों का बुद्धि से विवेचन तथा उनके यथार्थता की उपलब्धि न होना यह परस्पर विरुद्ध है ॥ २७ ॥

( इसी भाष्य से साध्यकार सिद्धान्तमूल को व्याख्या करने हैं कि )—यदि बाह्य भावपदार्थों का बुद्धि से विवेचन ( विचार ) हो तो संपूर्ण भावपदार्थों के यथार्थता की उपलब्धि नहीं होती यह



सर्वभावानां याथात्म्यानुपलब्धिर्न बुद्ध्या विवेचनं भावानाम्, बुद्ध्या विवेचनं याथात्म्यानुपलब्धिश्चेति व्याहृत्यने । तदुक्तम् 'अवयवावयविप्रमङ्गलैव-  
माप्रलभोदिति ॥ २७ ॥

तदाश्रयत्वादपृथग्ग्रहणम् ॥ २८ ॥

कार्यद्रव्यं कारणद्रव्याश्रितं तत्कारणेभ्यः पृथक् नोपलभ्यते, विपर्यये पृथग्ग्रहणात्, यत्राश्रयाश्रितभावो नास्ति तत्र पृथग्ग्रहणमिति । बुद्ध्या विवेचनात् भावानां पृथग्ग्रहणम्, अतीन्द्रियेष्वणुषु यदिन्द्रियेण गृह्यते तदेतया बुद्ध्या विविच्यमानमन्यदिति ॥ २८ ॥

नहीं हो सकता अर्थात् बिना वस्तुस्वभाव के उसका विवेचन होना असंभव है । और यदि संपूर्ण भावपदार्थों का यथार्थ रूप उपलब्ध न होता हो तो उनका बुद्धि से विवेचन नहीं हो सकता । क्योंकि भाव बाह्य पदार्थों का बुद्धि से विचार करना तथा उनका यथार्थ न होना यह दोनों पर-  
स्पर विरुद्ध हैं । इसी कारण प्रलय तक इस प्रकार अवयव के अवयव, उनके अवयव इत्यादि आपत्ति दिखा चुके हैं । अर्थात् पूर्वपक्षों के विवेचन किये जाने वाले जिन पदार्थों की स्वभाव की उपलब्धि न होने की कारणवत्ता दिखाया है, उसका किसी दूसरे से हो विवेचना होगा—यदि बाह्यपदार्थरूप अवयवों न हो तो विवेचन हो नहीं पा सकेगा उसके अवयवों की अवधि वही मानना होगा, यदि अनवस्था माने तो संपूर्ण द्रव्यों का समान परिमाण हो जायगा इत्यादि दोष के कारण अवधिरूप अवयव की यथार्थता माननी ही पड़ेगी । इस कारण बुद्धि से विवेचन करने पर संपूर्ण भावपदार्थों की सिद्धि न होने के कारण व्याघात दोष होगा है यह सिद्ध होता है २७ ॥

'यदि पटादि द्रव्य भिन्न हों तो तन्तुओं के लोचने पर तन्तुओं से भिन्न पटादि द्रव्य उपलब्ध हों' इस पूर्वपक्ष के समाधान में सिद्धान्तमत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—तदाश्रयत्वात् = तन्तुरूप अवयवों के आश्रित होने के कारण, अपृथग्ग्रहणम् = पट द्रव्य का तन्तुओं से पृथक् ग्रहण नहीं होता । २८ ॥

भावार्थ—पटादिरूप अवयवों द्रव्य अपने अवयव तन्तु आदिकों को छोड़कर पृथक् उपलब्ध नहीं होते इसमें तन्तु पट आदि अवयव तथा अवयवों द्रव्यों का आश्रय (आधर), तथा आश्रित (आधय) भाव ही कारण है, अतः पूर्वपक्षों का कथन सर्वथा असंगत है कि पटादि द्रव्यरूप अवयवों का पदार्थ नहीं है ॥ २८ ॥

(इस आशय से भाष्यकार सूत्र की मिहाम्भितमत्त से व्याख्या करते हैं कि)—पट आदि काय द्रव्य तन्तु आदि कारण द्रव्यों के आश्रित (आधर) होते हैं, अतः तन्तु आदि कारणों से पृथक् (अन्यत्र, उनका उपलब्धि नहीं होता) । क्योंकि इससे विपरीत होने पर, आधारारोपभाव न होने से) पृथक् ग्रहण होता है । अर्थात् यहाँ (जिनमें) आधय और आश्रितभाव नहीं होता, उनमें पृथक् ग्रहण होता है और बुद्धि से विवेचन किये भावपदार्थों का पृथक् ग्रहण अतीन्द्रिय परमाणुओं में जो इन्द्रिय से गृहीत होता है वह इस बुद्धि से विवेचन किया हुआ दूसरा ही है अथवा यहाँ पर अवयव तथा अवयवों द्रव्य दोनों का इन्द्रिय से ग्रहण होता है, यहाँ पर विवेचन न करने वालों के लिये पृथक् ग्रहण होना अत्यन्त स्पष्ट नहीं होता—और अतीन्द्रिय परमाणुओं से जो केवल अनुमान से सिद्ध होते हैं, प्रत्यक्ष से दिखाई पड़ने वाले परमाणुओं के आश्रित असंख्य

## प्रमाणतत्त्वार्थप्रतिपत्तेः ॥ २९ ॥

बुद्ध्या विवेचनाद्वाचानां याथात्म्योपलब्धिः, यदस्ति यथा च यत्रास्ति यथा च तत्सर्वं प्रमाणत उपलब्ध्या सिध्यति, या च प्रमाणत उपलब्धिस्तद्बुद्ध्या विवेचनं भावानाम्, तेन सर्वशास्त्राणि सर्वकर्मणि सर्वे च शरीरिणा व्यवहारा व्याप्ताः । परीक्षमाणो हि बुद्ध्याऽध्ययस्यति इदमस्तीदं नास्तीति तत्र न सर्वभाषानुपपत्तिः ॥ २६ ॥

एवं च सति सर्वं नास्तीति नोपपद्यते, कस्मात् ?

## प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥ ३० ॥

आदि अवयवियों का पृथक् ग्रहण असम्भव स्पष्ट होता है यह असम्भव स्पष्ट है यह सिद्धान्तों का आशय है ॥ २८ ॥

अतीन्द्रिय परमाणुरूप अवयवों में इन्द्रियों से गृहीत होने वाले अवयवियों का भेद स्पष्ट गृहीत होता है यह कहकर, सप्रति इन्द्रिय से गृहीत होने वाले भी अवयवों में बुद्धि से विवेचन किये जाने वाले अवयवों द्रव्य की यथार्थता गृहीत होने से उक्त अवयवों का अवयवों से पृथक् ग्रहण होता है, यह दिखाने हुए सिद्धान्तमन से सूत्रकार आगे कहते हैं—

**पदपदार्थ—**प्रमाणतः च = और प्रमाण से, अर्थप्रतिपत्तेः = पटादि बाह्य अवयवी पदार्थों का ज्ञान भी होता है ॥ २९ ॥

**भावार्थ—**बुद्धि से विवेचन करने से ही प्रत्यक्षादि प्रमाणों के अधीन बाह्य पटादिरूप द्रव्यों की यथार्थता सिद्ध होती है, अतः प्रमाणसिद्ध बाह्य अवयविरूप पटादि द्रव्यों में कोई वाचक नहीं हो सकता ॥ २९ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करने हैं कि )—बुद्धि से विवेचन करने से ही बाह्य भावपदार्थों की यथार्थता उपलब्ध होता है, क्योंकि जो पटादि द्रव्य जैसे गुणादिकों के आधाररूप तथा अपने अवयव तन्तु आदिकों में अभित होते हैं तथा जैसे फलकारणभावरूप से प्रत्यक्षादि प्रमाणों से उनकी उपलब्धि होने के कारण कि बाह्य पदार्थ हैं, यह सिद्ध होता है । यह जो प्रत्यक्षादि प्रमाण से पटादि बाह्य द्रव्यों की उपलब्धि ( ज्ञान ) होता है वहाँ तो भावपदार्थों की बुद्धि से विवेचन है । यह प्राणिमात्र के अनुभव से सिद्ध है, क्योंकि इस बुद्धि विवेचन से ही सम्पूर्ण शास्त्र, सम्पूर्ण प्राणियों के कर्म तथा सम्पूर्ण शरीरधारी प्राणियों के सांसारिक व्यवहार व्याप्त हैं । क्योंकि परीक्षा करता हुआ ही प्राणि बुद्धि से निश्चय करता है—कि यह ऐसा है, ऐसा नहीं है । इस कारण पूर्वपक्षी ने जो कहा था कि संसार के सम्पूर्ण बाह्यभाव पदार्थों का अभाव है यह सर्वथा असंगत है ॥ २९ ॥

उक्त पूर्वपक्ष पर दूसरा दोष देने हुए सूत्रकार कहते हैं—

**पदपदार्थ—**प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् = प्रमाण के न होने तथा प्रमाण के होने से ॥ ३० ॥

**भावार्थ—**बाह्य कोई भी भावपदार्थ नहीं है, इस पूर्वपक्षों की प्रतिष्ठा में यदि कोई प्रमाण है, तो उस प्रमाणरूप बाह्य भावपदार्थ के होने से बाह्य भावपदार्थों का अभाव सिद्ध न होगा और यदि उक्त प्रतिष्ठा में कोई प्रमाण नहीं है, तो प्रमाणरहित होने से पूर्वपक्षों के मत से संसार के सम्पूर्ण बाह्य भावपदार्थों के अभाव की सिद्धि नहीं हो सकेगी । ३० ।

प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् । यदि सर्वं नास्तीति प्रमाणमुपपद्यते ? सर्वं नास्तीत्येतद्व्यावृत्त्येते । अथ प्रमाणं नोपपद्यते ? सर्वं नास्तीत्यस्य कथं सिद्धिः । अथ प्रमाणमन्तरेण सिद्धिः ? सर्वमस्तीत्यस्य कथं न सिद्धिः ॥ ३० ॥

स्वमधिपयाभिमानवदयं प्रमाणप्रमेयाभिमानः ॥ ३१ ॥

मायागन्धर्वनगरमृगतृष्णिकावद्धा ॥ ३२ ॥

यथा स्वप्ने न विषयाः सन्त्यथ चाभिमानो भवति एवं न प्रमाणानि प्रमेयानि च सन्त्यथ च प्रमाणप्रमेयाभिमानो भवति ॥ ३१ ॥ ३२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )- इस प्रकार पूर्वोक्त युक्तियों के दिखाने के कारण पूर्वपक्षों की सम्पूर्ण बाध भावपदार्थ नहीं हैं, यह प्रतिष्ठा भिन्न नहीं होती ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—प्रमाण के न होने तथा होने से । क्योंकि यदि सम्पूर्ण भावपदार्थ नहीं है, इसमें प्रमाण है, तो उस प्रमाणरूप बाध भावपदार्थ के होने के कारण सम्पूर्ण भावपदार्थ नहीं है यह विरुद्ध हो जाता है और यदि प्रमाण नहीं है तो सम्पूर्ण भावपदार्थ नहीं है यह बिना प्रमाण के यह कैसे सिद्ध होगा और यदि बिना प्रमाण के सम्पूर्ण भावपदार्थ नहीं हैं यह सिद्ध हो तो सम्पूर्ण समार के भावपदार्थ हैं यही क्यों न सिद्ध होगा ॥ ३० ॥

सिद्धान्ती ने जो 'प्रमाण को उपपत्ति तथा अनुपपत्ति से सम्पूर्ण भावपदार्थों का अभाव सिद्ध नहीं हो सकता' यह कहा था उस पर विद्वान्बाधों के मत से सूत्रकार दो सूत्रों आदि में पुनः आपत्ति दिखाते हैं—

पदपदार्थ—स्वप्नविषयाभिमानवद = स्वप्न में देखे हुए भिन्ना विषयों के सत्यता के अभिमान के समान, अर्थ = यह ( संसार में प्रसिद्ध ), प्रमाणप्रमेयाभिमानः = 'यह प्रमाण है, यह प्रमेय है' इत्यादि अभिमान ( मिथ्याज्ञान ) होता है ॥ ३१ ॥

पदपदार्थ—मायागन्धर्वनगरमृगतृष्णिकावद्धा वा = अथवा माया से गन्धर्वों के नगर के दिखाई पड़ने अथवा ग्रीष्मऋतु में सूर्य के किरणों को जल की धारा समझने के समान ॥ ३२ ॥

आचार्य—सिद्धान्ती के दिखाया हुआ प्रमाण तथा प्रमेयपदार्थों का सङ्काव वास्तविक नहीं है, किन्तु केवल अनादि विषय-वासना के ही कारण है । जिस प्रकार स्वप्न में विषय न होने पर भी केवल कल्पनामात्र से विषय प्रतीत होते हैं, जिससे मायिक मिथ्यासत्तावाले प्रमाण प्रमेयभाव होने के कारण बाध विषयज्ञान ही नहीं उत्पन्न है और उसके विषय बाध पदार्थ वास्तविक नहीं हैं, यह सिद्ध होता है । मिथ्याज्ञान भी वास्तविक ज्ञान के कारण होते हैं यह प्रथमसूत्र का आशय है । 'स्वप्न के ज्ञान में ऐसा होने पर भी जागरित अवस्था के जो ज्ञान हैं—कलश, स्तम्भ इत्यादि ज्ञानमें क्या हुआ, क्योंकि वे स्वप्नज्ञान से अत्यन्त विलक्षण हैं' इस शका को दूर करने के लिये विद्वान्बाधों का द्वितीय सूत्र है कि माया से गन्धर्वों का नगर देखना तथा ग्रीष्मऋतु में सूर्य-किरणों को जलधारा समझना, इत्यादि जागरित अवस्था के भी ऐसे हजारों ज्ञान दिखाई देने हैं—अतः वे कलश, स्तम्भ इत्यादि ज्ञान भी उनसे विलक्षण नहीं हैं, अतः इनके विषय बाध पदार्थ मिथ्या हैं यह सिद्ध होता है ॥ ३१-३२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार दोनों पूर्वपक्षमूर्तों की व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार स्वप्नावस्था में विषय नहीं रहते भी उनका अभिमान ( मिथ्याज्ञान ) होता है । इसी प्रकार

## हेत्वभावादसिद्धिः ॥ ३३ ॥

स्वप्नान्ते विषयाभिमानवत्प्रमाणप्रमेयाभिमानो न पुनर्जागरितान्ते विषयो-  
पलब्धिवदित्यत्र हेतुर्नस्ति । हेत्वभावादसिद्धिः । स्वप्नान्ते चाभिमता विषया  
उपलब्ध्यन्ते इत्यत्रापि हेत्वभावः । प्रतिबोधेऽनुपलम्भादिति चेत् ? प्रतिबोध-  
विषयोपलम्भादप्रतिषेधः । यदि प्रतिबोधेऽनुपलम्भात्स्वप्ने विषया न सन्तीति ?  
तर्हि ये इमे प्रतिबुद्धेन विषया उपलब्ध्यन्ते उपलम्भात्मन्तीति । विपर्यये हि

लौकिक व्यवहार से सिद्ध प्रमाण तथा प्रमेय पदार्थ भी वस्तुतः नहीं हैं, किन्तु उनमें यह प्रत्यक्षादि  
प्रमाण हैं, ये आत्मादि प्रमेय पदार्थ हैं, ऐसा अभिमान ( मिथ्याज्ञान ) होता है ॥ ३१ ३२ ॥

उपरोक्त पूर्वपक्ष का खण्डन करते हुए सिद्धान्तों के मत में सूचकार कहते हैं

पदपदार्थ—हेत्वाभावात् = हेतु न होने से, असिद्धिः = पूर्वपक्षों का मत सिद्ध नहीं हो  
सकता ॥ ३३ ॥

आचार्य—स्वप्न विषय के ज्ञान के समान न रहने वाले जागरित अवस्था के ज्ञानों में भी  
जागरित अवस्था के प्रतीत होने वाले विषयों में अभिमान ( मिथ्याज्ञान ) ही होता है ऐसे उपरोक्त  
पूर्वपक्षों के कथन में कोई हेतु ( साधन ) नहीं है, अतः पूर्वपक्षिमान सर्वथा असंगत है ॥ ३३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार मिथ्यानिमूत्र की आश्रया करते हैं कि,—स्वप्न के बीच में  
वास्तविक विषयों के न होने पर भी उनका जैसे अभिमान होता है उसी प्रकार संसार में  
होनेवाला 'यह प्रमाण है, यह प्रमेय है' इत्यादिक भी केवल अभिमान है, नकि जागरित अवस्था के  
मध्य में वास्तविक विषयों के ज्ञान के समान सत्य है, ऐसा कहने में कोई साधक हेतु नहीं है  
अतः पूर्वपक्षों का सम्पूर्ण संसार व्यवहार मिथ्या है, यह कहना असंगत है अर्थात् संसार में  
होनेवाला प्रमाण और प्रमेय पदार्थों का ज्ञान स्वप्नज्ञान के समान मिथ्या है जाग्रतावस्था के  
समान सत्य नहीं है ऐसा कहने में कोई विशेष साधक नहीं है । ( यदि 'प्रमाण विज्ञान मिथ्या है  
बुद्धि ( ज्ञान ) होने से स्वप्नज्ञान के समान इस अनुमान से संसार के सम्पूर्ण प्रमाण प्रमेय  
व्यवहार में मिथ्यात्व को सिद्ध हो सकती है' ऐसा पूर्वपक्षों कहें तो इसके उत्तर में आगे भाष्यकार  
कहते हैं कि )—स्वप्नावस्था में भी विषयों को न रहने पर ही उपलब्धि ( ज्ञान ) होता है,  
ऐसे पूर्वपक्षों के कथन में भी कोई साधक हेतु नहीं है यदि 'जागरित अवस्था में स्वप्न में देखे  
हुए विषयों की प्राप्ति नहीं होती इसीसे सिद्ध होता है, कि स्वप्नावस्था में देखे विषय मिथ्या हैं'  
तो प्रतिबोध ( जागरावस्था ) के विषयों का निषेध न होने से, उन जागरावस्था में विषयों का  
निषेध नहीं हो सकता । अर्थात् यदि जागरावस्था में स्वप्न के देखे विषयों की प्राप्ति न होने के  
कारण स्वप्नावस्था में विषय नहीं हैं यह सिद्ध होता है, ऐसा पूर्वपक्षों का आशय हो ना, ओ यह  
जगें हुए प्राप्ति को विषयों की उपलब्धि ( प्राप्ति ) होती है, उस उपलब्धि से यह सिद्ध होता है कि  
जागरावस्था में विषयों की सत्ता है । ( तथा जागरित अवस्था में विषयों की उपलब्धि मिथ्या  
होती है इसमें व्याघात भी आता है, क्योंकि पूर्वपक्षों के विपरीत सिद्ध करने से हेतु का सामर्थ्य  
है । अर्थात् पूर्वपक्षों के विषयों की अभाव सिद्ध करने के लिये स्वप्नज्ञान का ही दुष्टान्त दिया है,  
जो उपरोक्त प्रकार से जागरावस्था के विषयों में सत्ता सिद्ध करता है । अतः पूर्वपक्षों के प्रतिपाद  
विरुद्ध अर्थ का वह साधक हो रहा है ) क्योंकि स्वप्नज्ञान को अर्थार्थ मानने को इच्छा करने  
वाले को बिना साधक के उसके सिद्धि न होने के कारण जागरित अवस्था के ज्ञान को ही उसका  
साधक मानना होगा । यह जागरतज्ञान यदि सत्य न हो तो स्वप्नज्ञान का साधन नहीं कर सकेगा,



हेतुसामर्थ्यम् । उपलब्धाभावे सत्यनुपलब्धादभावः सिद्धयति, उभयथा स्वभावे नानुपलब्धस्य सामर्थ्यमस्ति, यथा प्रदीपस्याभावाद्दृश्यादर्शनमिति, तत्र भावेनाभावः समर्थ्यते इति । स्वप्नान्तर्विकल्पे च हेतुवचनम् । स्वप्नविषयाभिमानवदिति ब्रुवता स्वप्नान्तर्विकल्पे हेतुर्वाच्यः । कश्चित्स्वप्नो भयोपसंहितः, कश्चित्प्रमादोपसंहितः, कश्चिदुभयविपरीतः, कदाचित्स्वप्नमेव न पश्यतीति । निमित्तवत्तस्तु स्वप्नविषयाभिमानस्य निमित्तविकल्पाद्विकल्पोपपत्तिः ॥ ३३ ॥

**स्मृतिसङ्कल्पयच्च स्वप्नविषयाभिमानः ॥ ३४ ॥**

अतः जागरावस्था के ज्ञान को सत्य मानना ही पड़ेगा । ( 'क्या उपलब्धि न होना कभी भी विषयों के अभाव को सिद्ध ही न करता ?' इस शंका के समाधान में भाष्यकार आगे कहते हैं कि )— जिस पदार्थ के उपलब्ध होने से उसकी सत्ता सिद्ध होती है, उसी को उपलब्धि न होना उसको अविद्यमानता को सिद्ध करता है । ( यदि 'जिस प्रकार' उपलब्धि न होने से असत्यता सिद्ध होती है, उसी प्रकार उपलब्धि से भी असत्ता नहीं नहीं सिद्ध हो सकती ?' इस शंका के समाधान में भाष्यकार आगे कहते हैं कि )— यदि दोनों से ( उपलब्धि तथा अनुपलब्धि ) से पदार्थों का अभाव सिद्ध हो तो अनुपलब्धि ( अभाव ) को साधन सामर्थ्य हो न होगा । क्योंकि जिस स्थल में दीपक नहीं रहता वहाँ अन्धकार में रूप नहीं दिखाई पड़ता यह देखकर रूप को न दिखाई पड़ने के साधन में सामर्थ्य दीपक के अभाव में तभी सिद्ध होगा, जब कभी दीपक के रहते रूप को देखने वाले को ऐसा ज्ञान हो—कि 'यदि दीपक होता तो रूप दिखाई पड़ता' । यह बुद्धि दीपक तथा रूप को कहा सत्ता मानने दिन नहीं हो सकती, इस कारण प्रदीप और रूप को सत्ता ही प्रदीप के अभाव में सामर्थ्य दिखाई पड़ती है । अतः पूर्वपक्षी का सर्वथा विषयों का अभाव सिद्ध करना असंगत है । ( पूर्वपक्षमत का दूसरा खण्डन करने के लिये हेतु देते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )— स्वप्नावस्था के विकल्प के विषय में हेतु भी देना होगा, अर्थात् स्वप्न के विषयों में मिथ्याज्ञान होता है ऐसा कहने वाले पूर्वपक्षी को स्वप्न के ज्ञान विविध-विविध होते हैं ऐसा कहने भी कोई हेतु देना पड़ेगा । क्योंकि किता स्वप्न में भय होता है, किसी में आनन्द और कोई स्वप्न भय, आनन्द दोनों नहीं होते, और कभी-कभी स्वप्न ही नहीं दिखाई पड़ता ( यह पूर्वपक्षी के मत में नहीं बन सकता और सिद्धान्तों के मत में बन सकता है क्योंकि कारण वाला स्वप्नज्ञान के विषयों के अभिमान में कारणों के विचित्रता से विचित्रता बन सकता है, अर्थात् सिद्धान्ती के मत में जागरावस्था के ज्ञानों के समान स्वप्नावस्था के भी ज्ञानों में स्वरूप से विद्यमान ही कारण होते हैं, उनकी विचित्रता से ज्ञान में भी विचित्रता हो सकती है और स्वप्नज्ञान की विचित्रता कदाचित् (किसी-किसी समय) होने के कारण, निमित्त वाली होती है अतः उसमें कारण की विचित्रता अवश्य माननी होगी, जिससे विषयों की स्वप्नसिद्ध होने के कारण संसार में कोई पदार्थ नहीं है यह पूर्वपक्षी का कथन वांछित हो जाता है । ३३ ॥

स्वप्नज्ञान भी सत्य विषय हो में होता है इस विषय में सिद्धान्तिमत से सूत्रकार सायक दिखाते हैं—

पदपदार्थ—स्मृति संकल्पस्वप्न च स्मरण तथा संकल्प (दृष्टा) के समान, स्वप्नविषयाभिमानः स्वप्नज्ञान के विषयों का अभिमान होता है ॥ ३४ ॥

पूर्वोपलब्धविषयः, यथा स्मृतिश्च सङ्कल्पश्च पूर्वोपलब्धविषयो न तस्य प्रत्याख्यानाय कल्पेते, तथा स्वप्ने विषयग्रहणं पूर्वोपलब्धविषय न तस्य प्रत्याख्यानाय कल्पने इति । एवं दृष्टविषयश्च स्वप्नान्तो जागरितान्तेन । यः सुप्तः स्वप्नं पश्यति स एव जाग्रतस्वप्नदर्शनानि प्रतिस्मन्वत्ते इदमद्राक्षमिति । तत्र जाग्रद्वुद्धिवृत्तिवशात्स्वप्नविषयाभिमानो मिथ्येति व्यवसायः । सति च प्रतिस्मन्धान या जाग्रतो बुद्धिवृत्तिस्तद्वशादयं व्यवसायः स्वप्नविषयाभिमानो मिथ्येति । उभयाविशेषे तु साधनानर्थक्यम् । यस्य स्वप्नान्तजागरितान्तयोर-विशेषस्तस्य स्वप्नविषयाभिमानवदिति साधनमनर्थकं तदाश्रयप्रत्याख्यानात् ।

भाष्यार्थ—जिस प्रकार स्मरण, ज्ञान, एवं संकल्प ( इच्छा ) पूर्वकाल में अनुभव किये विषयों में ही होती है, उसी प्रकार स्वप्न देखने के समय जो स्वप्न के विषयों का वह धोड़ा है, वह वाणी है ऐसा अभिमान होता है वह जो पूर्वकाल में जागरावस्था में अनुभव किये उक्त विषयों का ही होता है ॥ ३४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को सूत्र के अवशिष्ट अपेक्षित विषय को पूर्ण करते हुए व्याख्या करते हैं कि )—स्मरण तथा संकल्प के समान स्वप्न के विषयों का अभिमान पूर्वकाल में अनुभव किये ही विषयों में होता है । जिस प्रकार कालान्तर में होने वाला विषयों का स्मरण तथा संकल्प ( इच्छा ) पूर्वकाल में अनुभव किये हुए ही विषयों में होते हैं, अतः स्मरण तथा संकल्प पूर्व में जाने हुए विषयों का अभाव सिद्ध नहीं कर सकते, उसी प्रकार स्वप्नावस्था में भी विषयों का ग्रहण होना पूर्वकाल में जागृत अवस्था में अनुभव किये विषयों में होने के कारण उन पूर्वकाल में अनुभव किये हुए विषयों का अभाव सिद्ध नहीं कर सकते । इससे यह सिद्ध होता है कि—जागरावस्था में देखे हुए विषयों का ही स्वप्नावस्था में दर्शन होता है, अतः स्वप्नावस्था में देखे हुए विषयों में दोनों हैं क्योंकि जो सुप्त ( सोया हुआ ) प्राणी स्वप्न देखता है, वही जागरावस्था तथा स्वप्नावस्था का 'यह मैंने देखा था' ऐसा अनुसंधान करता है । स्वप्न उससे जागरावस्था के विषयों के ज्ञान के कारण स्वप्नावस्था के विषयों में अभिमान होता है कि वह देखा हुआ स्वप्न मिथ्या ( असत्य ) था इस प्रकार के अनुसंधान के होने के कारण जो जागनेवाले प्राणी को विषयसम्बन्धी ज्ञान के आधार होते हैं उनके कारण ही 'स्वप्न में देखे हुए विषयों का ज्ञान मिथ्या है' ऐसा स्वप्नज्ञान विषयों में निश्चयरूप मिथ्या अभिमान होता है अर्थात् जागरावस्था में स्वप्न में दृष्ट का उपरोक्त अनुसंधान कर जब ज्ञान होता है कि—'जो मैंने नगर, विमान आदि स्वप्न में देखा था वह सब मैं अब जागरावस्था में नहीं पाता हूँ' ऐसा ज्ञान होता है, तभी वह प्राणी स्वप्नज्ञान को मिथ्या या ऐसा निश्चय करता है । ( स्वप्नज्ञान के समान जागरावस्था के ज्ञान को भी मिथ्या मानने में दोष दिखाते हुए माध्यकार आगे कहते हैं कि )—यदि दोनों ( स्वप्नज्ञान तथा जागरावस्था का ज्ञान ) समान हो तो स्वप्नविषयाभिमान के समान यह साधन व्यर्थ होगा । क्योंकि जिस पूर्वपक्षों के अंत में स्वप्नावस्था तथा जागरावस्था में कोई विशेष नहीं है उसका 'स्वप्न के विषय के अभिमान के समान' यह सिद्ध करना व्यर्थ है, क्योंकि उसके आधार विषय ही जो वह नहीं मानता अर्थात् जागरावस्था के ज्ञान के विषयों के मिथ्या होने में स्वप्नज्ञान के विषय को सर्वश होना ही पूर्वपक्षों का हेतु विवक्षित है, किन्तु यदि स्वप्नज्ञान और जागरित अवस्था के ज्ञानों के मिथ्या होने में कोई विशेषता न हो तो

अतस्मिन्स्तिदिति च व्यवसायः प्रधानाश्रयः । अपुरुषे स्थाणौ पुरुष इति व्यवसायः स प्रधानाश्रयः, न खलु पुरुषेऽनुपलब्धे पुरुष इत्यपुरुषे व्यवसायो भवति, एवं स्वप्नविषयस्य व्यवसायो हस्तिनमद्राक्षं पर्वतमद्राक्षमिति प्रधानाश्रयो भवितुमर्हति ॥ ३४ ॥

एवं च सति—

मिथ्योपलब्धिविनाशस्तत्त्वज्ञानात्स्यमविषयाभिमानप्रणा-  
शवत्प्रतिबोधे ॥ ३५ ॥

स्वप्न विषय का सादृश्य साधक ही नहीं हो सकता, क्योंकि जितने मिथ्याज्ञान होते हैं उनका कोई न कोई सत्यज्ञान आश्रय होता है, जिसकी अपेक्षा से यह मिथ्या होता है, जो उसका प्रधान कहता है—जागरावस्था के ज्ञान की अपेक्षा से ही स्वप्नज्ञान मिथ्या होते हैं, अतः यदि जागरावस्था का ज्ञान भी स्वप्नावस्था के समान मिथ्या हो तो, स्वप्नज्ञान के मिथ्या होने के आधार के न होने से उक्त साधन में सामर्थ्य न होगा । ( मिथ्याज्ञान सत्यज्ञान की अपेक्षा करता है, इसी विषय को आगे माध्यकार स्पष्ट करते हैं )—उससे भिन्न में उसका ज्ञान होना रूप मिथ्य ( उसमें उसका ज्ञान होना ) रूप प्रधान (मुख्य) के आश्रय से होता है । जिस प्रकार पुरुष से भिन्न स्थाणु ( दूठ ) में यह पुरुष है यह जो मिथ्याज्ञान होता है वह वास्तविक पुरुष में पुरुषज्ञानरूप प्रधान को आश्रय करता है, क्योंकि जिसे पुरुष का ज्ञान नहीं है उस प्राणी को पुरुषभिन्न वृक्ष में 'यह पुरुष है' ऐसा मिथ्याज्ञानरूप व्यवसाय ( मिथ्य ) नहीं होता । इसी प्रकार स्वप्नावस्था में देखा हुआ 'मैंने हाथ देखा, पर्वत देखा' ऐसा मिथ्याज्ञान भी बिना जागरावस्था में वास्तविक देखे हुए हाथों, पर्वत आदि ( सत्य ) प्रधान के आश्रय से ही हो सकता है । क्योंकि जिसने कभी भी सच्चे हाथों तथा पर्वत को न देखा हो उसे कभी मिथ्या हाथ तथा पर्वतों का स्वप्नावस्था में ज्ञान नहीं होता । इसी कारण वातिकार ने कहा है—सभी ज्ञान मिथ्या है, ऐसा कहनेवाले को उसके प्रधान का प्रश्न करना होगा—क्योंकि बिना प्रधान ( सत्य ) के मिथ्याज्ञान नहीं होता ॥ ३४ ॥

( यदि भासज्ञान भी सत् पदार्थ को विषय करे तो उसका प्रतिबन्ध कैसे होगा ? इस शका के समाधान को करते हुए माध्यकार सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हैं कि )—ऐसा होने पर मिथ्याज्ञान की सत्यज्ञान की अपेक्षा न होने पर—

पदपदार्थ—मिथ्योपलब्धेः = मिथ्याज्ञान का, विनाशः=नाश होता है, तत्त्वज्ञानात् = सत्यज्ञान से, स्वप्नविषयाभिमानप्रणाशवत् = स्वप्नावस्था के विषयज्ञान के अभिमान के नाश के समान, प्रतिबोधे=जागरावस्था में ॥ ३५ ॥

भावार्थ—जैसे वृक्ष को मनुष्य समझना यह मिथ्याज्ञान है और वृक्ष को वृक्ष समझना यह सत्यज्ञान है, इस सत्यज्ञान से मिथ्याज्ञान नष्ट होता है न कि वृक्ष और मनुष्यरूप पदार्थ । जिस प्रकार जागरावस्था के ज्ञान से स्वप्न से देखे विषयों का मिथ्याज्ञान निवृत्त होता है, न कि सामान्य विषयरूप पदार्थ निवृत्त होता है, इसी प्रकार माया से गंधर्वनगर देखना तथा आश्विऋतु में सूर्य के किरणों को जल समझानारूप मृगतृष्णा में भी जो गंधर्वनगर न रहते गन्धर्व-नगर समझना, जल के न रहते जल समझनारूप मिथ्याज्ञान होते हैं, इनमें भी उपरोक्त प्रकार से

स्थाणौ पुरुषोऽयमिति व्यवसायो मिथ्योपलब्धिः अतस्मिन्तदिति ज्ञानम् , स्थाणौ स्थाणुरिति व्यवसायस्तत्त्वज्ञानं तत्त्वज्ञानेन च मिथ्योपलब्धि-निवर्त्यते, नार्थः स्थाणुपुरुषसामान्यलक्षणः, यथा प्रतिबोधे या ज्ञानवृत्तिस्तथा स्वप्नविषयाभिमानो निवर्त्यते नार्थो विषयसामान्यलक्षणः, तथा मायागन्धर्व-नगरमृगावृष्टिकाणामपि या बुद्धयोऽतस्मिन्तदिति व्यवसायास्तत्राप्यनेनैव कल्पेन मिथ्योपलब्धिविनाशस्तत्त्वज्ञानान्नार्थप्रतिषेध इति । उपादानवच्च माया-दिषु मिथ्याज्ञानम् । प्रज्ञापनीयसरूपं च द्रव्यमुपादाय साधनवान्परस्य मिथ्या-ध्यवसायं करोति सा माया, नीहारप्रभृतीनां नगरसरूपसन्निवेशे दूरान्नगरबुद्धि-वास्तविक ( सत्य ) ज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाशमान होता है, नकि उससे वृक्ष पुरुषादि रूप पदार्थ का अभाव है वह सिद्ध होता है ॥ ३५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्यो करने है कि )—ऊँचे वृक्ष में यह मनुष्य है ऐसा मिथ्याज्ञान होता है—जो मनुष्यभिन्न वृक्ष में वृक्ष है ऐसा भ्रम कदाता है और वृक्ष को वृक्ष समझना यह तत्त्वज्ञान ( वास्तविक ) ज्ञान होता है, जिस तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान निवृत्त हो जाता है नकि वृक्ष तथा पुरुषरूप सामान्य पदार्थ । जिस प्रकार जागरित अवस्था में जो ज्ञान का व्यापार होता है, उससे स्वप्नावस्था में देखे हुए विषयों का अभिमान ( अम ) दूर हो जाता है, नकि वास्तविक विषय ( पदार्थ ) रूप सामान्य पदार्थ निवृत्त होता है तथा माया से माया वाले ( जादूगर ) के दिखाये हुए गन्धर्वनगर एवं मोक्ष ऋतु के सूर्यकिरणों को जलधारा समझना, यह जो गन्धर्वनगर के न रहते गन्धर्वनगर मानना तथा सूर्यकिरण में जल न रहते जल समझना, यह भी उससे भिन्न में उसको जाननारूप मिथ्याज्ञान होते है, इनमें भी इसी प्रकार से तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का ही नाश होता है, नकि पदार्थों का अभाव सिद्ध होता है । अर्थात् मिथ्याज्ञान को बाह्य विषयों को न लेकर ही, तत्त्वज्ञान ( यथार्थज्ञान ) में बाह्य पदार्थ विषय नहीं है यह पूर्वपक्षो सिद्ध करेगा । तत्त्वज्ञान में भी बाह्य पदार्थ विषय नहीं होंगे यह तो बाधक से ही सिद्ध होगा और वह बाधक क्षुत्ति ( सीप ) में रजत ( चौदी ) का भ्रम होने में, सीप में समझे हुए चौदी के भ्रम को ही निवृत्त करता है, नकि आगे चमकने वाले सीप को । इस कारण बाधक के कारण भी मिथ्याज्ञान बाह्य विषयों को विषय आलंबन ( सहारा ) नहीं करता, अतः पूर्वपक्षो का स्वप्न के समान यह दृष्टान्त साध्य से विकल ( रहित ) होने के कारण संगत नहीं है । ( इस प्रकार स्वप्नज्ञान में जागरावस्था के सत्य विषय वा विषय होते हैं यह सिद्ध करने के पश्चात् मायाज्ञान भी सत्य पदार्थों के ही विषय करता है यह दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि :—माया से गन्धर्वनगरादि देखने में भी जो मिथ्याज्ञान होता है यह भी सत्य कारणवाला ही होता है । दिखाई पड़ने योग्य के समान रूप वाले द्रव्य को लेकर ही साधनवाला ( मायावी पुरुष ) दूसरे को मिथ्याज्ञान करता है उसे ही माया कहते हैं । अर्थात् माया करने-वाला मनुष्य जिस पदार्थ का मिथ्याज्ञान दूसरे को कराने की इच्छा करता है, उसके समान किसी न किसी पदार्थ को लेकर ही झूठा को सामग्री से उस पदार्थ में दूसरे पदार्थ के स्वरूप मिथ्याज्ञान को उत्पन्न करता है, इस कारण यहाँ भी ज्ञान के मिथ्या होने पर भी उसका आधार पदार्थ सत्य ही होता है यह भाष्यकार का आशय है । ( इस प्रकार भाष्यकार ने सत्य ही पदार्थ विषय होता है यह सिद्ध करने के पश्चात् गन्धर्वनगर के मार्ग में भी सत्य ही पदार्थ विषय होता है यह सिद्ध करते हुए भाष्यकार दृष्टान्त देते हैं कि )—भाकाश में नीहार ( जोस ) भया



रुत्पद्यते, विपर्यये तदभावात् । सूर्यमरीचिषु भौमेनोद्भवा संस्पृष्टेषु स्पन्दमाने-  
पूदकबुद्धिर्भवति मामान्यग्रहणान्, अन्तिकस्थस्य विपर्यये तदभावात् ।  
काचित् कदाचित् कस्यचित् भावानानिमित्तं मिथ्याज्ञानम्, दृष्टं च बुद्धिद्वैतं  
मायाप्रयोक्तुः परस्य च, दूरान्तिकस्थयोगेन्द्रवर्नगरमृगतृष्णिकासु, सुप्रप्रति-  
बुद्धयोश्च स्वप्नविषये, तदेतत्सर्वस्याभावे निरुपाख्यतायां निरात्मकत्वे  
नोपपद्यते इति ॥ ३५ ॥

बादल के समुदाय में नगर के रूप की रचना दिखाइ पड़ने से दूर से देखनेवाले को वह नगर ही  
ऐसा ज्ञान होता है, क्योंकि आकाश में नोहार, बादल इत्यादिकों के न रहने पर नगर बुद्धि नहीं  
होता। अतः आकाश में रहनेवाले बादल की विशेष स्थिति के कारण होनेवालों नगरबुद्धि  
भी सदा ही पदार्थ को विषय करती है। (इसी प्रकार सूर्यकिरणों में जलधारा का मिथ्याज्ञान  
भी सदा ही पदार्थ को विषय करता है यह सिद्ध करते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि) —पृथ्वी को  
प्रखर चण्णता से भिन्न हुए उस सूर्य की किरणें हिलती हुई दिखाई पड़ती हैं, इनमें हिलनारूप  
सामान्य धर्म के कारण यह जलधारा ही ऐसा भ्रम होता है, क्योंकि समीप रहने पर ऐसी सूर्य-  
किरणों से जल का भ्रम नहीं होता। अर्थात् जैसे जल की तरंग हिलती हुई दिखाई पड़ता है वैसे ही  
सूर्य की किरण भी इस सादृश्य के कारण सूर्यकिरणों में जल का भ्रम होता है, क्योंकि इसके  
विपरीत यदि देखनेवाला समीप हो तो सूर्यकिरणों में जल का भ्रम नहीं होता, इससे सिद्ध  
होता है कि मरुभूमि में सूर्यकिरणों को जल समझना इस भ्रम का भी सत्य ही पदार्थ विषय  
है नकि असत् पदार्थ (इसी प्रकार मिथ्याज्ञान में सदा ही पदार्थ निमित्त होता है इस विषय  
में दूसरा कारण भाष्यकार आगे दिखाते हैं कि) —किसी ही स्थान में, किसी ही समय में, किसी  
ही मनुष्य को मिथ्याज्ञान होता है, इस कारण भी विना निमित्त के मिथ्याज्ञान होता है यह  
नहीं कहा जा सकता। अर्थात् यदि विना निमित्त के असत् विषय में ही मिथ्याज्ञान हो, तो  
सर्वत्र मिथ्याज्ञान होने लगेगा, किन्तु ऐसा नहीं होता, इस कारण भी विना निमित्त के मिथ्याज्ञान  
नहीं हो सकता। (इसा विषय में दूसरा हेतु भाष्यकार देते हैं कि) —वह देखने में आता है  
कि माया का प्रयोग करनेवाले तथा दूसरे को जो दूर तथा समीप ही माया से गंधर्वनगर  
दिखाई पड़ना तथा मरुभूमि की सूर्यकिरणों में जलधारा का ज्ञान इनमें दो प्रकार से मिथि होता  
है तथा निद्रावस्था में रहनेवाले और जागरावस्था में रहनेवाले मनुष्यों को भी स्वप्न के  
विषयों में दो प्रकार की बुद्धि होती है। अतः वह यह यदि संपूर्ण संसार के पदार्थों को न माना  
जाय, तो अप्रसिद्ध होने तथा निरात्मक (आत्मारहित) होने पर नहीं बन सकेगा। अर्थात् यदि  
संसार में असत् विषयों में प्राणिमात्र को एक आकारवाला ही ज्ञान होता है, किन्तु मायादिकानों  
में ऐसा नहीं है, क्योंकि माया से होनेवाली माया में यद्यपि देखनेवालों को यह सत्य है ऐसा  
ही ज्ञान होता है तथा माया करनेवाले को मনে वह झूठा दिखाया है ऐसा ज्ञान होता है,  
इसी प्रकार गंधर्वनगर, मृगतृष्णिका (सूर्यकिरण में जलज्ञान) में भी यद्यपि दूर रहनेवाले  
को गंधर्वनगर, जलधारा आदि ज्ञान सत्य ही होता है, तथापि समीप रहनेवाले को वैसा  
नहीं होता, इसी प्रकार सोये हुए मनुष्य को यद्यपि स्वप्न ज्ञान सत्य प्रतीत होता है तथापि  
जगे हुए प्राणी को सुखे झूठा ही स्वप्नज्ञान हुआ या ऐसा ज्ञान होता है। अतः यदि संपूर्ण संसार  
में अपने स्वरूप से रहित संपूर्ण पदार्थ असत् ही सर्वदा हों, तो उपरोक्त दोनों प्रकार की बुद्धियाँ  
(ज्ञान) न होंगे। अतः संपूर्ण पदार्थ मात्र का विषेय करना पूर्वपक्षी का सर्वथा अमंगल है ॥ ३५ ॥

## बुद्धेश्चैवं निमित्तसद्भावोपलम्भात् ॥ ३६ ॥

मिथ्याबुद्धेश्चार्थवदप्रतिषेधः । कस्मात् ? निमित्तोपलम्भात् सद्भावोपलम्भाच्च ।  
उपलभ्यते मिथ्याबुद्धिनिमित्तं मिथ्याबुद्धिश्च प्रत्यात्ममुत्पन्ना गृह्यते संवेद्यत्वात्,  
तस्मान्मिथ्याबुद्धिरप्यस्तीति ॥ ३६ ॥

## तत्त्वप्रधानभेदाच्च मिथ्याबुद्धेर्द्वैविध्योपपत्तिः ॥ ३७ ॥

( इस प्रकार केवल बाह्य पदार्थों को न माननेवाले विज्ञानवादी के मत का खण्डन करने के पश्चात् 'संपूर्ण शून्य ही तत्त्व है' ऐसा माननेवाले माध्यमिक बौद्ध के मत का खण्डन करने के लिये प्रारंभ करते हैं, क्योंकि माध्यमिक सर्वशून्यतावादी बौद्ध मिथ्याबुद्धि के दृष्टान्त से बाह्य पदार्थों का निषेध कर उसी दृष्टान्त से विज्ञान का भी अभाव सिद्ध करता हुआ भावमात्र सर्वथा विचार योग्य नहीं है, यह सिद्ध करता है, उसके प्रति सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थ**—बुद्धः च = और ज्ञान के, एवं = ऐसा ( निषेध नहीं हो सकता ), निमित्तसद्भावो-  
पलम्भात् = निमित्त ( कारण ) तथा सत्ता की उपलब्धि होने के कारण ॥ ३६ ॥

**आचार्य**—प्रत्येक प्राणी को मिथ्याज्ञान का अनुभव होता है, अतः मिथ्याज्ञान के कारण तथा उसकी सत्ता के उपलब्धि होने से भी बाह्य पदार्थ के समान मिथ्याज्ञान का निषेध नहीं हो सकता, अतः बाह्य पदार्थों के समान ज्ञान की भी सत्ता है यह सिद्ध होता है ॥ ३६ ॥

( इसी आशय से आख्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्य करते हैं कि )—मिथ्याज्ञान का भी बाह्य पदार्थ के समान निषेध नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—मिथ्याज्ञान के निमित्त के उपलब्ध होने से, तथा इसको सत्ता की भी उपलब्धि होने से क्योंकि मिथ्याज्ञान का निमित्त उपलब्ध होता है । कारण यह कि प्रत्येक प्राणी के आत्मा को मिथ्याज्ञान का अनुभव हुआ करता है । इस कारण मिथ्याज्ञान भी है । अर्थात् माध्यमिक बौद्ध प्राणिमात्र के अनुभव से सिद्ध मिथ्याज्ञान का खण्डन नहीं कर सकता—अतः मिथ्याज्ञान को मानने के कारण इसके आधाररूप बाह्य पदार्थों को भी उसे मानना ही पड़ेगा ॥ ३६ ॥

( मिथ्याज्ञान का दृष्टान्त संपूर्ण ज्ञानों में असत्य ही विषय होता है, अथवा सत्य विषय नहीं होगा, यह सिद्ध नहीं कर सकता । इस आशय से सिद्धान्तमत से सूत्रकार कहते हैं )—

**पदपदार्थ**—तत्त्वप्रधानभेदात् च = तत्त्व(धर्मोत्पत्त्य) तथा प्रधान ( आरोप योग्य ) इन दोनों का भेद होने से भी, मिथ्याबुद्धेः = मिथ्याज्ञान को, द्वैविध्योपपत्तिः = यथार्थता तथा अधोपपत्ति दोनों प्रकार हो सकते हैं ॥ ३७ ॥

**आचार्य**—वृक्षरूप तत्त्व ( धर्मों का स्वरूप ) तथा प्रधान ( आरोप करने योग्य ) पुरुष, इन दोनों का भेद होने के कारण, लोभार्थरूप समान धर्म के ज्ञान से यह ऊँचा अनुभव है ऐसा मिथ्याज्ञान होता है । इसी प्रकार ध्वजा को टिट्टा समझना, मट्टों के ढेले को कपोत ( कबूतर ) समझना, यह भी मिथ्याज्ञान हुआ करता है अर्थात् समान धर्म के ज्ञान को व्यवस्था से समान विषयों में मिथ्याज्ञान हुआ करता है जिस माध्यमिक बौद्ध के मत से संपूर्ण जगत् स्वभाव-रहित तथा स्वरूपरहित, अप्रसिद्ध असत्य है उसके मत में किसी में किसी का सादृश्य नहीं हो सकता, न उसके ज्ञान से मिथ्याज्ञान ही हो सकता है ॥ ३७ ॥

तत्त्वं स्थाणुरिति, प्रधान पुरुष इति तत्त्वप्रधानयोरलोपाद् भेदान् स्थाणौ पुरुष इति मिथ्याबुद्धिरुत्पद्यते सामान्यग्रहणात् । एवं पताकायां बलाकृति, लोष्ट्रे कपोत इति, न तु समाने विषये मिथ्याबुद्धीनां समावेशः सामान्यग्रहणाव्यवस्थानाम् । यस्य तु निरात्मकं निरुपाख्यं सर्वं तस्य समावेशः, प्रसज्यते । गन्धादौ च प्रमेये गन्धादिवुद्ध्यो मिथ्यामिमत्तास्तत्त्वप्रधानयोः सामान्यग्रहणस्य चाभावात्तत्त्वबुद्ध्य एव भवन्ति । तस्माद्युक्तमेतत् प्रमाणप्रमेयबुद्ध्यो मिथ्या इति ॥ ३७ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैर्बोद्धव्यार्थसङ्गनिराकरणप्रकरणम्

दोषनिमित्तानां तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिरित्युक्तम् । अथ कथं तत्त्वज्ञानमुत्पद्यत इति ?

( इसी आशय से माध्यकार सिद्धान्तमूल की व्याख्या करते हैं कि )—धर्मों का स्वरूप ऊँचा वृक्ष यह तत्त्व कहा जाता है और प्रधान ( आशेष करने योग्य ) पुरुष है, इन तत्त्व तथा प्रधान दोनों का परस्पर भेद होने के कारण, ऊँचाईरूप समान धर्म के ग्रहण से वृक्ष में 'यह मनुष्य है' ऐसा मिथ्याज्ञान उत्पन्न होता है । इसी प्रकार श्वेत ( सफेद ) पताका में कृक ( बगुलें ) के पंक्ति ( कतार ) का ज्ञान अथवा मिट्टी के डेलों में कपोत है ऐसा मिथ्याज्ञान भी सादृश्य के कारण हुआ करता है । इससे यह सिद्ध होता है कि समान धर्म के ग्रहण की उक्त प्रकार से व्यवस्था होने के कारण ही समान विषयों में मिथ्याज्ञानों का समावेश होता है, न कि मित्र विषयों में । अर्थात् मिथ्याज्ञानों की सादृश्य ग्रहण से व्यवस्था होने के कारण जिसमें जिसका सादृश्य होता है उसी में उसका भ्रमरूप मिथ्याज्ञान होता है, इसी कारण मनुष्य के समान वृक्ष में शुक्तिका के सदृश रजत का भ्रम नहीं होता । ( जो बाढ़ पक्षी को नहीं मानता उसके मत में यह नहीं हो सकता, इस आशय से माध्यकार उपसंहार करते हैं कि )—जिसके मत में संसार के संपूर्ण पदार्थ निरात्मक स्वभावशून्य अप्रसिद्ध हो हैं, उसके मत में किसी का किसी में सादृश्य न हो सकेगा और उसका ज्ञान न होने के कारण मिथ्याज्ञान भी नहीं बन सकेगा । ( इस प्रकार रूप ज्ञानों का प्रतिपादन कर गंधादि ज्ञानों का प्रतिपादन करते हुए आगे माध्यकार कहते हैं कि )—गन्ध, रस आदि ज्ञान योग्य ( प्रमेय ) पदार्थों के ज्ञानों को पूर्वपक्षी मिथ्याज्ञान मानता है, किन्तु उसमें तत्त्व ( धर्म स्वरूप ), और प्रधान ( आरोप योग्य ) इन दोनों के तथा उनके समान धर्मज्ञान के भी न होने के कारण गंधादि विषयों का ज्ञान तत्त्व ( यथार्थ ) ज्ञान हो है । अतः पूर्वपक्षी का 'संसार में संपूर्ण प्रमाण तथा प्रमेय का ज्ञान मिथ्याज्ञान है' यह कहना सर्वथा असंगत है । अर्थात् पूर्वपक्षी तो गंधादि विषयों के ज्ञानों को भी मिथ्याज्ञान ही मानता है, किन्तु गंधादि विषय ज्ञानों में उपरोक्त प्रकार से यथार्थता तथा अवयवार्थता ये दोनों प्रकार नहीं हैं, तथा उनमें एक विषय का दूसरे विषय से कोई मिथ्याज्ञान का निमित्त सादृश्य भी नहीं है—इस कारण गंधादि ज्ञानों में, वृक्ष में मनुष्य ज्ञान की समानता नहीं है, इस कारण यह मिथ्याज्ञान नहीं किन्तु सत्य ही ज्ञान है यह सिद्ध होता है ॥ ३७ ॥

( ५ ) तत्त्वज्ञान के विबुद्धि होने का प्रकरण

( इस प्रस्तुत तत्त्वज्ञान विबुद्धि के प्रकरण के विषय में उदयनाचार्य का ऐसा आशय है कि—इस प्रकार प्रासंगिक बाह्यार्थ प्रकरण का समर्थन किया और पूर्व आदिक के प्रारंभ में दोष-

## समाधिविशेषाभ्यासात् ॥ ३८ ॥

स तु प्रत्याहृतस्येन्द्रियेभ्यो मनसो धारकेण प्रयत्नेन धार्यमाणस्यात्मना संयोगस्तच्चबुभुत्साधिशिष्टः । मति हि तस्मिन्नन्दित्रयार्थेषु बुद्धयो नोत्पद्यन्ते तदभ्यासवशास्तत्त्वबुद्धिरुत्पद्यते ॥ ३८ ॥

यदुक्तं 'मति हि तस्मिन् इन्द्रियार्थेषु बुद्धयो नोत्पद्यन्ते' इत्येतत्—

निमित्तता के प्रकरण में तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति होने में विशेष क्रम भी दिखाया गया, किन्तु इतने से ही कृतार्थता नहीं हो सकती, क्योंकि उससे साक्षात्काररूप मोह का नाश नहीं हो सकता । इस कारण ऐसे तत्त्वज्ञान के उत्पन्न होने पर्यन्त इसका अभ्यास करना चाहिये—यह दिखाने के लिये यह पंचम प्रकरण प्रारंभ किया जाता है किन्तु वृत्तिकार का इस विषय में ऐसा मत है कि—'शास्त्र से होने वाला ज्ञान क्षणिक होने के कारण उसका नाश होने पर पुनः मिथ्याज्ञान की उत्पत्ति होगा, क्योंकि ऐसा कोई ज्ञान नहीं है जो वास्तव संहित मिथ्याज्ञान की समूल नष्ट कर दे' ऐसी शंका को उद्देशकर तत्त्वज्ञान के वृद्धि का प्रकरण प्रारंभ करना प्राप्त होता है 'तत्त्वज्ञानविबुद्धि' अर्थात् तत्त्वज्ञान वासना—बिसके रहने पर मिथ्याज्ञान का अन्तनाश होता ही है—ऐसा इस प्रकरण का वृत्तिकार ने अर्थ जो किया है । ( आगे भाष्यकार इस प्रकरण के अर्थ का अवतरण देने के लिये पूर्वोक्त विषय का स्मरण कराते हैं कि )—रागादि दोषों के निमित्तों का तत्त्वज्ञान न होने से अहङ्कार ( मिथ्याज्ञान ) निवृत्त हो जाता है—यह पूर्व ग्रंथ में कई जगहों पर है । ( इस पर पूर्वपक्षी इस आक्षेप से प्रश्न करता है कि—तत्त्वज्ञान कैसे उत्पन्न हो सकता है ? क्योंकि शास्त्र अथवा श्रुतियों से तत्त्वज्ञान अहङ्कार ( मिथ्याज्ञान ) को निवृत्त नहीं कर सकता, कारण यह कि दोष के निमित्त शरीरादिकों के रहते जिनमें तत्त्वज्ञान हुआ है उन्हें भी पूर्व के समान अवकाररूप दोष हुआ करता है । प्रत्यक्षरूप तत्त्वज्ञान तो बिना उपाय के ही हो नहीं सकता । इसके प्रश्न के उत्तर में सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—समाधिविशेषाभ्यासात् = योगशास्त्र में कहे हुए समाधिविशेष के अभ्यास होने से ॥ ३८ ॥

भावार्थ—योगशास्त्र के कहे हुए समाधिविशेष अभ्यास से तत्त्वज्ञान अहङ्कार को समूल नष्ट कर सकता है, जो समाधि संसार के विषयों से इन्द्रियों को इत्यनेरूप प्रभाहार के द्वारा मन की एकाग्रतारूप धारण के प्रयत्न से तत्त्वज्ञानप्राप्ति की इच्छा से आत्मा का विशेष संयोग होता है, जिसके होने पर इन्द्रियों में सांसारिक विषयों का ज्ञान उत्पन्न नहीं होता, ऐसे समाधिविशेष का अभ्यास करते-करते ऐसा तत्त्वज्ञान प्रत्यक्ष रूप होता है जिससे पुनः मिथ्याज्ञान उत्पन्न नहीं होता ॥ ३८ ॥

( इसी भाष्य से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हुए समाधि शब्द का अर्थ बताते हैं कि )—इन्द्रियों से प्रतीत ( चकटे ) इत्यादि हुए किसी हृदय कमलादि रूप प्रदेश में आत्मा के अपने स्थान में मन की धारणा करने के प्रयास से जो आत्मा और मन का संयोग होता है वही तत्त्वज्ञान की प्राप्ति की इच्छा से होनेवाला समाधि कहलाता है । जिसके होने पर समाधि में वर्तमान यदि प्राणियों की इन्द्रियों को सांसारिक विषयों में बुद्धि नहीं होती । ऐसे उपरोक्त समाधि में बारंबार अभ्यास करने से प्रत्यक्षरूप होने के कारण वासना सहित मिथ्याज्ञान को समूल नष्ट करने वाला तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है । ३८ ॥



न, अर्थविशेषप्राबल्यात् ॥ ३९ ॥

अनिच्छतोऽपि बुद्ध्युत्पत्तेर्नैतच्छ्रुतम् । कस्मात् ? अर्थविशेषप्राबल्याद् अबु-  
भुत्समानस्यापि बुद्ध्युत्पत्तिर्ह्येषा यथा स्तनविल्लुशब्दप्रभृतिषु ॥ ३६ ॥

तत्र समाधिविशेषो नोपपद्यते—

क्षुदादिभिः प्रवर्तनाच्च ॥ ४० ॥

क्षुतिपासाभ्यां शीतोष्णाभ्यां तथाधिभिश्चानिच्छतोऽपि बुद्ध्यः प्रवर्तन्ते,  
तस्मादैकाग्र्यानुपपत्तिरिति । ४० ॥

( आगे पूर्वपक्षी के आक्षेप सूत्र का माध्यकार अवतरण देते हैं कि )—‘जो सिद्धान्तों ने कहा था कि उस समाधिविशेष के होने पर इन्द्रियों के विषयों में ज्ञान नहीं होता’—यह ऐसा—

पदपदार्थ—न=यह पूर्वोक्त सिद्धान्तों का कहना नहीं हो सकता, अर्थविशेषप्राबल्याद् = सांसारिक पदार्थों के प्रबल होने के कारण ॥ ३९ ॥

भाषार्थ—समाधिविशेष के अभ्यास से प्रत्यक्ष तत्त्वज्ञान होता है ऐसा सिद्धान्तों का कहना असंगत है, क्योंकि प्रबल सांसारिक विषयों में मन के आसक्त होने के कारण, उक्त धारणा ही मन को नहीं हो सकती, अतः समाधिविशेष का अभ्यास करने पर भी तत्त्वसाक्षात्कारी नहीं हो सकता ॥ ३९ ॥

( इसी आशय से पूर्वपक्षसूत्र को माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—इच्छा न करने पर भी समाधि में वर्तमान योगियों को भी प्रबल होने के कारण विषयों का इन्द्रियों से ज्ञान होता ही है, अतः सिद्धान्तों का कथन युक्त नहीं है । ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—सांसारिक पदार्थों के प्रबल होने से । क्योंकि जिज्ञासा न रहने पर भी मेघों की गर्जना आदि श्रवण करने में ज्ञान हुआ करता है इस कारण समाधिविशेष नहीं हो सकता अर्थात् इच्छा न रहने पर भी आकाश में मेघों की गर्जना श्रवण करने का ज्ञान हुआ करता है, इस कारण इन्द्रियों से सांसारिक विषयों का ज्ञान होना अनिवार्य होने के कारण उक्त समाधिविशेष का उत्कर्ष हो ही नहीं सकता ॥ ३९ ॥

इसी विषय में दूसरा दृष्टान्त देते हुए पूर्वपक्षी के मत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—क्षुदादिभिः=क्षुभारत्मादिकों से, प्रवर्तनाच्च=संसार विषयों में प्रवृत्ति होने के कारण भी ॥ ४० ॥

भाषार्थ—तथा समाधि लगानेवाले प्राणियों को भी इच्छा न करने पर भी हुआ देनेवाली क्षुधा, पिपासा ( प्यास ), शीत, तृष्ण तथा अनेक प्रकार की व्याधियों से सांसारिक विषयों का ज्ञान होता है, इस कारण चित्त की एकाग्रता न हो सकने से समाधि का उत्कर्ष असम्भव है, अतः तत्त्वसाक्षात्कार नहीं हो सकता ॥ ४० ॥

( इसी आशय से माध्यकार दूसरे पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—क्षुधा, पिपासा ( प्यास ), शीत, तृष्ण एवं अनेक प्रकार की व्याधियों के कारण इच्छा न रखनेवाले भी व्याधियों को सांसारिक विषयों का ज्ञान उत्पन्न हुआ ही करता है, अतः चित्त की एकाग्रता नहीं हो सकती ॥ ४० ॥

अस्त्वेतत्समाधिं विहाय व्युत्थानं व्युत्थाननिमित्तं समाधिप्रत्यनीकं च,  
सति त्वेतस्मिन्—

पूर्वकृतफलानुबन्धात्तदुत्पत्तिः ॥ ४१ ॥

पूर्वकृतो जन्मान्तरोपचितस्तत्त्वज्ञानहेतुर्धर्मप्रधिवेकः फलानुबन्धो योगा-  
भ्याससामर्थ्यम्, निष्फले ह्यभ्यासे नाभ्यासमाद्विषयेरन् । दृष्ट हि लौकिकेषु  
कर्मस्वभ्यासनामर्थ्यम् ॥ ४१ ॥

प्रत्यनीकपरिहार्यं च—

अरण्यगुहापुलिनादिषु योगाभ्यासोपदेशः ॥ ४२ ॥

( बाग्ये समाधानसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )— समाधि को छोड़कर  
योगी को व्युत्थान ( समाधि त्याग ) हो, तथा व्युत्थान का कारण विक्षेपरूप निमित्त भी हो एवं  
समाधि में विघ्न भी हो, इन संपूर्णों के रहते—

पदपर्ययार्थ—पूर्वकृतफलानुबन्धात् = पूर्वजन्म में किये हुए समाधि के फल के सम्बन्ध से,  
तदुत्पत्तिः = तत्त्वसाक्षात्कार की उत्पत्ति हो सकती है ॥ ४१ ॥

भावार्थ—पूर्वजन्म में किये हुए योगाभ्यास के सामर्थ्य से तत्त्वसाक्षात्कार योगी को हो  
सकता है ॥ ४१ ॥

( सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हुए भाष्यकार सूत्र के 'पूर्वकृत' इस शब्द का अर्थ करने  
हैं कि )— पूर्वकृत, अर्थात् पूर्वजन्म में संग्रह किया हुआ, तत्त्वज्ञान गुप्त होने के कारण धर्म का  
उत्कृष्ट संस्कार उत्पन्न होता है और सूत्र के फलानुबन्ध शब्द का अर्थ है, पूर्वजन्म में किये  
योगाभ्यास का सामर्थ्य । ( यदि कहे कि यह न दिखाई पड़ने वाला संस्कार क्यों मानें तो  
भाष्यकार कहते हैं कि )— यदि अभ्यास करना निष्फल हो तो कोई भी प्राणी अभ्यास करने में  
प्रवृत्त न होगा । क्योंकि लोकन्यवहार के कर्मों में भी अभ्यास का सामर्थ्य देखने में जाना है  
अर्थात् बारम्बार अभ्यास करने से कर्म का फल होता है वह लौकिक व्यवहारों में देखने में जाता  
है, जिससे अनुमानप्रमाण द्वारा सिद्ध होता है कि बलौकिक समाधि आदि कर्मों में भी अभ्यास  
करने से अवश्य फल प्राप्त होता है, इससे यह सिद्ध हो जाता है, अतः समाधि का अभ्यास व्यर्थ  
नहीं है ॥ ४१ ॥

( यदि 'समाधि का उत्कर्ष योगी को नहीं हो सकता, क्योंकि राग, द्वेषादि दोष वस्तु को पुनः  
रोक सकते हैं' इस शंका के समाधानार्थ सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते  
हैं कि )— समाधि के उत्कर्ष में प्रसवनीक ( प्रतिबंधक ) दोषों का परिहार ( निवृत्ति ) करने  
के लिये ही—

पदपर्ययार्थ—अरण्यगुहापुलिनादिषु = अरण्य, पर्वतगुहा तथा एकान्त बालुमय नदी का गोर  
इत्यादिकों में, योगाभ्यासोपदेशः = योग ( समाधि ) के अभ्यास करने का योगशास्त्र में उपदेश  
किया गया है ॥ ४२ ॥

भावार्थ—समाधि का उत्कर्ष प्राप्त होने में जो रण्णादि दोषों से विघ्न होते हैं उन्हीं के दूर  
करने के लिये ही अरण्य, पर्वतगुहा तथा एकान्त ( निर्जन, बालुकामय नदीतटा आदि देशों  
में योगाभ्यास करने का योगशास्त्र में उपदेश किया गया है । ४२ ।

योगाभ्यासजनितो धर्मो जन्मान्तरेऽप्यनुवर्तते । प्रचयकाष्ठागते तत्त्वज्ञान-  
हेतौ धर्मं प्रकृष्टायां समाधिभावनाया तत्त्वज्ञानमुत्पद्यते इति । हृष्टश्च समा-  
धिनाऽर्थाविशेषप्राबल्याभिभवः नाहमेतद्वशीयं 'नाहमेतद्व्याप्तिपमन्यत्र मे  
मनोऽभूदि'त्याह लौकिक इति ॥ ४२ ॥

अर्थविशेषप्राबल्यादनिच्छतोऽपि पुच्छत्पत्तिरनुज्ञायते—

अपवर्गेऽप्येवं प्रसङ्गः ॥ ४३ ॥

मुक्तस्यापि बाह्यार्थसामर्थ्याद् बुद्ध्य उत्पत्तेरिति ॥ ४३ ॥

( इसा आशय से सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार उपदेश के दो प्रकार से योगाभ्यास करने से क्या फल प्राप्त होता है यह दिखाने है कि )—पूर्वजन्म में किये हुए योगाभ्यास से उत्पन्न धर्म दूसरे जन्म में भी प्राप्त होता है । उस तत्त्वसाक्षात्कार के कारण योगाभ्यास से उत्पन्न धर्म प्रचय ( समुदाय ) जब अन्तिम सीमा में पहुँच जाता है, तो समाधि की भावना ( एकाग्रता ) का अत्यन्त उत्कर्ष होने के कारण वास्तविक तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है । क्योंकि लौकिक व्यवहारों में भी किसी एक विषय की एकाग्रता से विशेष सांसारिक विषयरूप अर्थ की प्रबलता का अभिभव ( तिरस्कार ) देखने में आता है कि—मैंने यह नहीं सुना, मैंने यह नहीं जाना, क्योंकि मेरा चित्त दूसरे विषय में संलग्न था—ऐसा लौकिक पुरुष भी कहा करती है । अर्थात् लौकिक अनुभव में भी जब मन एक विषय में एकग्र रहता है, तब प्रबल भी दूसरे विषयों का हृदयों से संयोग होने पर भी ज्ञान नहीं होता, जैसे किसी विद्वान् का दार्शनिक ग्रन्थ की कठिन पंक्तियों के अर्थ का विचार करने में चित्त संलग्न हो और उसे कोई दूसरा पुरुष, कुछ प्रश्न करे और वह विद्वान् उसका उत्तर न देने पर दूसरे वक्ता से तिरस्कार करने पर कि मेरे वचन का तुम उत्तर क्यों नहीं देते हो ? बड़े जेद से वह विद्वान् उसे कहता है कि क्या कहूँ मैंने तुम्हारा कहना नहीं सुना, मैंने जाना ही नहीं कि तुमने मुझे क्या कहा—क्योंकि मेरा चित्त ग्रन्थ के विचार में संलग्न था । अतः इसी लौकिक व्यवहार के समान समाधि के उत्कर्ष से भी चित्त की एकाग्रता होने के लिये दो शास्त्र में योगाभ्यास के स्थान दिखाये हैं ॥ ४२ ॥

( सिद्धान्ती के मत से इच्छा न करने पर भी ज्ञान हुआ करता है, केवल प्रबल समाधि से ही उनका तिरस्कार होता है । उसके चित्त का विक्षेप नहीं होता, ऐसा मानने से सिद्धान्ती भी बिना इच्छा के ज्ञान की उत्पत्ति होना मानता ही है, ऐसा होने से अपवर्ग ( मोक्ष ) की अवस्था में भी सांसारिक पदार्थों की प्रबलता के कारण विषयों का ज्ञान अवश्य होगा जिससे मोक्ष ही हो नहीं सकेगा, इस आशय से पूर्वपक्षसूत्र का भाष्यकार पूर्वपक्षी के मत से अवतरण देते हैं कि )—यदि सांसारिक पदार्थों का विशेषता की प्रबलता के कारण इच्छा न करनेवाले को भी ज्ञान उत्पन्न होता है ऐसा सिद्धान्ती मानता है—

पक्षपदार्थ—अपवर्गे अपि = मोक्षावस्था में भी, एवं=ऐसा मानने पर, प्रसंग=बाह्य पदार्थ विषयों में ज्ञान उत्पन्न होने की अपत्ति होगी ॥ ४३ ॥

आवाध—यदि सिद्धान्ती भी इच्छा न रहने पर भी बाह्य विषयों में ज्ञान की उत्पत्ति मानता है, तो मुक्तिप्राप्त पुरुष ( आत्मा ) को बाह्य विषयों की प्रबलता के कारण उनका ज्ञान होने लगेगा ॥ ४३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार पूर्वपक्षसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—मुक्त आत्मा को भी

न, निष्पन्नावश्यम्भावित्वात् ॥ ४४ ॥

कर्मवशान्निष्पन्ने शरीरे चेष्टेन्द्रियार्थाश्रये निमित्तभावादवश्यम्भावी बुद्धी-  
नामुत्पादः, न च प्रबलतोऽपि सन्न बाह्योऽर्थ आत्मनो बुद्ध्युत्पादे समर्थो  
भवति, तस्येन्द्रियेण संयोगाद् बुद्ध्युत्पादे सामर्थ्यं दृष्टमिति ॥ ४४ ॥

तदभावश्चापवर्गे ॥ ४५ ॥

तस्य बुद्धिनिमित्ताश्रयस्य शरीरेन्द्रियस्य धर्माधर्मोभावादभावोऽपवर्गे ।  
तत्र यदुक्तमपवर्गेऽप्येवं प्रसङ्ग इति तदयुक्तम् । तस्मात्सर्वदुःखविमोक्षोऽपवर्गः ।

बाह्य सांसारिक पदार्थों के सामर्थ्य ( प्रबलता ) के कारण उनका ज्ञान उत्पन्न होने लगेगा , अर्थात्  
तरवज्ञानी जीवमुक्त को भी बाह्य सांसारिक पदार्थ प्राप्त होते ही हैं, अतः उनका ज्ञान उत्पन्न होने  
लगेगा, क्योंकि बाह्य सांसारिक पदार्थों की ऐसी महिमा है कि इन्द्रियादिकों का संयोग पा कर ही  
आत्मा को बाह्य पदार्थों का ज्ञान होने लगेगा ॥ ४३ ॥

उपरोक्त पूर्वपक्षों के उत्तर में सिद्धान्ती के मत से सूत्रकार कहते हैं—

पदपदार्थ—न = नहीं, निष्पन्नावश्यम्भावित्वात् = पूर्वकर्मानुसार उत्पन्न हुए शरीर ही में  
ज्ञान की उत्पत्ति होने के कारण ॥ ४४ ॥

भाषार्थ—पूर्वकर्मानुसार उत्पन्न हुए चेष्टादिकों के आधार शरीर के ज्ञान की उत्पत्ति में कारण  
होने के कारण आत्मा का शरीर रहते ही इन्द्रियों के विषय संयोग से ज्ञान होता है, नकि प्रबल  
बाह्य पदार्थों की केवल सत्ता से, अतः मुक्तावस्था में शरीर तथा इन्द्रिय संयोगादि न रहने से  
विषय ज्ञान नहीं हो सकता ॥ ४४ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—नित्य आत्मा के  
पूर्वकर्म के अनुसार उत्पन्न हुए, तथा चेष्टारहित तथा अहित के प्राप्ति और त्यागस्य आधार,  
एवं इन्द्रिय तथा अर्थ के आधार शरीर में ही उसके निमित्त होने के कारण ही विषयों का ज्ञान  
अवश्य होता है । नकि प्रबल होने पर भी बाह्य पदार्थ बिना शरीरादिकों के आत्मा को  
विषय ज्ञान कराने में समर्थ हो सकते हैं क्योंकि आत्मा को विषयों के साथ इन्द्रियों के संयोग  
से ही ज्ञान उत्पन्न होता है, यह देखने में आता है । ( अर्थ के बिना इन्द्रियों का संयोग हुए बाह्य  
पदार्थ प्रबल होने पर भी आत्मा को ज्ञान नहीं करा सकते ) ॥ ४४ ॥

( यदि पदार्थों का ऐसा सामर्थ्य होने पर भी मुक्ति अवस्था में ज्ञानोत्पत्ति क्यों नहीं होती ?  
ऐसी पूर्वपक्षों शंका करे तो सिद्धान्तीमत से सूत्रकार उत्तर करते हैं )

पदपदार्थ—तदभावः च = और ज्ञान का कारण शरीर का अभाव है, अपवर्गे =  
मोक्षावस्था में ॥ ४५ ॥

भाषार्थ—ज्ञानों के उत्पत्ति के कारण शरीर तथा इन्द्रियों का उनके उत्पत्ति के कारण धर्म  
तथा अधर्मरूपदृष्टि के न होने से, कारण न होने से कार्य न होने के कारण मुक्तावस्था में अभाव  
है, अतः मुक्तावस्था में विषय ज्ञान हो नहीं सकता, अतः पूर्वपक्षों का आक्षेप असंगत है । ४५ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सिद्धान्तसूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—उस ज्ञानों के उत्पन्न  
होने के निमित्त के आधाररूप शरीर तथा इन्द्रियों को उसके कारण धर्म तथा अधर्मरूप अदृष्ट  
के न रहने के कारण अपवर्ग ( मोक्षावस्था ) में अभाव होता है । इस कारण पूर्वपक्षों ने जो  
कहा था कि मोक्षावस्था में भी पदार्थविषयकज्ञान उत्पन्न होने की आपत्ति आवेगी, वह असंगत



यस्मात्तन्वदुःखबीजं सर्वदुःखायतनं चापवर्गे विच्छिद्यते तस्मात्तन्वेषणं दुःखेन विमुक्तिरपवर्गो न निर्वीजं निरायतनं च दुःखमुत्पद्यत इति ॥ ४५ ॥

तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगाच्चाध्यात्मविध्युपायैः ॥ ४६ ॥

तस्यापवर्गस्याधिगमाय यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारः । यमः समान-  
माश्रमिणां धर्मसाधनम्, नियमस्तु विशिष्टम् । आत्मसंस्कारः पुनरधर्महानं  
धर्मोपचयश्च, योगशास्त्राच्चाध्यात्मविधिः प्रतिपत्तव्यः । म पुनस्तपः प्राणायामः

है । अर्थात् धर्माधर्मरूप आत्मा का अदृष्ट ही शरीर तथा इन्द्रियों को उत्पन्न करता है, मोक्षावस्था में वह अदृष्ट क्षीण हो जाने के कारण उसका कार्य शरीरादिक नहीं होता, जो शानों को उत्पन्न करता है, अतः मोक्षावस्था में शरीरादि निमित्त के न होने से शानों का उत्पत्ति हो ही नहीं सकती । ( मुक्त पुरुष को शरीरादि नहीं होते—इसमें दूसरा प्रमाण दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इसी कारण संपूर्ण दुःखों से छुटने को अपवर्ग कहते हैं, जिस कारण संपूर्ण प्रकार के सांसारिक दुःखों का बीज ( मूल कारण ) तथा संपूर्ण दुःखों के उत्पन्न होने का आधार शरीरादिक मोक्षावस्था में समूल भट हो जाता है, इसी कारण संपूर्ण दुःखों से विमुक्ति ( छुटकार ) को अपवर्ग ( मोक्ष ) कहते हैं, क्योंकि बिना बीज तथा आधार के दुःख की उत्पत्ति नहीं हो सकती, अतः मोक्षावस्था में संपूर्ण प्रकार के दुःखों का अत्यन्त अभाव रहता है, यह प्रसिद्ध शरीर तथा इन्द्रियों के न रहने के कारण ही है यह सिद्ध होता है । ४५ ।

समाधिविशेष के समान तत्त्वज्ञान तथा अपवर्ग के दूसरे भी साधनों को दिखाते हुए सूत्रकार सिद्धान्तमन से कहते हैं—

पदपदार्थ—तदर्थ = अपवर्ग के लिये, यमनियमाभ्यां = योगशास्त्र में कहे हुए यम, तथा नियमों से, आत्मसंस्कारः = आत्मा का अधर्म नाश, तथा धर्मवृद्धिरूप संस्कार, ( करना चाहिये ), योगात् न = और योगशास्त्र में कहे हुए, अध्यात्मविध्युपायैः = तपश्चर्या प्राणायाम इत्यादि आत्म विषय के उपायों को अनुष्ठान करना चाहिये ॥ ४६ ।

आचार्य—उस अपवर्ग के प्राप्ति के लिये योगशास्त्र में कहे हुए अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य तथा अपरिमित रूप यम, एवं शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय तथा ईश्वरप्रणिधान नामक नियमों से आत्मा का संस्कार करना चाहिये, अर्थात् आत्मा के संपूर्ण अधर्म नष्ट होकर धर्म की वृद्धि हो ऐसी आत्मा को मुक्ति प्राप्ति की योग्यता प्राप्ति होने का उपाय करना चाहिये । तथा योगशास्त्र में कहे हुए तपश्चर्या, प्राणायाम, प्रत्यहार, ध्यान तथा धारणारूप अध्यात्म विधि यों अपवर्ग की प्राप्ति के लिये करना चाहिये ॥ ४६ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र की भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—उस अपवर्ग की प्राप्ति होने के लिये योगशास्त्र में कहे हुए अहिंसा आदि यम तथा शौचादि नियमों से आत्मा का संस्कार ( अपवर्ग प्राप्ति की योग्यता ) करनी चाहिये । अर्थात् यम तथा नियमों से किया हुआ आत्मा का संस्कार अपवर्ग का साधक होता है—यह प्रथम वाक्य का अर्थ है । जिनमें अहिंसा आदि यम, ब्रह्मचर्यादि चारों आश्रमों में धर्म के समान साधन होते हैं । और शौच आदि नियम भिन्न-भिन्न आश्रमों के भिन्न-भिन्न साधन होते हैं, जैसे ब्रह्मचारी को स्वाध्याय, तथा वानप्रस्थी को उपश्रय इत्यादि । सूत्र में आत्मसंस्कार शब्द का अर्थ है अधर्म का नाश और धर्म की वृद्धि । ( सूत्र के 'योगात्' यहाँ से द्वितीय वाक्य का अर्थ भाष्यकार दिखाते हुए कहते हैं कि )—योगशास्त्र में प्रतिपादन किये हुए उपायों से जो आत्मा को मुक्ति प्राप्ति के योग्य करना रूप

प्रत्याहारो ध्यानं धारणेति । इन्द्रियविषयेषु प्रसंख्यानान्ध्यासो रागद्वेषप्रहाणार्थः,  
उपायस्तु योगाचारविधानमिति ॥ ४६ ॥

ज्ञानग्रहणान्ध्यासस्तद्विद्यैश्च सह संवादः ॥ ४७ ॥

तदर्थमिति प्रकृतम् । ज्ञायतेऽनेनेति ज्ञानमात्मविद्याशास्त्रं तस्य ग्रहण-  
मध्ययनधारणे, अन्ध्यासः सततक्रियाध्ययनश्रवणचिन्तनानि, तद्विद्यैश्च सह  
अध्यासम विधि करना चाहिये । तद्व्याख्या, प्राणायाम, प्रत्याहार ( विषयों से इन्द्रियों को हटाना ),  
ध्यान तथा धारण यह संपूर्ण सूत्र के अध्यात्मविधि शब्द का अर्थ है ( यह अध्यात्मविधि कित-  
लिये आत्मा का संस्कार करता है । इस प्रश्न के उत्तर में साध्यकार कहते हैं कि )—इन्द्रियों  
के विषयों से प्रसंख्यान ( त्याग ) का आभास करने से राग, द्वेष तथा मोह रूप दोषों की हानि  
होती है । तथा सूत्र के उपाय शब्द का अर्थ है एकान्तवास, परिमित मोहन तथा एक स्थान  
में सदा न रहना इत्यादि । इन सब उपायों से तत्त्वज्ञान क्रम से वृद्ध होत हुआ आत्मा को  
अपवर्ग प्राप्ति की योग्यतारूप आत्मसंस्कार कर योगी प्राणा अपवर्ग को सिद्ध कर लेता है ४६ ॥

( यदि यह योगशास्त्र में कहा हुआ ही तत्त्वज्ञान के उत्पत्ति के क्रम से मोक्ष का उपाय है तो इस  
न्यायशास्त्र की क्या आवश्यकता है ? इस शका के समाधान में सिद्धान्तमूत्र से सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—ज्ञानग्रहणान्ध्यासः = आत्मविद्याशास्त्र के अध्ययन, तथा धारण का अन्ध्यास,  
तद्विद्यैः च = और उस आत्मविद्या के जाननेवालों के साथ, सह = साथ, संवादः = अच्छी तरह वाद  
( विचार ) मोक्ष के लिये ( करना चाहिये ) ॥ ४७ ॥

भावार्थ—मोक्ष प्राप्त होने के लिये वास्तविक आत्मज्ञान के वर्णन करनेवाले अध्यात्मविद्या-  
शास्त्र न्यायशास्त्र का अध्ययन तथा उसके अर्थ का मन में धारण करना रूप ग्रहण का निरन्तर  
करना तथा निरन्तर अध्ययन और गुरुमुख से उसके अर्थ का श्रवण कर उसका निरन्तर विचार  
करना इत्यादि रूप अन्ध्यास करना चाहिये । तथा अपनी बुद्धि की उक्त विषय में वृद्धता होने के  
लिये, उक्त अध्यात्मविद्यारूप न्यायशास्त्र के शास्त्रार्थों के साथ वाद-विवाद भी करना चाहिये,  
जिससे संदेहों की निवृत्ति, तथा न ज्ञात हुए विषयों का ज्ञान तथा सामान्यरूप से जाने हुए  
विषयों का तर्क द्वारा विचार से परीक्षा कर विषयों का स्वीकार करना इत्यादि फल प्राप्त होता  
है । अतः योगशास्त्रोक्त विधि से समाधि द्वारा मोक्ष प्राप्त होने पर भी अध्यात्मविद्यारूप  
न्यायशास्त्र को भी वास्तविक आत्मा के तत्त्वज्ञान के लिये आवश्यकता है यह सिद्ध होता है ॥ ४७ ॥

( इसी आशय से साध्यकार सिद्धान्तमूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—इस सूत्र में 'तदर्थ'  
मोक्ष के लिये यह प्रकृत ( प्रस्तुत ) है आगे सूत्र के 'ज्ञानग्रहण' इस पद का यह अर्थ है कि  
'जिससे ज्ञान होता है' इस ज्ञान पद की व्युत्पत्ति से ज्ञान शब्द का अर्थ है 'आत्मा के विषय  
के ज्ञान का शास्त्र' ( न्यायशास्त्र ) । उसका अध्ययन ( पढ़ना ) और उसके अर्थ का मन में धारण  
और वनका सदा विचार करना अर्थात् न्यायशास्त्र का पढ़ना गुरुमुख से सुनना एवं उसके अर्थ  
का सदा विचार करना—यह अन्ध्यास शब्द का अर्थ है । मोक्ष प्राप्ति के लिये आन्वीक्षिकी ( न्याय )  
शास्त्र का अध्ययन, श्रवण तथा चिन्तन ( विचार ) करना आवश्यक है जिससे मोक्षप्राप्ति होती है ।  
और न्यायशास्त्र के ज्ञाता विद्वानों के साथ शास्त्र का विचार करना भी मोक्षप्राप्ति का साधन है,  
अतः न्यायविद्यावेत्ताओं के साथ अपनी बुद्धि के पुष्ट होने के लिये विचार भी करना चाहिये,  
जिससे शरीरादि भिन्न आत्मा है या नहीं यह सशय दूर हो जाता है, तथा विशेषरूप से न  
जाने हुए विषयों का ज्ञान, एवं प्रमाण से सामान्यरूप से जाने हुए विषयों का तर्क द्वारा

संवाद इति प्रज्ञापरिपाकार्यम्, परिपाकस्तु संशयच्छेदनमविज्ञानार्थबोधोऽध्यव-  
सिताध्यनुज्ञानमिति । नन्वाय वादः संवादः ॥ ४७ ॥

तद्विद्यैश्च सह संवाद इत्यविभक्तार्थं वचनं विभज्यते -

तं शिष्यगुरुमन्त्राचारिविशिष्टश्रेयोऽर्थिभिरनसूयिभिरभ्युपेयात् ॥ ४८ ॥

एतन्निगदेनैव नीतार्थमिति ॥ ४८ ॥

यदिदं मन्येत पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः प्रतिकूलः परस्येति—

प्रतिपक्षहीनमपि वा प्रयोजनार्थमर्थित्वे ॥ ४९ ॥

विचार से परीक्षा करना, उसका स्वीकार करना—ये दोनों प्रज्ञा का परिपाक कहे जाते हैं । यह नैयायिकों के साथ शास्त्र विचार करने का फल है । सूत्र के 'संवाद' शब्द का अर्थ है, 'समाय' समता के लिये अर्थात् अनुमति के लिये 'वाद' तरवज्ञान की इच्छा से उस कथा को प्रवृत्ति होना । यह उपरोक्त विना न्यायशास्त्र के अध्ययन के नहीं हो सकता, अतः इसके अध्ययन की आवश्यकता है ॥

( ४७ वें सूत्र में कहे हुए संवाद पद के अर्थ का निरूपण करनेवाले सिद्धान्तिमत के सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—न्यायशास्त्ररूप सध्यात्मविद्या के ज्ञाताओं के साथ संवाद ( वाद-विवाद ) करना चाहिये ऐसे कहे हुए अविभक्त ( अव्यष्ट ) अर्थ वाले वाक्य का विशेषरूप से वर्णन किया जाता है—

पक्षपदार्थ—त=उस संवाद को, शिष्यगुरुमन्त्राचारिविशिष्टश्रेयोविभिः=शिष्य, गुरु, सहाध्यायी, विशिष्ट ( इनसे भिन्न शास्त्र से कहा हुआ ), श्रेय ( कल्याण ) की इच्छा रखनेवाले संवाद करने में उत्कण्ठा रखनेवाले, उनके साथ, अनसूयुभिः = जो ये सब ईर्ष्या न रखते हों, अभ्युपेयात् = करे ॥ ४८ ॥

आचार्य—आत्मतत्त्व की जिज्ञासा करनेवाले प्राणी के मोक्षप्राप्ति के लिये प्रयास करने में जो ईर्ष्या ( डाह ) न रखते हों ऐसे, शिष्य, गुरु, सगुरुचारी ( साथ पढ़नेवाला ) । तथा विशेष विद्वान् तथा कल्याण की या मोक्ष की प्राप्ति में अट्टा रखनेवालों के साथ संवाद ( शास्त्रविचार ) करना चाहिये, अर्थात् शिष्यादिकों के साथ वाद-कथा द्वारा तत्त्व निश्चय करना चाहिये यह ४७ वें सूत्र का आशय है ॥ ४८ ॥

( भाष्यकार ने इस सूत्र की व्याख्या में यह सूत्र निगद होने ( स्पष्ट होने से ) नीतार्थ ( गन्तार्थ ) है इनकी व्याख्या की है । किन्तु वृत्तिकार ने 'तं' इस पद की 'सद्विद्य' ( अच्छी विद्यावाले ) को ऐसी व्याख्या कर शिष्यादिकों को सहायता से, 'तद्विद्य' उस विद्यावाले को माने—ऐसा अर्थ किया है । और तात्पर्यटीकाकार ने 'अभ्युपेयात्' इस पद का सम्युक्त जाकर माने ऐसा अर्थ कहकर आगे गुरु आदिकों के साथ वाद ( कथा ) करे, ऐसा कहा है ॥ ४८ ॥

( अन्तिम सिद्धान्तसूत्र का पूर्वपक्षी के मत से आक्षेप दिखाते हुए भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—जो ऐसा पूर्वपक्षी माने कि—पक्ष तथा प्रतिपक्ष का परिग्रह ( स्वीकार करना ) तो पर ( दूसरे ) शिष्यादिकों का प्रतिकूल ( विरुद्ध ) है—अर्थात् सवादशब्द का अर्थ है—अपने पक्ष का स्वीकार, तथा दूसरे के पक्ष का खण्डन, वह तो दूसरे गुरु शिष्य आदिकों के प्रतिकूल ( खेदजनक ) ही होगा, ऐसा पूर्वपक्षी का आशय हो तो, इसके उत्तर में सिद्धान्तिमत से सूत्रकार कहते हैं )—

पक्षपदार्थ—प्रतिपक्षहीनं अपि = विरुद्ध पक्ष से रहित भी, वा = अथवा, प्रयोजनार्थ = तत्त्वनिर्णयरूप प्रयोजन के लिये, अर्थित्वे = तत्त्वज्ञान की इच्छा रहते ॥ ४९ ॥

आचार्य—दूसरे शिष्य गुरु आदिकों से ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा रखनेवाला समुद्धु माधि

तमभ्युपेयादिति वर्तते । परतः प्रज्ञामुपादित्समानस्तत्त्वबुभुत्साप्रकाशनेन स्वपञ्चमनवस्थापयन् स्वदर्शनं परिशोधयेदिति । ४६ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैः तत्त्वज्ञानार्णववृद्धिप्रकरणम् ।

अन्यान्यप्रत्यनीकानि च प्रावादुकानां दर्शनानि स्वपञ्चरागेण चेरे न्याय-  
मतिवर्तन्ते, तत्र—

तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं

कण्टकशस्त्रावरणवत् ॥ ५० ॥

तत्त्वज्ञान होने की सिद्धांत को प्रकट करता हुआ अपने पक्ष की स्थापना न करता हुआ ही गुरु आदिकों के दिव्य विचार से पूर्वपक्ष का खण्डन तथा सिद्धान्तपक्ष की स्थापना द्वारा परस्पर विरुद्धवादियों के मतों का असंमत भाग छोड़कर युक्त भाग को लेने हुए परिशोधन करे उक्त प्रकार से विचार द्वारा स्थिर करे ॥ ४९ ॥

( इसी भाग्य से भाष्यकार सूत्र में आवश्यक पद की पूर्ति करते हुए सिद्धान्तों के सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—पद इस सूत्र में 'तं अभ्युपेयात्' ऐसा पूर्व से जाना है, जिससे तत्त्वज्ञानरूप प्रयोजन के लिये बिना विरुद्ध पक्ष के भी तत्त्वज्ञान की इच्छा रहने हुए संवाद को करे, ऐसा पूरे सूत्र का अर्थ होता है । गुरु शिष्य आदिकों से ज्ञानप्राप्ति की इच्छा करने वाला प्रमुख 'हिन्दुवादिकों से भेद जानना चाहता हूँ' इस प्रकार अपनी तत्त्वज्ञान प्राप्ति की इच्छा को प्रकट करता हुआ, आग्रहपूर्वक अपने पक्ष के साधनार्थ कोई हेतु न देखकर ही अपने मत को गुरु आदि के साथ विचारकर पूर्वपक्षों के खण्डन तथा सिद्धान्तपक्षों के स्थापन से सिद्ध करे ( निश्चित करे ), क्योंकि प्रावादुक (वादियों के) मतों में ( परस्पर ) विरुद्ध भाग का त्याग कर, संगत भाग का ग्रहण करना होता है जिनमें वास्तविक विषय का ज्ञान प्राप्त करना ही मुख्य प्रयोजन है, जिसमें विरुद्धपक्ष की स्थापना की कोई आवश्यकता नहीं होती ॥ ४९ ॥

( ५ ) तत्त्वज्ञान के परिपालन का प्रकरण

( यदि तत्त्वनिर्णय के लिये वादकता हो आवश्यक हो तो जल्प तथा वितण्डाकथा का कोई प्रयोजन न होने से वे दोनों कथा व्यर्थ हो जायेंगी इस शका के समाधानार्थ जल्प तथा वितण्डा दोनों कथाओं के प्रयोजन को कहनेवाले तत्त्वज्ञान के परिपालन ( रक्षा ) प्रकरण को आरम्भ करते हुए उन दोनों के प्रयोजन को कहनेवाले सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार ऐसा अवतरण देते हैं कि )—कृष्ण गुरु आदि से भिन्न विद्वान् केवल तत्त्वज्ञान की इच्छा से कथा में प्रवृत्त न होने हुए प्रतिवादी की शाखावर्ध में पराजय करने की इच्छा से ही अपने मित्र करने के पक्ष के ही केवल अनुराग से न्याय ( उत्तर विचार के नियमों ) की रक्षा न करते हैं ऐसे स्थान में—

पक्षपक्षार्थ—तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थ = तत्त्वज्ञान के निश्चय की रक्षा करने के लिये, जल्पवितण्डे = जल्प तथा वितण्डा कथा होती है, बीजप्ररोहसंरक्षणार्थ = बीज के अंकुरों की रक्षा करने के लिये, कण्टकशस्त्रावरणवत् = काँटेवाले वृक्ष की शाखाओं के आवरण ( घेरे ) के समान ॥ ५० ॥

भाष्यार्थ—जिस प्रकार दूसरे स्थान में उपयोग न होने पर भी खेत में उगे हुए खान के बीज के अंकुरों को कुत्ते आदि वातुक जीवों से बचाने के लिये काँटेवाले वृक्षों की शाखा से घेरकर बीज के भाग्यों की रक्षा की जाती है इसी प्रकार अनुचित होने पर भी जल्प तथा वितण्डा इन दोनों कथा की भी तत्त्वज्ञान की रक्षा करने के लिये आवश्यकता होती है, अतः जल्प और वितण्डा इन दोनों कथाओं का भी प्रयोजन है यह सिद्ध होता है । ५० ॥



अनुत्पन्नतत्त्वज्ञानानामप्रहीणदोषाणां तदर्थं घटमानानामेतदिति । विद्या-  
निर्वेदादिभिश्च परेणावज्ञायमानस्य ॥ ५० ॥

ताभ्यां विगृह्य कथनम् ॥ ५१ ॥

विगृह्येति विजिगीषया न तत्त्वबुभुत्सयेति । तदेतद्विद्यापालनार्थं न लाभ-  
पूजाकयात्पर्यमिति ॥ ५१ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां तत्त्वज्ञानपरिपालनप्रकरणम् ।

इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये चतुर्थोऽध्यायः समाप्तः ॥ ४ ॥

—\*—

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र का अर्थ सरल होने के कारण उसमें कुछ विशेष दिखाने हुए सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिनको तत्त्वज्ञान नहीं हुआ, तथा जिनके राग-द्वेषादि दोष नष्ट नहीं हुए और जो तत्त्वज्ञान प्राप्त होने के लिये अभी तक प्रयास ही करते हैं उन्हीं के लिये अपने पक्ष की रक्षा के लिये जल्प तथा वितण्डा इन दोनों कथाओं का विधान है । अर्थात् आज तक तत्त्वज्ञान नहीं हुआ है, अतः अभी तक जो उसके लिये प्रयत्न ही कर रहे हैं उन्हीं की अपनी पक्ष की रक्षा के लिये जल्प तथा वितण्डा कथा करना चाहिये, नकि मित्रों सत्यज्ञान हो गया है उन्हें जल्प तथा वितण्डा कथा की आवश्यकता है—यह सूत्रकार का आशय है ॥

( केवल तत्त्वज्ञान की प्राप्ति के लिये प्रयत्न करनेवालों को ही जल्प और वितण्डा कथा की अपेक्षा है, ऐसा नहीं कि-तु दूसरों को भी—इस आशय से सिद्धान्तसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—अपनी विद्या के अहंकार, अथवा निर्वेद ( उत्तम विद्या के वैराग्य ) आदि दूसरे कारणों से प्रतिवादी से अपमान प्राप्त होने पर—

पवपदार्थ—ताभ्यां=उन जल्प तथा वितण्डा दोनों कथाओं से, विगृह्य=प्रतिवादी के पराजय करने की इच्छा से शगवकर, कथनम्=तत्त्व वस्तु का कथन करे ॥ ५१ ॥

भावाार्थ—तत्त्वज्ञान की रक्षा के लिये प्रतिवादी के पराजित करने की इच्छा से विग्रह ( विवाद कर ) तत्त्ववस्तु को कहे । अर्थात् जो अपने विद्या के अहंकार से, अथवा वास्तविक विद्या के वैराग्यादि दूसरे कारणों से, धनप्राप्ति, सत्कार तथा लोक में प्रसिद्धि होने की आशा से अच्छे लोगों के आगे वेद ब्राह्मणदिकों की निन्दा करने में प्रवृत्त हुआ हो—ऐसे प्रतिवादी का अपमान के कारण सत्य उत्तर न दे सकने के कारण, उस प्रतिवादी से उसे पराजित करने की इच्छा से वादी विवाद ( शगवों ) को प्रकट करता हुआ जल्प तथा वितण्डा कथा से वस्तु-वृत्त का कथन करे ॥ ५१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की सिद्धान्तमन से व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र के 'विगृह्य' ( शगवकर ) प्रतिवादी के पराजित करने की इच्छा से, नकि तत्त्वज्ञान के जानने की इच्छा से । यह केवल तत्त्वज्ञान विद्या की रक्षा के लिये किया जाता है, नकि धनप्राप्ति, सत्कार तथा संसार में प्रसिद्धि होने के लिये । अर्थात् बड़े कोग तथा उनके मतानुसार चलनेवाले साधारण जनत का धर्म नष्ट न हो—यहां जल्प तथा वितण्डा कथा का अदृष्ट प्रयोजन है, नकि संसार में धनप्राप्ति, सत्कार इत्यादि यह सूत्रकार का आशय है ॥ ५१ ॥

इस प्रकार श्री वात्स्यायन सर्ववि प्रणीत न्यायसूत्र भाष्य में चतुर्थ अध्याय समाप्त हुआ ॥

—\*—

## अथ पञ्चमाध्यायस्याऽऽद्यमाहिकम् ।

माधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानस्य विकल्पाजातिबहुत्वमिति सङ्क्षेपेणोक्तं तद्विस्तरेण विभज्यते । ताः खल्विमा जातयः, स्थापनाहेतौ प्रयुक्ते चतुर्विंशतिः प्रतिषेधहेतवः—

### ( १ ) सत्यतिपक्ष देशनाभास प्रकरण

इस पंचमाध्याय के विषय को संगति से कुछ विद्वानों ने आक्षेप ऐसा किया है कि प्रथमाध्याय के प्रथम सूत्र में शास्त्र के पदार्थों का उद्देश किया है—बाकी के उस प्रथमाध्याय में उन पदार्थों का लक्षण किया गया है—और आगे द्वितीयाध्याय से लेकर चतुर्थाध्याय में षोडश पदार्थों की परीक्षा की गई है, इस कारण पुनः लक्षण करने का अवसर हो नहीं है—और इस पंचमाध्याय में लक्षण ही किया जाता है इस कारण पंचमाध्याय असंगत है, ऐसी बोधसिद्धि में उदयनाचार्य ने समालोचना की है । इस कारण पंचमाध्याय में जो वर्णन किया गया है उसका प्रथमाध्याय में अवसर था । इन आक्षेप का तात्पर्यश्लोका में वाचस्पति मिश्र ने ऐसा समाधान किया है कि—यद्यपि जाति तथा निग्रहस्थानों के भेदों का लक्षण करना उनके सामान्य लक्षण के पश्चात् ही प्रथमाध्याय में उचित था, तथापि उनके बहुत होने के कारण प्रमेय आत्मादि पदार्थों की परीक्षा करने में विलम्ब न हो इस कारण तथा शिष्य ( श्रोताओं ) को अपेक्षित भी है । संज्ञादि पदार्थों की परीक्षा के बिना प्रमेय, आत्मादि पदार्थों की परीक्षा हो नहीं सकती इसी कारण सर्वप्रिय गौतम ने इन्द्रियों की आकांक्षा के अनुसार द्वितीय से चतुर्थ अध्याय तक परीक्षा ही की है । इसके पश्चात् अवशिष्ट जाति तथा निग्रहस्थानों का विशेष लक्षण सम्प्रति इस पंचमाध्याय में करने हैं । इसी प्रकार उपर्युक्त आक्षेप का दूसरा समाधान भी तात्पर्यश्लोका में ऐसा किया है कि—चतुर्थ अध्याय के समाप्ति में जस्य तथा वितण्डा कारण की परीक्षा की गई है—इसके पश्चात् उसके अगम्य जाति तथा निग्रहस्थानों का लक्षण करना उचित ही है । इससे अनन्तर ( बीच ) को संगति भी प्राप्त होती है, अतः कोई दोष नहीं है । प्राचीन नैयायिकों ने चौबीस प्रकार की जातियों का षोडश ( सोलह ) वर्गों में विभाग किया है । इस सोलह प्रकार के विभाग के अनुसार ही प्रथम षोडश प्रकरण है, यह जानना चाहिये, आगे प्रथम सूत्र का अवतरण देते हुए भाष्यकार—जय प्रमाणादि षोडश पदार्थों का उद्देश लक्षण तथा परीक्षा ही चुकी तो अब क्या अवशिष्ट है जिसके लिये इस पंचमाध्याय का प्रारंभ करते हैं ? इस शंका के समाधानार्थ कहने हैं कि—केवल साधर्म्य तथा वैधर्म्य से प्रत्येक स्थान ( आक्षेप ) के विकल्प से अनेक प्रकार की जातियाँ होती हैं यह संक्षेप में कहा गया है, उसी का विस्तार से चिन्तन किया जाता है, वह यह चौबीस प्रकार की जातियों किमी पक्ष के चर्चा द्वारा स्थापना के लिये प्रयोग करने पर जिनका वस्तुतः निषेध नहीं हो सकता । निषेध के कारण होते हैं अर्थात् प्रतिवादी वादी के हेतु का खण्डन करने के लिये निषेध युक्ति से जिनका प्रयोग करता है वही प्रस्तुत जाति पदार्थ है । इसके प्रयोग करने का वार्तिककार ने इस प्रकार समर्थन किया है—कि यदि प्रतिवादी वादी के प्रयोग किये स्थापना हेतु को ठीक है ऐसा समझता है, तो धनलाभ, सत्कार आदि प्राप्त करने की इच्छा से, इसलिये जाति ( असत् उत्तर ) का प्रयोग करता है कि कदाचित् जाति उत्तर से पबहाकर उत्तर न दे सके तो

साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्णनावर्तिरूपमाध्यप्राप्त्यप्राप्तिः सह-  
प्रतिदृष्टान्तानुत्पत्तिसंशयप्रकरणाहेत्वार्थान्वयविशेषोपपत्त्यु-  
पलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमाः ॥ १ ॥

निगृह्यते हो जायगा ( पराजित हो जायगा ) जिससे मेरा विजय हो होगा, और यदि मैं जाति का प्रयोग न करूँगा तो मेरा ही पराजय होगा, पराजय होने की अपेक्षा से मैं पर जित हुआ दा नहीं कि संदेह में रहना ही अच्छा है, इस कारण जाति ( असत् उत्तर का प्रयोग उत्पन्न तथा विनष्ट कथा में करना आवश्यक है ) सूत्र में प्रथम चौबीस प्रकार की जातियों की गणना दिखावाने वाला यह प्रथम सूत्र है—

पदपदार्थ—साधर्म्यसमा १, वैधर्म्यसमा २, उत्कर्षसमा ३, अपकर्षसमा ४, वर्ण्यसमा ५, अवर्ण्यसमा ६, विकल्पसमा ७, साध्यसमा ८, प्राप्तिसमा ९, अप्राप्तिसमा १०, प्रसंगसमा ११, प्रतिदृष्टान्तसमा १२, अनुत्पत्तिसमा १३, संशयसमा १४, प्रकरणसमा, १५, अद्वैतसमा १६, अर्थात्तिसमा १७, अविशेषसमा, १८ उपपत्तिसमा १९, उपलब्धिसमा २०, अनुपलब्धिसमा २१, निरयसमा २२, अनित्यसमा २३, कार्यसमा २४, ऐसा जातियों चौबीस प्रकार की हैं । १

भावार्थ—वादादि कथाओं में वादा ने अपने पक्ष को स्थापना के लिए दिये हुए हेतु का जिससे वास्तविक न होने पर भी निषेध किया जाना है उसे जाति कहते हैं, जो उपयुक्त प्रकार से चौबीस विभागों में विभक्त हैं जिनका इस सूत्र से साध्यकार ने लक्षण किया है १ ॥

इस प्रथम सूत्र का व्याख्या करते हुए साध्यकार कहते हैं कि केवल समान धर्म को लेकर बिना किसी विशेष के स्थापना के हेतु से निषेध करने को साधर्म्यसमानात्मक जाति कहते हैं अर्थात् जो प्रतिषेध का हेतु स्थापना हेतु से समानधर्म को लेकर—विशेष सहित होता है, उस साधर्म्य हेतु से समान होता हुआ साधर्म्य समानात्मक जाति में कहा जाता है । यहाँ दोनों हेतुओं में समानता क्या है तो साध्यकार कहते हैं कि—हम दोनों हेतुओं के अविशेष को प्रत्येक जाति के उदाहरण में दिखावेंगे कि स्थापना तथा निषेध इन दोनों हेतुओं में समानता क्या है । तथा यह विषय संपूर्ण जाने आने वाले जानिकों के भेदों में भा जानना चाहिये यहाँ पर सम शब्द को अनेक प्रकार की व्याख्या करने हैं—कि ( १ ) यद्यपि योग उत्तर हेतु से अधिक उत्तम नहीं है, तथापि उससे मैं सम्मान करूँगा इस प्रयोग को उस सम्मान हेतु के लिये होने के कारण अथवा उसके अभिप्राय से होने के कारण 'सम' ऐसा कहते हैं—ऐसा उदयनाचार्य का मत है । और वातिककार ऐसा कहते हैं कि—जो सम होने के लिये प्रयोग होता है—ऐसा जो कहा है—इससे समता की प्राप्ति के लिये बुद्धिपूर्वक जाति का प्रयोग समता प्राप्तकाल है—यह सूचित होता है क्योंकि यदि यह वादा जाति उत्तर से घबड़ाकर उत्तर दे न सके अथवा, असत् असंगत ) कहे तो मेरे निरनुबोध्यानुयोग के समान दूसरे वादी की भी परानुयोगो पक्षण अथवा निरनुबोध्यानुयोग होने में हम दोनों समान हो जायेंगे । नहीं तो मैं ही निरुद्ध हो जाऊँगा इस बुद्धि ने जादुत्तर करने में प्रवृत्ति होती है ( २ ) और साध्यकार ने प्रयोग में होने वाले विशेष हेतु के अभाव को 'साध्य' कहा है क्योंकि उन्होंने बिना विशेष के होने वाले साधर्म्य में निषेध कहा है । जिस प्रकार तुमने दिया हुआ साधर्म्य उन्नी प्रकार मेरा कहा हुआ भी—जिस प्रकार यह वैधर्म्य है उसी प्रकार यह भी—जिस प्रकार यह उसके उपलब्ध होता है उसी प्रकार यह भी—इस प्रकार जातिवादी के निषेध होने से यह प्रत्यवस्थान ( निषेध का स्वरूप ) संपूर्ण जातियों में साधारण

साधर्म्येण पश्यवस्थानमविशिष्टमाणां स्थापनाहेतुतः साधर्म्यवमः । अवि-  
शेषं तत्र तत्रानादरिष्यामः । एवं वैधर्म्यमप्रभृतयोऽपि निर्वक्तव्याः ॥ १ ॥

लक्षणं तु -

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्यसमौ ॥

हे यह सूचित होता है जो उन उन जातियों ने दिखाया जायगा ( ३ ) और कुछ विद्वान् तो बन्धा के धर्म का यवन में लक्षणिक प्रयोग करते हैं अर्थात् जातिवादी 'सम' साधारण है, न कि अशुद्ध है न निकृष्ट जिसका साधर्म्यादि उत्तर से ही जाना जाता है, इस कारण उत्तर ही 'सम' अर्थात् अशुद्ध ( ताराव ) होता है । ये अशुद्ध आठ दूषण करने में समर्थ होने पर भी अस्तिष्ठ तथा मित्र होने पर भी दूषण करने में असमर्थ ऐसा दो प्रकार का होता है । जिसमें प्रथम भी दूषण करने योग्य का कल्पना की जाना है, वह छल, और ऐसा न हो तो निरनुयोज्यानुयोज कहाना है ऐसा आगे कहेंगे । इससे अवशिष्ट जाति कहानी है, जिससे सामान्य लक्षण सूचित होता है । ( ४ ) किन्तु आचार्य उदयन का ऐसा कहना है कि - जो जाति उत्तर दूसरे के साधन के समान अपना भी विरोध करता है, इस कारण अपने तथा दूसरे की समानता होने के कारण 'सम' कहा जाता है । जिससे अपनी आरम्भ का व्याघात करना, वह सर्व साधारण दुष्टता का मूल कारण है यह सूचित होता है यह विषय परमुत्तर सूत्र में कहा जायगा यही सर्व साधारण साधर्म्य है, जिसके साधर्म्य आदि विशेष उपाधि हैं । ऐसा होने से यद्यपि इनका विशेष लक्षण नामों के निर्बचन ही है यह सिद्ध होता है, तथापि उनके कारणदिकों के प्रतिस्थान ( ज्ञान ) के लिये मित्र मित्र लक्षणों का आरम्भ किया गया है । क्योंकि उनका ज्ञान होने से प्रति दूषण उल्टे ( खण्डन ) के लिये समर्थ हो सकते हैं, तथा ठीक ठीक उत्तर के न सूझने पर जातियों का प्रयोग करके में भी उपयोग होगा ॥ १ ॥

जाति लक्षण सूत्रों का अवतरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं - कि उन चौबीस प्रकार की जातियों का कम से ऐसा लक्षण है -

पदपदार्थ - साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां = केवल समान धर्म तथा विरुद्ध धर्म से, उपसंहार = साध्य का वादी के द्वारा उपसंहार करने पर, तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः = साध्यधर्म के विरुद्ध धर्म के केवल साधर्म्य तथा वैधर्म्य से जो प्रतिवादी दोष का उपपादन करता है उसका साधर्म्यसम तथा वैधर्म्यसम कहते हैं ।

भाष्यार्थ - अर्थात् वादी के अन्वय अथवा व्यतिरेक व्याप्ति को लेकर हेतु से साध्य की सिद्धि करने पर व्याप्ति की अपेक्षा न करने वाले केवल साधर्म्य से साध्य के अभाव को आपत्ति देने को साधर्म्यसम तथा केवल वैधर्म्य को लेकर साध्य के अभाव की आपत्ति देने को वैधर्म्यसम जाति उत्तर ( कहते हैं ) ॥ २ ॥

इसी अंश से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हुए साधर्म्यसम का लक्षण कहते हैं - कि व्याप्तिसहित समानधर्म को लेकर जब वादी साध्य की सिद्धि दिखाता है, तो उस पर साधर्म्य के विपर्यय ( अभाव ) की सिद्धि करने के लिये प्रतिवादी व्याप्ति की अपेक्षा न करने वाले केवल समान धर्म से जो बिना किसी विशेष कारण के खण्डन करता है, वह स्थापना के हेतु से साधर्म्यसम नामक जाति उत्तर रूप निषेध कहाना है । इस साध्य में 'प्रतिषेधः' यह पुष्टि ५६ 'समः' इनका विशेषण है यह सूचित करना है । किन्तु बहुत से पुस्तकों में 'साधर्म्यसमा, वैधर्म्यसमा' ऐसा भी पाठ मिलता है, जिसमें 'जातिः'



साधर्म्येणोपसंहारे साध्यधर्मविपर्ययोपपत्तेः साधर्म्येणैव प्रत्यवस्थानमविशि-  
ष्ट्यमाणं स्थापनाहेतुतः साधर्म्यसमः प्रतिषेधः । निदर्शनं क्रियावानात्मा द्रव्यस्य  
क्रियाहेतुगुणयोगान् । द्रव्यं लोष्टः क्रियाहेतुगुणयुक्तः क्रियावान्, तथा चात्मा,  
तस्मात्क्रियावानिति । एवमुपमं हने परः साधर्म्येणैव प्रत्यवसिष्ठते, निष्क्रिय  
आत्मा विभुतो द्रव्यस्य निष्क्रियत्वाद्, विभु चाकाशनिष्क्रियं च तथा चात्मा  
तस्मान्निष्क्रिय इति । न चास्ति विशेषहेतुः क्रियावरसाधर्म्यात् क्रियावता  
भवितव्यं न पुनरक्रियसाधर्म्याद् निष्क्रियेणेति । विशेषहेत्वभावात्साधर्म्यसमः  
प्रतिषेधो भवति ।

यह पद लक्ष्य है ऐसा प्रतीत होता है । यहा इस सूत्र में ( १ ) साधर्म्य से उपसंहार करने पर  
साधर्म्य से खण्डन, ( २ ) साधर्म्य से उपसंहार करने पर वैधर्म्य से खण्डन, ( ३ ) वैधर्म्य से  
उपसंहार करने पर वैधर्म्य से खण्डन, ( ४ ) तथा वैधर्म्य से उपसंहार करने पर साधर्म्य से  
खण्डन—ऐसी चार प्रकार की जाति होती है, यह भी जान लेना चाहिये आगे साधर्म्यसम  
नामक उपर्युक्त प्रथम जाति का उदाहरण भाष्यकार देते हैं कि—निदर्शन ( उदाहरण ) यह है,  
कि जब वादी आत्मा, क्रियाधार है, द्रव्य में क्रिया के कारण गुण का सम्बन्ध होने के कारण,  
जैसे मट्टी का डेला रूप द्रव्य क्रिया के कारण गुण ( स्पर्शश्रिय द्रव्य ) के 'संयोग' से सम्बद्ध होने  
के कारण क्रिया का आधार है, आत्मा भी वैसा क्रिया कारण प्रयत्न अथवा अवृष्ट बाधा ही है,  
अतः क्रिया का आधार है । इस प्रकार वादी के आत्मा में क्रियाधार होने का उपसंहार ( कथन )  
करने पर, दूसरा ( प्रतिवादी ) केवल साधर्म्य को लेकर ही वादी का खण्डन करता है कि—  
आत्मा, क्रिया रहित है, क्योंकि व्यापक द्रव्य क्रिया रहित होते हैं, जैसे आकाश व्यापक और क्रिया  
से रहित है, आत्मा भी वैसा ( व्यापक ) है, इस कारण क्रिया का आधार नहीं है । उपर्युक्त वादी  
को स्थापना तथा निषेध दोनों में कोई व्याप्ति के अनुगम आदि कोई विशेषता नहीं है—यह दिखाते  
हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि इसमें कोई विशेष कारण नहीं है, कि क्रिया के आधार मट्टी  
के डेले के उपर्युक्त साधर्म्य से आत्मा क्रियाधार ही होगा, न कि क्रियारहित व्यापक आकाश के  
साधर्म्य से क्रियारहित होगा जिससे एक ही पक्ष प्रमाण माना जाय । अतः किसी विशेष  
हेतु के न होने के कारण यह साधर्म्यसम नामक निषेध ( जाति ) कहाती है । अर्थात् एक पक्ष  
के दूसरे पक्ष की अपेक्षा से संगत अथवा असंगत होने में कोई विशेषता न होना ही साधर्म्य  
सम जाति कहानी है ( किन्तु वास्तविकार इसमें स्थापना पक्ष ही असत्य है उत्तर तो सत्य  
ही है ऐसा कहते हैं ) तथापि उक्ति के दोष से यह जाति ही कहाती है ऐसी आचार्य उदयन की  
समालोचना है ) आगे वैधर्म्यसम का उदाहरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि—अब वैधर्म्य  
सम उदाहरण द्वारा कहा जाता है जिसमें वादी की स्थापना प्रथम के समान ही है, केवल खण्डन  
में भेद है उसी को दिखाते हैं कि—क्रिया के कारण गुणों से युक्त लोष्ट परिमित देखने में आता  
है, आत्मा ऐसा परिमित नहीं है, इस कारण लोष्ट के समान क्रियाधार नहीं हो सकता अर्थात्  
पूर्व के खण्डन में आकाश के साथ निष्क्रियता रूप समान धर्म को लेकर आत्मा में निष्क्रियता  
सिद्ध की थी, और इस खण्डन में परिमित लोष्ट के साथ अपरिमितता रूप वैधर्म्य को लेकर ही  
निष्क्रियता को सिद्ध किया है, इस कारण यह वैधर्म्यसमा जाति होती है । ( इसमें भी विशेष  
नहीं है यह दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—क्रियावय लोष्ट के समान क्रिया हेतु

अथ वैधर्म्यसमः । क्रियाहेतुगुणयुक्तो लोष्टः परिच्छिन्नो दृष्टो न च तथाऽऽत्मा, तस्मान्न लोष्टवन् क्रियावानिति, न चास्ति विशेषहेतुः क्रियावत्साधर्म्योन् क्रियावता भवितव्यं न पुनः क्रियावद्वैधर्म्यादक्रियेणेति, विशेषहेत्वभावाद्वैधर्म्यसमः ।

वैधर्म्येण चोपसंहारे निष्क्रिय आत्मा विभुत्वान् क्रियावद् द्रव्यमविभु दृष्टं यथा लोष्टो न च तथाऽऽत्मा तस्मान्निष्क्रिय इति । वैधर्म्येण प्रत्यवस्थानम्, निष्क्रियं द्रव्यमाकाशं क्रियाहेतुगुणरहितं दृष्टम्, न तथाऽऽत्मा, तस्मान्न निष्क्रिय इति । न चास्ति विशेषहेतुः क्रियावद्वैधर्म्यान्निष्क्रियेण भवितव्यं न पुनरक्रियवैधर्म्यान् क्रियावतेति विशेषहेत्वभावाद्वैधर्म्यसमः । अथ साधर्म्यसमः, क्रियावान् लोष्टः क्रियाहेतुगुणयुक्तो दृष्टः, तथा चाऽऽत्मा तस्मान् क्रियावानिति ।

गुण का सम्बन्ध होने के कारण आत्मा क्रियाश्रय ही होगा, न कि क्रियाश्रय लोष्ट के अपरिमितता रूप वैधर्म्य को लेकर आत्मा क्रियाधार नहीं है, यह नहीं हो सकेगा, अतः विशेष कारण न होने से यह वैधर्म्यसमा जाति कही जाती है ( इसमें साधर्म्य से स्थापना करने पर वैधर्म्य से खण्डन किया गया है ) ( आगे वैधर्म्य से वादी का स्वरूपना पर वैधर्म्य से ही खण्डन रूप द्वितीय वैधर्म्य सम का उदाहरण भाष्यकार देते हैं कि )—वैधर्म्य को लेकर आत्मा क्रियाधार नहीं है, विभु होने से, क्रियाधार लोष्ट द्रव्य व्यापक नहीं दिखाता, उसे लोष्ट और आत्मा ऐसा व्यापक नहीं है, इस कारण वह निष्क्रिय है, यह द्वितीय वैधर्म्यसम का उदाहरण है । इसका वैधर्म्य को लेकर ही ऐसा खण्डन होता है कि—क्रिया रहित आकाश द्रव्य क्रिया के कारण गुण से रहित देखने में आता है—आत्मा ऐसा नहीं है—इस कारण निष्क्रिय नहीं हो सकता, इसमें कोई विशेष कारण नहीं है कि क्रियाधार के विरुद्ध धर्म के होने से आत्मा निष्क्रिय ही होगा, न कि निष्क्रिय के विरुद्ध धर्म होने से क्रियाधार न होगा, अतः विशेष कारण न होने से यह द्वितीय वैधर्म्य सम का उदाहरण है । ( आगे वैधर्म्य से वादी के स्थापना करने पर समान धर्म से खण्डन रूप तृतीय साधर्म्य सम जाति का उदाहरण देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—अब साधर्म्य सम कहा जाता है—कि क्रिया का आधार लोष्ट क्रिया के कारण गुणों से युक्त देखने में आता है—आत्मा भी ऐसा ( क्रिया कारण गुण से युक्त ), है अतः क्रिया का आधार है, ऐसा साधर्म्य सम का उदाहरण है । ( यह साधर्म्य को लेकर खण्डन है । इसमें भी पूर्व के समान वैधर्म्य से—आत्मा व्यापक है लोष्ट व्यापक नहीं है इस कारण लोष्ट के समान आत्मा क्रिया का आधार नहीं है—ऐसा उपसंहार होता है । इस उदाहरण से भी कोई विशेष नहीं है वह दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—क्रियावान् लोष्ट के व्यापकता रूप वैधर्म्य से आत्मा क्रियारहित है, न कि क्रिया धार के समान क्रिया कारणगुण से युक्तता रूप समान धर्म से क्रियाधार है—ऐसा मानने में कोई विशेष कारण है अतः विशेष कारण न होने से यह तृतीय साधर्म्यसम जाति का उदाहरण है । उन साधर्म्यसमा तथा वैधर्म्यसमा दोनों के प्रत्येक के तीन तीन भेद हैं—कोई सप्त पदार्थ विषय १, तथा कोई असत् विषय में होती है २, तथा कोई असत् वचन विषय में होती है ३ । निजमें से शब्द अनित्य है, उत्पत्ति वाला होने से, क्योंकि कलश अदि अनित्य देखने में आते हैं—ऐसा वादी के उपसंहार करने पर यदि अनित्य कलश के समान धर्म होने के कारण शब्द अनित्य हो, तो नित्य आकाश के साथ अमूर्तता रूप समान धर्म शब्द में होने से वह नित्य है, यह भी

न चास्ति विशेषहेतुः क्रियावद्वैधर्म्याभिप्रायिक्यो न पुनः क्रियावत्साधर्म्यात्  
क्रियावान्नात विशेषहेत्वभावात्साधर्म्यसमः ॥ २ ॥

अनयोरुत्तरम्—

गोत्वाद्गोसिद्धिवत्तत्सिद्धिः ॥ ३ ॥

साधर्म्यमात्रेण वैधर्म्यमात्रेण च साध्यसाधने प्रतिज्ञायमाने स्यादव्य-  
वस्था, सा तु धर्मविशेषे नोपपद्यते, गोसाधर्म्याद् गोत्वाज्जातिविशेषाद्वैः

मात होता है—यह प्रथम सव विषय का उदाहरण है। दूसरा असव विषय का उदाहरण यह है कि—शब्द नित्य है, स्पर्शरहित होने से, आकाश के समान, ऐसा वादी के उपसंहार करने पर ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि अनित्य घटात्रि पदार्थों का भी प्रमेयता रूप साधर्म्य शब्द में होने से वह घटादिकों के समान अनित्य क्यों न कहा जायगा। तीसरे असव उक्ति का उदाहरण 'क्रियानां आत्मा है' इत्यादि भाष्य में दिया गया है। (जिसमें जो खण्डन है वह सव ही उत्तर है, किन्तु वाक के दोष से वह जाति होती है—ऐसा उदयनाचार्य का यहाँ आशय है) ॥ २ ॥

(प्रकरण सम नामक हेत्वाभास के उद्भावन के समान उपर्युक्त दोनों साधर्म्यसमा तथा वैधर्म्यसमा नामक जाति सव उत्तर ही क्यों न माने जाय—एत शंका के समधानार्थ इसके असव होने का कारण दिखाते हुए माध्यकार सिद्धान्तसूत्र का अवतरण देते हैं कि)—इन दोनों साधर्म्य-समा तथा वैधर्म्यसमा जातियों का यह उत्तर है—

पदपदार्थ—गोत्वाद्गोसिद्धिवत्तत्सिद्धिः गोसिद्धिवत्गौ की सिद्धि के समान, तत्सिद्धिः चतस्री सिद्धि होती है ॥ ३ ॥

भावार्थ—यदि केवल समानधर्म अथवा विशदधर्म को लेकर हेतु से साध्य की सिद्धि मानी जाय तो यह साधर्म्यसमा तथा वैधर्म्यसमा नामक जाति हो सर्वगो, किन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि व्याप्ति विशिष्टसाधर्म्य तथा वैधर्म्य को लेकर ही हेतु से साध्य सिद्धि होती है, जैसे गौ के व्याप्ति विशिष्ट साधर्म्य को लेकर ही, गोत्वधर्म से यह गौ है ऐसा सिद्ध होता है, न कि केवल साक्षादिकों के सम्बन्ध से, तथा अश्वदिकों का शृङ्ग इत्यादि विरुद्ध धर्म होने से ही गोत्व से गौ व्यक्ति की सिद्धि होती है, गौ तथा अश्व के गुण भिन्न होने से, अतः उपर्युक्त साधर्म्यसमा एवं वैधर्म्यसमा जाति असंगत है ॥ ३ ॥

(इसी भाष्य से माध्यकार सिद्धान्त सूत्र की व्याख्या के कहने हैं कि)—यदि वादी केवल साधर्म्य अथवा वैधर्म्य को लेकर हेतु से साध्य की सिद्धि होती है ऐसी प्रतिष्ठा करता हो, तो जातिवादी उपर्युक्त साधर्म्य द्वारा तथा वैधर्म्यसमा जाति से अव्यवस्था देखा सकता है, किन्तु वह स्वामाधिक सम्बन्ध रूप व्याप्ति के रहने पर साधर्म्यसमा तथा वैधर्म्यसमा को लेकर अव्यवस्था नहीं हो सकती। (इसी स्वामाधिक सम्बन्ध को लेकर हेतु से साध्य सिद्धि का माध्यकार अपने उदाहरण देते हैं कि)—गौ के व्याप्ति विशिष्ट साधर्म्य को लेकर ही गोत्वरूप जातिविशेष से गोव्यक्ति की सिद्धि होती है। यदि स्वामाधिक सम्बन्ध का हो। नहीं तो केवल साक्षात् सम्बन्ध से गोव्यक्ति की सिद्धि नहीं हो सकती। (गोत्व जाति के साथ साक्षाद्विमला की व्याप्ति है ही, अतः यह माध्यकार का कथन असंगत प्रतीत होता है, इसी कारण तात्पर्यटीकाकार ने साध्नादि एत पद का अतद्गुणसंविज्ञान नामक बहुव्रीहि समास दिखाया है, जिससे साध्ना है व्याप्ति

सिद्धयान्न तु सास्नादिरुन्वन्धान् । अन्धादिवैधर्म्याद्गोत्रादेव गौः सिद्धयति  
न गुणादिवैधान् । तच्चैतत् कृतव्याख्यानमवयवप्रकरणे, प्रमाणानामभि-  
सम्बन्धाच्चैकार्थकारित्वं समानं वाक्ये इति । हेत्वाभासाश्रया स्वात्वयमवयव-  
स्थेति ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः सम्प्रतिपक्षदेशनाभासप्रकरणम् ।

मैं जिनके ऐसे सारना से भिन्न गोत्र के व्यक्तिधारी भूत आदि लिखे जाते हैं, ऐसा होने से  
श्रद्धादिओं की सत्ता से गोत्र की सिद्धि नहीं हो सकती—ऐसा अर्थ निकलता है—ऐसी वाक्य-  
टीका में समालोचना की है । ( इस प्रकार समान धर्म से व्याप्ति लेकर साध्य सिद्धि का  
उदाहरण देकर विरुद्ध धर्म की लेकर व्याप्ति द्वारा साध्य सिद्धि का उदाहरण माध्यकार देते हैं  
कि )—अन्धादिकों के विरुद्ध धर्म वाले गोत्रजाति विशेष से ही गोत्रव्यक्ति की सिद्धि होती है  
न कि गुणों के भिन्न होने से ( अर्थात् अन्धादिकों के विरुद्ध धर्म गोत्र ही से गौ व्यक्ति सिद्ध  
होता है—इसमें भी अनेक अन्धादिकों के विरुद्ध धर्मों के होने पर भी गोत्र ही से गोत्रव्यक्ति से  
व्याप्तिरूप सम्बन्ध रहता है, न कि गौ तथा अश्व के गुण आदिकों के भेद रूप विरुद्ध धर्म से  
गोत्रव्यक्ति की सिद्धि होती है । इसी कारण बार्तिककार ने कहा है—कि जो अन्वय तथा व्यतिरेक  
व्याप्ति वाला समान धर्म होना है उसी से धर्म की व्यवस्था होती है, गोत्र हो गौ में ऐसा है,  
अतः उसी से गौ व्यक्ति की सिद्धि होती है । अतः जातिवादों ने जो कोई 'विशेष नहीं है', ऐसा  
कहा था, वह असंगत है, क्योंकि अन्वय तथा व्यतिरेक रूप विशेष सम्पूर्ण सत्य अनुमान प्रयोगों  
में रहना हो है । अतः जहाँ पर वादी अपनी साध्यकी स्थापना करने में ऐसा उपयुक्त विशेष  
देखा सकता है वहाँ पर जाति असत्य उत्पन्न होता है—यह सिद्ध होता है, ऐसा न हो तो जाति भी  
सत्य ही उत्पन्न माना जायगा ( इसी विषय में पूर्व ग्रन्थ में कहे हुए विषय की माध्यकार स्वरूप  
कराने हैं कि )—यह यह हमने 'अवयव समूह रूप वाक्य में मिलकर परस्पर सम्बन्ध रखते हुए  
प्रत्यक्षादि प्रमाण साध्य की सिद्धि करते हैं'—ऐसा प्रमाणमाध्यय के प्रथम आह्निक उक्त  
चालिम ( के ३९ ) के सूत्र में अनुमान के अवयवों के निरूपण प्रकरण में भी कहा है । ( इस  
कारण सत्य अनुमान से साध्य की सिद्धि हो ही सकती है—अतः सत्य एवं असत्य साधनों  
( हेतुओं ) में कोई विशेषता नहीं है—ऐसा पूर्वपक्षी जातिवादी का कथन सर्वथा असंगत है ।  
इस आशय से माध्यकार आगे कहते हैं कि )—प्रत्यक्षादि प्रमाणों का परार्थानुमान के धर्मावयव  
वाक्यों में परस्पर सम्बन्ध होने के कारण, एक ही साध्य रूप अर्थ की सिद्धि होना वाक्य में  
समान है तो जाति का प्रयोग कैसे सफल होगा । इस शङ्का के समाधानार्थ माध्यकार आगे  
कहते हैं कि—यह जातिवादी की अव्यवस्था हेत्वाभास ( हेतु दोषों की लेकर ) होता है  
( अर्थात् जातिवादी जो अमृत उत्तरों को प्रगट कर हेतु में सन्देह को उत्पन्न करना चाहता है,  
उक्तका अन्वय दुष्ट ) हेतुओं में ही होना असम्भव है, न कि सत्य हेतुओं में ) अतः जातियों का  
प्रयोग दुष्ट हेतुओं में हो सकता है ॥ ३ ॥

(१) साध्यदृष्टान्तधर्मावकलपसे उत्पन्न उत्कर्षसमा आदि छः जातियों के वर्णन का प्रकरण ।

अर्थात् उत्कर्षसमा, अपकर्षसमा, वर्ण्यसमा, अवर्ण्यसमा, विकल्पसमा तथा साध्यसमा ऐसी  
जातियों का लक्षण सूत्रकार करते हैं—



साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयमाध्यत्वाच्चोत्कर्षावकर्ष-

वर्ण्यावर्ण्यविकल्पसाध्यसमाः ॥ ४ ॥

दृष्टान्तधर्म साध्ये समानजन उत्कर्षसमः । यदि क्रियाहेतुगुणयोगाल्लोष्ट-  
वत् क्रियावानात्मा लोष्टवदेव स्पर्शवानपि प्राप्नोति । अथ न स्पर्शवान् लोष्ट-  
वत् क्रियावानपि न प्राप्नोति, विपर्यये वा विशेषो वक्तव्य इति । साध्ये

पदपर्याय—साध्यदृष्टान्तयोः = पक्ष और दृष्टान्त दोनों के, धर्मविकल्पात् = धर्मों के विकल्प  
वैचित्र्य से, उभयसाध्यत्वात् = दोनों के सिद्धि करने योग्य होने से, च = भी, उत्कर्षावकर्षवर्ण्या-  
वर्ण्यविकल्पसाध्यसमाः = उत्कर्षसमा १, अपकर्षसमा २, वर्ण्यसमा ३, अवर्ण्यसमा ४, विकल्पसमा  
५, तथा साध्यसमा ६, नामक छः जातियाँ होती हैं ॥ ४ ॥

भावार्थ—न रहने वाले धर्म के आरोप रूप उत्कर्ष, विद्यमान रहने वाले धर्म का अपवय  
( न रहना ) रूप अपकर्ष, साध्य-वर्णन करने योग्य, असाध्य-वर्णन करने योग्य न हो, तथा  
विशेष-विकल्प इन धर्मों के उद्भावन ( आपत्ति देने योग्य ) प्रयोगों को क्रम से उत्कर्षसमा (१)  
अपकर्षसमा (२) वर्ण्यसमा (३) अवर्ण्यसमा (४) विकल्पसमा (५) और साध्यसमा (६) नामक  
जाति कहते हैं । जिसमें पक्ष में न रहने वाले दृष्टान्त में रहने वाले धर्म का पक्ष में आपत्ति देना  
(१), उत्कर्षसमा नामक, दृष्टान्त में रहने वाले धर्म का पक्ष में न रहने को आपत्ति देना अपकर्षसमा  
(२), केवल दृष्टान्त के सादृश्य से दृष्टान्त में साध्य धर्म के अभाव की आपत्ति देना अवर्ण्यसमा  
(३), एवं साध्य धर्म को आपत्ति देना वर्ण्यसमा (४), पक्ष एवं दृष्टान्त दोनों को दूसरे के समानता  
के साथ विमदृष्टता होने से साध्य वा असाध्य के साधन को विकल्पसमा (५) तथा दृष्टान्त में देखे  
हुए भी धर्म में साध्य ( सिद्ध करने के योग्य ) होने की आपत्ति देने को साध्यसमा (६) जाति  
कहते हैं—इस प्रकार छः जातियाँ हैं ॥ ४ ॥

इसो आशय से सूत्र को व्याख्या करते हुए प्रत्येक जाति का लक्षण कहने वाले वे प्रथम  
क्रम प्राप्त उत्कर्षसमा जाति का लक्षण करते हैं कि—जिस जाति में पक्ष तथा दृष्टान्त दोनों के  
धर्मों में विविच होने के कारण पक्ष में न रहने वाले दृष्टान्त के धर्म का आरोप किया जाता है,  
जैसे यदि क्रिया में कारण गुण का सम्बन्ध होने से लोष्ट के समान आत्मा भी क्रिया का आधार  
हो, तो उस लोष्ट के समान स्पर्श गुण का आशय भी होगा ऐसा प्राप्त होता है, और यदि आत्मा  
लोष्ट के समान स्पर्श गुणवाका न हो तो क्रिया का आधार भी न जाता । अर्थात् उत्कर्षसमा में  
दृष्टान्त लोष्ट का धर्म स्पर्श गुण का आशय होना आत्मा रूप पक्ष में न रहने पर भी आरोप से  
सिद्ध किया जाता है ऐसा न होने में कोई विशेष कहना होगा ( यह प्रथम उत्कर्ष समा जाति  
है ) । ( अपकर्षसमा का लक्षण करते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—जिस जाति में दृष्टान्त  
को बल में पक्ष में वर्तमान धर्म का भी अपकर्ष किया जाता है ( हटाया जाता है ) उसे अपकर्ष  
समा नामक दूसरी जाति कहते हैं, जैसे लोष्ट निश्चय से क्रियाधार होता हुआ भी अव्यापक देखने  
में आता है, तो आत्मा भी क्रिया का आधार होता हुआ अव्यापक हो जाय ( अर्थात् इस दृष्टान्त  
लोष्ट में व्यापकता का अभाव है इस कारण आत्मा में विद्यमान भी व्यापकता धर्म का उससे अपकर्ष  
किया जाता है ) अतः यह अपकर्षसमानामक दूसरी जाति है । ( वर्ण्य तथा अवर्ण्य समानामक  
दो जातियों का लक्षण भाष्यकार देखाते हैं कि )—रूपापत्तय ( प्रसिद्धि करने योग्य ) सन्दिग्ध,  
तथा अवर्ण्य उसके विपरीत निश्चित, जिन दो जातियों में उपर्युक्त धर्मों के विपरीत किया जाता

धर्माभावं दृष्टान्तान् प्रसजतोऽपकर्षममः, लोष्टं खलु क्रियावानविमूर्च्छः काममात्माऽपि क्रियावानविमुरस्तु. विपर्यये वा विशेषो वक्तव्य इति । स्याप-  
नीयो वर्ण्यो विपर्ययावर्ण्यः । तावन्तौ साध्यदृष्टान्तधर्मौ विपर्यस्यतो वर्ण्यो-  
वर्ण्यममौ भवतः । साधनधर्मयुक्ते दृष्टान्ते धर्मान्तरविकल्पात्साध्यधर्मविकल्पं  
प्रसजतो विकल्पसमः । क्रियाहेतुगुणयुक्तं किञ्चिद् गुरु यथा लोष्टः किञ्चित्तु  
यथा वायुरेवं क्रियाहेतुगुणयुक्तं किञ्चिन्क्रियावत्स्यात् यथा लोष्टः, किञ्चि-

है, अर्थात् पक्ष के धर्म का दृष्टान्त में और दृष्टान्त के धर्म का पक्ष में आरोप किया जाता है, वह दोनों जाति क्रम से वर्ण्यसमा तथा अवर्ण्यसमा कही जाती हैं । ( अर्थात् सन्दिग्धसाध्यधर्मवत्ता रूप धर्म के पक्ष में रहने से उसका जब निश्चित साध्य धर्म वाले दृष्टान्त में आरोप हो, तो वह वर्ण्यसमा एवं दृष्टान्त के निश्चितसाध्यधर्मवत्तारूप धर्म का जब सन्दिग्धसाध्य वाले पक्ष में आरोप किया जाव तो उसे अवर्ण्यसमा जाति कहते हैं ) जैसे वादों के किसी अनुमान का प्रयोग करने पर यदि प्रतिवादी कहे कि जो दृष्टान्त तुम देते हो उसे पक्ष के समान सन्दिग्धसाध्य धर्म माना होना चाहिये, यह अवर्ण्यसमा जाति, तथा दृष्टान्त के समान पक्ष को भी निश्चित साध्यवत् होना चाहिये यह वर्ण्यसमा जाति होती है । साध्य तथा दृष्टान्त के धर्मों को विचित्रता के कारण स्वरूप से साध्यसाधनता को आपत्ति से वर्ण्य तथा अवर्ण्य सम जाती होती है ऐसा यहाँ वाचस्पतिमिश्र का मत है और विरुद्ध ऐश्वर्यमास के समान, अथवा असाधारण दुष्ट हेतु के समान वर्ण्यसमा जाति, और असिद्ध दुष्ट हेतु के समान अवर्ण्यसमा जाति होती है ऐसा उदयनाचार्य का मत है ।

( अग्रे विकल्पसमा जाति का लक्षण देखाने हुए माध्यकार कहते हैं कि )—पक्ष में वर्तमान जो धर्म दृष्टान्त में भी हो उसे साधन धर्म कहने हैं, उसने युक्त दृष्टान्त में वर्तमान किसी दूसरे धर्म के विकल्प से साध्य के साथ व्यवहार देखाने के कारण यदि उस दृष्टान्त के सादृश्य से साध्य का विकल्प ( प्रस्तुत साध्य में व्यवहार ) का आपत्ति दी जाय तो उसे विकल्पसमा जाति कहने हैं । ( यहाँ विकल्पशब्द का अर्थ है व्यवहार, वह हेतु का दूसरे धर्म में अथवा दूसरे धर्म का साध्य में, या दूसरे धर्म का उससे दूसरे धर्म में हो सकता है ) ।

( अग्रे विकल्पसमा जाति का उदाहरण माध्यकार देते हैं कि )—क्रिया के कारण गुणों से युक्त कोई पदार्थ गुरु होता है जैसे लोष्ट, तथा लघु होता है जैसे वायु । इसी प्रकार क्रिया में कारण गुणों से युक्त कोई पदार्थ क्रिया का आधार होगा, जैसे लोष्ट, और कोई क्रियारहित होगा जैसे आत्मा अथवा एक पक्ष का साधक कोई विशेष कहना पड़ेगा अर्थात् वादों के क्रिया के कारण गुणों के होने से आत्मा क्रिया वाला है, जैसे लोष्ट, ऐसा अनुमान करने पर प्रतिवादी कहेगा कि लोष्ट रूप दृष्टान्त में गुरुत्व रूप दूसरा धर्म है, किन्तु इस गुरुत्व का क्रिया कारण गुण युक्तता रूप हेतु के क्रियाश्रयता रूप साध्य के साथ वायु में व्यवहार देखने में जाता है, क्योंकि वायु लघु है, इसी प्रकार आत्मा में भी लोष्ट के क्रिया हेतु गुणयुक्त धर्म का व्यवहार हो जायगा, यही विकल्पसमा जाति कहाती है । इससे उदयनाचार्य ने व्यवहार दुष्ट हेतु की समानता मानी है ।

( अग्रे साध्यसमा का लक्षण देखाने हुए माध्यकार कहते हैं कि )—हेतु यदि अन्यकों के सामर्थ्य को रखने वाले धर्म को साध्य कहते हैं, दृष्टान्त में उसकी आपत्ति देने से साध्यसमा जाति कहते हैं । जैसे यदि लोष्ट के सादृश्य से आत्मा में क्रियाश्रयता सिद्ध हो जाय तो, जैसे

अक्रिय यथाऽऽत्मा, विशेषो वा चान्य इति हेत्वाद्यवयवसामर्थ्ययोः धर्मः साध्यः तं दृष्टान्ते प्रयोजनः साध्यत्वम् । यदि यथा लोष्टस्तथाऽऽत्मा प्राप्रस्तति यथाऽऽत्मा तथा लोष्ट इति साध्यश्चायमात्मा क्रियावानिति कामं लोष्टोऽपि साध्यः । अथ नैवम्, न तर्हि यथा लोष्टः तथाऽऽत्मा ॥ ४ ॥

एतेषामुत्तरम्—

किञ्चित्साधर्म्यादुपसंहारमिद्वैधर्म्यादप्रतिषेधः ॥ ५ ॥

अलभ्यः सिद्धस्य निहवः, सिद्धं च किञ्चित्साधर्म्यादुपमानं यथा गान्त्वथा गवय इति, तत्र न लभ्या गोगवययोर्धर्मविकल्पश्चादयितुम् । एवं साधक धर्मे

आत्मा में क्रियाधारता संदिग्ध है और साध्य है, इसी प्रकार लोष्ट में भी क्रियावयवत्व साध्य और संदिग्ध ही है, नहीं तो लोष्ट और आत्मा का सादृश्य ही न होगा । इनको साध्यसमा जानि कहते हैं, (वातिककार ने साध्य तथा साधन दोनों के धर्मों का समानता को आपत्ति देने को साध्यसमा जानि माना है । और इत्तिकार ने पक्ष दृष्टान्त इत्यादिकों के प्रस्तुत साध्य को समानता की आपत्ति देने को साध्यसमा कहा है अर्थात् पक्ष हेतु तथा दृष्टान्त दूसरे प्रमाण से सिद्ध हो अनुमान के अङ्ग होते हैं, न कि असिद्ध, किन्तु वे वसा अनुमान से सिद्ध नहीं होने, और सिद्ध करने का दृष्टा का विषय हो वह पक्ष में असिद्ध उसी अनुमान से सिद्ध होता है—उसमें सिद्धि के दृष्टा के विषय के समान सिद्ध भी अनुमान योग्य होता है, इसी से अनुमान प्रयोग की आपत्ति को साध्यसमा कहने हैं यह यहाँ साध्यकार का गूढ़ आशय है ) ॥ ४ ॥

(उपर्युक्त छः बातियों का उत्तर देने वाले सिद्धान्त सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि)—  
इतका उत्तर यह है—

पदपर्यार्थ—किञ्चित्साधर्म्यात् = व्याप्तिरूप विशेष समान धर्म से ही, उपसंहारसिद्धेः = सिद्धि होने के कारण, वैधर्म्यात् = इसके विरुद्ध व्याप्ति रहित केवल साधर्म्य से, अप्रतिषेधः = वादी का किया हुआ निषेध नहीं हो सकता ॥ ५ ॥

भावार्थ—अनुमान में व्याप्ति रूप स्वाभाविक सम्बन्ध को लेकर ही संशेदु से पक्ष में साध्य की सिद्ध होती है, उसके विपरीत व्याप्ति रहित केवल समान धर्म को लेकर जो जाति वादी ने खण्डन किया, वह सर्वथा असंगत है ॥ ५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र का अर्थ करने हुए कहते हैं कि )—सिद्ध पर्यार्थ का निहव (अपलाप छिपाना) प्राप्त नहीं हो सकता । अतः प्रसिद्ध का अपलाप न हो सकने के कारण जो संसार में किसी समान धर्म को लेकर उपमा देना प्रसिद्ध है, जैसे बिम प्रकार गौ होती है, वसा प्रकार नील गौ होती है । ऐसी उपमा देना अर्थात् जब दृष्टान्त दिया जाना है तो कुछ प्रसिद्ध समान धर्म को लेकर ही उपमा की जाती है, न कि अथवा सादृश्य को लेकर, क्योंकि जैसी गौ होती है वैसी नील गौ इस तरह में अत्यन्त सादृश्य करने को दृष्टा, कहने वाले गवय वसा पुरुष की नहीं होगी । इस कारण वातिककार ने कहा है कि—‘जैसी गौ होती है वैसी नील गौ’ ऐसा कहने पर गौ के संपूर्ण धर्म गवय में, अथवा गवय के संपूर्ण धर्म गौ में होने हैं यह नहीं प्राप्त होता, अतः यहाँ यह आपत्ति नहीं हो सकती कि—यदि गवय गौ के समान हो, तो साधना आदि गौ के धर्म गवय में क्यों नहीं । ( इसी आशय से भाष्यकार ने कहा है कि )—इस कारण गौ तथा गवय

दृष्टान्ताविसामर्थ्ययुक्ते न लभ्यः साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पाद्वैधर्म्याप्रतिषेधो  
वस्तुमिति ॥ ५ ॥

साध्यातिदेशाच्च दृष्टान्तोपपत्तेः ॥ ६ ॥

यत्र लौकिकपरीक्षकाणां बुद्धिसाम्यं तेनाविपरीतोऽर्थाऽतिदिश्यते प्रज्ञाप-  
नार्थम् ! एवं साध्यातिदेशाद् दृष्टान्तं उपपद्यमाने साध्यत्वमनुपपन्नमिति ॥ ६ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैर्जातिपटकप्रकरणम् ।

इन दोनों के धर्मों में उपर्युक्त विकल्प की शंका नहीं हो सकती ( उक्त दृष्टान्त को प्रस्तुत में  
लगाने हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इस प्रकार दृष्टान्त आदिकों के सामर्थ्य से युक्त साधक हेतु  
रूप धर्म में साध्य ( पक्ष ) और दृष्टान्त इन दोनों के उपर्युक्त प्रकार से धर्मों की विचित्रता को  
लेकर वैधर्म्य से निषेध नहीं कहा जा सकता । अर्थात् जब हम जोड़ को आत्मा में क्रियाधारता  
सिद्ध करने में दृष्टान्त देते हैं तब हम यह नहीं कहते कि—जितने जोड़ के धर्म हैं, उतने संपूर्ण  
आत्मा में हो सकते हैं, किन्तु जो जिस धर्मों में साध्य के साथ व्याप्ति रूप सम्बन्ध से सम्बद्ध साधक  
हेतु हो सकता है वही उस साध्य का साधक होता है, जिसका उपनय वाक्य से उपसंहार ( सिद्धि )  
किया जाता है, ऐसा होने से उसके विपरीत व्याप्ति सम्बन्ध रहित दृष्टान्त धर्म उस धर्म में नहीं हो  
सकता, अतः पूर्वपक्षी जातिवादी का प्रश्न तथा उसके कारण निषेध भी नहीं हो सकता । ५ ।

( इस प्रकार उपर्युक्त ३ जातियों या सिद्धान्त मत से छण्डन कर, वर्ण्य, अवर्ण्य, तथा साध्य  
समा इन तीन जातियों का दूसरा भी छण्डन दिखते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

पक्षपक्षार्थ—साध्यातिदेशाच्च साधन योग्य के स्वीकार करने से भी, दृष्टान्तोपपत्तेः =  
दृष्टान्त हो सकने से ॥ ६ ॥

भावार्थ—जिस लौकिक मनुष्य, तथा शास्त्र के बात दोनों प्रकार के मनुष्य मानते हैं—ऐसे  
दृष्टान्त के विपरीत न रहने वाले ही विषय को प्रज्ञापन ( सिद्धि ) के लिये कथन किया जाता है ।  
इस प्रकार के साधनीय विषय के कथन से दृष्टान्त के होने से वह विषय साध्य नहीं हो सकता  
किन्तु सिद्ध हो होता है, अतः वर्ण्य आदि तीन जातियों नहीं हो सकती ॥ ६ ॥

( इसी भाव से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि—जिस विषय के मानने में लोक व्यवहार  
तथा शास्त्र के जानने वाले दोनों प्रकार के लोगों की बुद्धि समान होती है, उस दृष्टान्त के जो  
विषय विरुद्ध न हो, वही दृष्टान्त ज्ञान के लिये जाता है इस प्रकार से साध्य का कथन होने के  
कारण दृष्टान्त के हो सकने पर वह साधन योग्य विषय साध्य ( सिद्ध करने योग्य ) नहीं हो  
सकता अर्थात् जिस धर्मों में साध्य धर्म का निश्चय हो मिले सभी प्राणी मानने भी हो, वही पदार्थ  
दृष्टान्त माना जाता है, साध्यधर्म तो निश्चित नहीं हो होता । इस कारण कोई ही साध्यधर्म  
दृष्टान्त में दिखाया जाता है, न कि संपूर्ण साध्य ( पक्ष ) के धर्म दृष्टान्त में दिखाये जाते हैं अर्थात्  
दृष्टान्त निश्चित धर्म बाण और पक्ष संदिग्ध धर्मवाला होता है । इस कारण दृष्टान्त का पक्ष तुल्य  
बनाना जातिवादी का सर्वथा असंगत है । इसी से पक्ष आदिकों में साध्यसमता का आपत्ति  
देना भी जातिवादी का छण्डन हो जाता है यह भी जान लेना चाहिये ॥ ६ ॥

( ६ ) प्राप्ति, अप्राप्ति इन दोनों में होनेवाली विकल्प को लेकर दो जाति का प्रकरण



प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्त्याऽविशिष्टत्वाद-

प्राप्त्याऽसाधकत्वाच्च प्राप्त्यप्राप्तिसमौ ॥ ७ ॥

हेतुः प्राप्य वा साध्यं साधयेदप्राप्य वा ? न तावत्प्राप्य, प्राप्यमविशिष्ट-  
त्वादसाधकः । द्वयोर्विद्यमानयोः प्राप्तौ सत्यां किं कस्य साधकं साध्यं वा ?  
अप्राप्य साधक न भवति, नाप्राप्तः प्रदीपः प्रकाशयतीति । प्राप्त्या प्रत्यवस्थानं  
प्राप्तिसमः, अप्राप्त्या प्रत्यवस्थानमप्राप्तिसमः ॥ ७ ॥

जनयोरुत्तरम्—

घटादिनिष्पत्तिदर्शनात् पीडने चाभिचारादप्रतिषेधः ॥ ८ ॥

प्राप्ति तथा अप्राप्ति समा नामक दो जातियों का सूचक लक्षण दिखाते हैं

पदपर्याय—प्राप्य = प्राप्त कर, साध्यं = साधन योग्य को, अप्राप्य वा = अथवा न प्राप्त कर,  
हेतोः = हेतु के, प्राप्त्या = प्राप्ति से, अविशिष्टत्वाच्च = विशेष न होने के कारण, अप्राप्त्या = न  
प्राप्त होने से, असाधकत्वाच्च च = साधक न होने से भी, प्राप्यप्राप्तिसमा कम से प्राप्तिसमा  
तथा अप्राप्तिसमा नामक दो जाति होती हैं । ७ ॥

भावार्थ—साध्य की सिद्धि करने के लिये दिया हुआ हेतु यदि साध्य को प्राप्त हो कर साध्य  
की सिद्धि करे, तो साध्य तथा हेतु दोनों को प्राप्ति में कोई विशेष न होने के कारण साध्य साध्य  
को सिद्ध करेगा, या साधन साध्य को सिद्ध करेगा इस नियम में कोई कारण न होने की  
आपत्ति का प्राप्तिसमा जाति कहते हैं । तथा हेतु बिना साध्य को प्राप्त कर सिद्ध करता है,  
ऐसा माने तो बिना प्रदीप के प्राप्त भये अन्धकार में जिस प्रकार पदार्थ प्रकाशित नहीं होता  
वही प्रकार साध्य की सिद्धि न कर सकेगा, इस आपत्ति को अप्राप्तिसमा जाति कहते हैं ॥ ७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार प्रश्नपूर्वक दोनों जातियों का व्याख्या करते हैं कि )—हेतु  
साध्य को प्राप्त कर उसे सिद्ध करेगा अथवा न प्राप्त कर ! जिसमें हेतु साध्य को प्राप्त कर साध्य  
का साधक नहीं हो सकता—क्योंकि प्राप्ति में कोई विशेष न होने के कारण वह हेतु साध्य का  
साधक न हो सकेगा, क्योंकि विद्यमान हेतु तथा साध्य इनकी परस्पर समान प्राप्ति होने के  
कारण लोक किसको सिद्ध करेगा और कौन किन्का साध्य होगा—यह प्राप्तिसमानात्मकी जाति  
कहाती है ।

तथा हेतु बिना साध्य को प्राप्त किये भी सिद्ध नहीं कर सकता—क्योंकि बिना प्राप्त भये  
अन्धकार में प्रदीप पदार्थों को नहीं दिखाता । अतः उपर्युक्त प्रकार से प्राप्ति को लेकर आपत्ति देने  
को प्राप्तिसमा तथा अप्राप्ति को लेकर आपत्ति देने को अप्राप्तिसमा नामक जाति कहते हैं । विशेषण-  
सिद्धिरूप हेतुभास की उद्भावना यह दोनों जातियों हैं—ऐसा यहाँ समझ लेना चाहिये । ७ ॥

( उपर्युक्त दोनों जातियों का सिद्धान्ति मत से उत्तर देने वाले समाधान सूत्र का अन्वयण देने  
हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—इन दोनों जातियों का ऐसा उत्तर है—

पदपर्याय—घटादिनिष्पत्तिदर्शनात् = कुलादिदिकों के प्राप्त होने पर घटादि कार्य की सिद्धि  
दिखाने से, पीडने = शत्रु को पीड़ा देने में, अभिचाराच्च च = और अभिचार ( दूषणनामक  
याग करने ) से भी, अप्रतिषेधः = कम से प्राप्ति तथा अप्राप्ति को लेकर दी हुई आपत्तियाँ नहीं  
हो सकती ॥ ८ ॥

उभयथा खल्वयुक्तः प्रतिषेधः कर्तृकरणाधिकरणानि प्राप्य मृदं घटादिकार्यं निष्पादयन्ति, अभिचाराश्च पीडने सन्ति दृष्टमप्राप्य साधकत्वमिति ॥ ८ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां प्राप्यप्राप्तिरसमजातिद्वयप्रकरणम् ।

दृष्टान्तस्य कारणानपदेशात् प्रत्यवस्थानाच्च प्रतिदृष्टान्तेन

प्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तसमौ ॥ ९ ॥

साधनस्यापि साधनं वक्तव्यमिति प्रसङ्गेन प्रत्यवस्थानं प्रसङ्गसमः प्रतिषेधः, क्रियाहेतुगुणयोगी क्रियावान् लोष्ट इति हेतुर्नापदिश्यते, न च हेतुमन्तरेण

भावात्—प्राप्ति तथा अप्राप्ति दोनों को लेकर जातिवादी का निषेध नहीं हो सकता, क्योंकि कर्ता ( कुलाल ) मृत्तिका, आधार इनके प्राप्त होने पर ही घटादि रूप कार्य बनते हैं । तथा शत्रु को पीड़ा देने के उद्देश्य से श्वेननामक यह करने से जो शत्रु को पीड़ा होती है, उसमें अभिचार कर्म शत्रु को न प्राप्त कर पीड़ा देता है, यह भी देखने में आता है, अतः प्राप्त होकर तथा न प्राप्त होकर दोनों पक्ष से साधक हेतु साध्य की सिद्धि कर सकता है, अतः जातिवादी का निषेध नहीं हो सकता । ८ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्त सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—प्राप्ति तथा अप्राप्ति दोनों को लेकर जातिवादी का निषेध असंगत है, क्योंकि कुलालदिकर्ता, मृत्तिकादि कारण, तथा अधिकरण मृत्तिका को प्राप्त कर घटादि कार्य को बनाने हैं । तथा श्वेननामक याग रूप अभिचार कर्म से शत्रु को पीड़ा होने में यह कर्म शत्रु को न प्राप्त कर शत्रु को पीड़ा देता है । इस प्रकार बिना प्राप्ति के भी साध्य को साधक हेतु सिद्ध करता है, यह देखने में आता है, अतः दोनों प्राप्ति सम तथा अप्राप्ति सम जाति उत्तर असंगत हैं ॥ ८ ॥

( ४ ) साथ में रहने वाली प्रसङ्ग तथा प्रतिदृष्टान्त समः दो जातियों का प्रकरण

प्रसङ्गसमा तथा प्रतिदृष्टान्तसमा नामक दो जातियों का लक्षण सूत्रकार करते हैं—

पदपूर्वार्थ—दृष्टान्तस्य = दृष्टान्त के कारणानपदेशात् = प्रमाण के न कहने से, प्रत्यवस्थानात् च = और खंडन करने से भी, प्रतिदृष्टान्तेन = विरुद्ध दृष्टान्त से, प्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तसमौ = क्रम से प्रसङ्गसम, तथा प्रतिदृष्टान्तसम नामक दो जाति होती हैं । ९ ॥

भावात्—यदि वादी दृष्टान्त में वर्तमान धर्म को दूसरे में इस धर्मादि सत्ता के साधन रूप से कथन करे तो उसमें भी प्रमाण देना चाहिये, जैसे क्रियाकारणगुण वाला लोष्ट क्रिया वाला है इसका भी प्रमाण दो ऐसी आपत्ति देने को प्रसङ्गसमा जाति कहते हैं । विरुद्ध दृष्टान्त से आपत्ति देने की प्रतिदृष्टान्तसमा जाति कहते हैं, जैसे आत्मा क्रियाधार है क्रिया के कारण गुण का सम्बन्ध होने से, लोष्ट के समान—ऐसा कहने पर इसके विरुद्ध क्रियाकारणगुणयुक्त आकाश निष्क्रिय ( क्रियारहित ) देखने में आता है, अतः आत्मा क्रियारहित क्यों न माना जाय ? इस आपत्ति को प्रतिदृष्टान्तसमा जाति कहते हैं । ( यहाँ पर यद्यपि इस प्रकार की आपत्ति कहीं कहीं सत् ( ठीक ) ही उत्तर होता है तथापि 'दृष्टान्त में प्रमाण कहना चाहिये' उसमें भी दूसरा प्रमाण इस प्रकार की अनवरथा से जो आपत्ति दो जाती है वही असत् उत्तर रूप जाति होता है । यह आशय है, इसी कारण उदयनाचार्य ने इसे अनवस्था के आभास रूप आपत्ति को ही प्रसङ्गसमा जाति का लक्षण कहा है । और कुछ विद्वानों का ऐसा मत है कि—अनिश्चित का निश्चायक रूप

निष्क्रियस्तीति । प्रतिदृष्टान्तस्य प्रत्यवस्थानं प्रतिदृष्टान्तसमः । क्रियावातात्मा क्रियाहेतुगुणयोगाद् लोष्टवदित्युक्ते प्रतिदृष्टान्त उपादीयते, क्रियाहेतुगुणवृक्ष-  
माकाशं निष्क्रियं दृष्टमिति । कः पुनराकाशस्य क्रियाहेतुगुणः ? वायुना संयोगः  
संस्कारापेक्षः, वायुवतस्पतिसंयोगवदिति ॥ ६ ॥

अनयोत्तरम्—

प्रदीपोपादानप्रसङ्गनिवृत्तिवन्ननिवृत्तिः ॥ १० ॥

इदं तावदयं पृष्ठो वक्तुमर्हति, अथ के प्रदीपमुपादत्ते ? किमर्थं नेति ?

से आरोप करना ही इस प्रतिदृष्टान्तसमा जाति का बीज है, अतः यह स्वरूपमिति नामक हेतुभास के समान यह जाति है । और तात्पर्य टीकाकार ने इस प्रसंगसमा जाति का माध्यममा जाति में ऐसा भेद दिखाया है कि—माध्यसमा जाति में दृष्टान्त में पक्ष के समान हेतु आदि अवयवों की आपत्ति दी जाती है—अर्थात् पंचावयवरूप साध्य न तो दृष्टान्तगत धर्म में आपत्ति देता है और प्रसंगसम जाति दृष्टान्त के धर्म में केवल प्रमाणसाध्यता को दिखाता है । ९

( इसी आशय से माध्यकार प्रसंगसम जाति का लक्षण कहते हैं कि )—साधन का भी प्रमाण कहना चाहिये—इस आपत्ति से खण्डन करने को प्रसंगसम निषेध जाति कहते हैं, जैसे क्रिया के कारणगुणवाला लोष्ट है, इसमें कोई कारण नहीं कहा है । विना हेतु ( प्रमाण ) के उपर्युक्त सिद्ध नहीं हो सकता और विरुद्ध दृष्टान्त से आपत्ति देने को प्रतिदृष्टान्तसमा जाति कहते हैं, जैसे आत्मा, क्रिया का आधार है, क्रिया के कारण गुण का सम्बन्ध होने से, लोष्ट के समान । ऐसा कहने पर इसमें विरुद्ध दृष्टान्त दिया जाता है कि—क्रियाकारण गुण से युक्त आकाश क्रियारहित होता है ( वैसे आत्मा निष्क्रिय क्यों न हो ) ( प्रश्न )—आकाश में क्रिया का कारण कौन से गुण है ? ( उत्तर )—संस्कार की अपेक्षा करने वाला वायु से संयोग, जैसे वायु तथा वृक्ष का संयोग । अर्थात् जैसे वायु और वृक्ष का संयोग चलनक्रिया का कारण होता है, वह देखने में आता है, वैसे ही आकाश और वायु का संयोग आकाश से जो क्रिया को उत्पन्न करेगा, ऐसा अनुमान कर सकते हैं । यदि आकाश में वायु के संयोग से कोई क्रिया नहीं होगी ऐसा क्यों तो वह प्रतिद्वन्द्व होने के कारण नहीं होती, अतः आकाश-वायु संयोग में क्रिया कारण की क्षति नहीं हो सकेगी ॥ ९ ॥

( सिद्धान्त के मन से उपर्युक्त दोनों जातियों को समाधान करने वाले सूत्र का माध्यकार अवगारण देत हैं कि )—इन दोनों जातियों का ऐसा उत्तर है—

पदपदार्थ—उपायोपादानप्रसङ्गनिवृत्तिवत् = एक प्रदर्शने अर्थप्रकाश होने पर, जिस प्रकार दूसरा प्रदर्शक को आपत्ति नहीं डालना, तद्विनिवृत्ति—एक हेतु ( प्रमाण ) में दूसरे प्रमाण देने की आपत्ति नहीं हो सकती ॥ १० ॥

अर्थार्थ—जिस प्रकार अन्वकार में पदार्थ की देखने के लिए एक दीपक जाने पर उस प्रदीप को देखने के लिए दूसरा दीपक नहीं लाया जाता, उन्हीं प्रकार किसी एक साध्य को सिद्ध करने के लिये किये हुए प्रमाण रूप दृष्टान्त में जो दूसरे प्रमाण की आवश्यकता नहीं होगी, अतः उपर्युक्त प्रसंगसम तथा प्रतिदृष्टान्तसमा नामक दोनों जातियों असंगत हैं ॥ १० ॥

( इसी आशय से माध्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जातिवादी के यह प्रश्न करने पर कहे कि—दीपक को कौन पुनः किस कार्य के लिये अन्वकार में ले आते हैं । यदि

दिदृक्षमाणा दृश्यदर्शनार्थमिति । अथ प्रतीपं दिदृक्षमाणाः प्रतीपान्तरं कस्माच्चो-  
पावृद्धा ? अन्तरेणापि प्रतीपान्तरं दृश्यते प्रतीपः तत्र प्रतीपदर्शनार्थं प्रतीपो-  
पावृद्धां निरर्थकम् । अथ दृष्टान्तः किमर्थमुच्यते इति ? अप्रज्ञातस्य ज्ञापनार्थ-  
मिति । अथ दृष्टान्ते कारणापदेशः किमर्थं दृश्यते ? यदि प्रज्ञापनार्थः ? प्रज्ञातो  
दृष्टान्तः । न त्वलु लौकिकपरीक्षाणां यस्मिन्नर्थे बुद्धिनाम्यं न दृष्टान्त इति ।  
तत्प्रज्ञापनार्थः कारणापदेशो निरर्थक इति प्रमद्वन्तिदृष्टान्तसमस्यान्तरम् ॥ १० ॥

अथ प्रतिदृष्टान्तसमस्योत्तरम्—

प्रतिदृष्टान्तहेतुत्वे च नाहेतुदृष्टान्तः ॥ ११ ॥

प्रतिदृष्टान्तं नृवन्तो न विशेषहेतुरपदिश्यते अनेन प्रकारेण प्रतिदृष्टान्तः

ऐसा नातिवादी कहे कि—अन्धकार में देखने योग्य वस्तु का देखने की इच्छा करने वाले  
( दीपक को खाने हैं ) तो इस जातिवादी का प्रदन करते हैं कि—तो दीपक को देखने का इच्छा  
करने वाले प्राणी दूसरे दीपक को क्यों नहीं ले आते ! तो इस पर यही कहना होगा कि—  
दूसरे दीपक के बिना भी प्रथम दीपक दिखता है । वहाँ पर प्रथम दीपक के देखने के लिये  
दूसरे दीपक को ले आना व्यर्थ है । ( और जातिवादी यह भी बतावे कि )—साध्य सिद्धि के  
लिये यह दृष्टान्त किस लिये कहा जाता है । तो यही कहना पड़ेगा कि—अप्रज्ञात ( अभिज्ञ ) की  
ज्ञापना ( सिद्ध ) करने के लिये । ( और जातिवादी यह भी कहे कि ) दृष्टान्त में प्रमाण देने  
की आप क्यों कहते हैं, क्योंकि दृष्टान्त तो जाना ही गया है, क्योंकि—जिम विषय पर लोक  
व्यवहार तथा शास्त्र दोनों के जानकार लोगों की बुद्धि समान होती है, उसे दृष्टान्त कहते हैं—  
ऐसा दृष्टान्त का लक्षण प्रथमाध्याय में कर आये हैं । अतः उस दृष्टान्त को जानने के लिये कारण  
( प्रमाण ) का कहना ( मांगना ) व्यर्थ है यह प्रसंगस्मर जाति का उत्तर है । अर्थात् दृष्टान्त  
को संपूर्ण प्राणी जब मानते हैं तो उसके जानने के लिये प्रमाण मांगना व्यर्थ ही है । इस कारण  
दृष्टान्त के प्रमाण न देने के कारण जो नातिवादी की आपत्ति है, वह सर्वथा असंगत है, यह  
प्रसंगस्मर जाति का समाधान है ॥ १० ॥

( आगे प्रतिदृष्टान्तसमजाति का उत्तर देने वाले सिद्धान्त सूत्र का साध्यकार अवतरण देते  
हैं कि )—अब प्रतिदृष्टान्तसमा जाति का यह उत्तर है—

पक्षपक्षार्थ—प्रतिदृष्टान्तहेतुत्वे च = और विरुद्ध दृष्टान्त के प्रमाण होने पर, न = नहीं,  
नाहेतुः = अप्रमाण, दृष्टान्तः = दृष्टान्त ॥ ११ ॥

साधार्थ—जातिवादी विरुद्ध दृष्टान्त में कोई विशेष कारण तो नहीं दिखता कि इस प्रकार  
प्रतिदृष्टान्त साधक होता है, न कि दृष्टान्त, ऐसा होने से प्रतिदृष्टान्त यदि साधक होता है तो  
दृष्टान्त भी अवश्य ही साधक होगा, अतः यह दृष्टान्त साधक क्यों न होगा यदि बिना सिद्धि के  
साधक हो ॥ ११ ॥

( इसी आशय से साध्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जातिवादी प्रतिदृष्टान्त  
( विरुद्ध दृष्टान्त ) दिखाना हुआ कोई विशेष कारण तो दिखाना नहीं कि इस प्रकार प्रतिदृष्टान्त  
साधक होता है, दृष्टान्त नहीं होता । इस प्रकार प्रतिदृष्टान्त के साधक होने पर दृष्टान्त साधक  
न होगा यह नहीं हो सकता । यदि पूर्वपक्षी 'किस कारण आपका ( सिद्धांति ) का दृष्टान्त हेतु



साधकः न दृष्टान्त इति । एवं प्रतिदृष्टान्तहेतुत्वे नाहेतुर्दृष्टान्त इत्युपपद्यते । स च कथं हेतुर्न स्याद् यद्यप्रतिषिद्धः साधकः स्यादिति ॥ ११ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः प्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तसमप्रकरणम् ।

**प्रागुत्पत्तेः कारणाभावादनुत्पत्तिसमः ॥ १२ ॥**

अनित्यः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वाद् घटवदित्युक्ते अपर आह—प्रागुत्पत्ते-  
रनुत्पत्ते शब्दे प्रयत्नानन्तरीयकत्वमनित्यत्वकारणं नास्ति, तद्भावाद् नित्यत्वं  
प्राप्तं, नित्यस्य चोत्पत्तिर्नास्ति, अनुत्पत्त्या प्रत्यवस्थानमनुत्पत्तिसमः ॥ १२ ॥

( साधक ) होगा' ऐसा प्रश्न करते तो—इसका उत्तर यह है कि जब तक हमारा दिमा हुआ दृष्टान्त किसी बलवान् प्रमाण से बाधित न हो तो प्रतिदृष्टान्त के रहने पर भी उसे साधक मानना ही होगा ( यहाँ पर विरुद्ध उत्तर का यह कम है कि क्या प्रतिदृष्टान्त को अधिक बलवान् समझकर सिद्धान्तों के दृष्टान्त का बाध अनिवार्य दिखाता है कि अथवा बिना ऐसा समझे । जिसमें साधन के कारण साध्य धर्म को न मानकर केवल वादी और प्रतिवादी को विवक्षित धर्म होने के कारण दृष्टान्त तथा प्रतिदृष्टान्त में कोई विशेष न होने के कारण प्रथम पक्ष नहीं हो सकता । तथा द्वितीय पक्ष भी नहीं हो सकता, क्योंकि दो समान काल वालों को वाधक तथा वाधकता परस्पर में नहीं हो सकती यदि ऐसा माना जाय तो दृष्टान्त ही से प्रतिदृष्टान्त का बाध होता है, ऐसा क्यों न माना जाय—इत्यादि 'बोधसिद्धि' में उक्त्यनाचार्य ने कहा है ॥ ११ ॥

( ५ ) अनुत्पत्ति समा जाति का प्रकरण

अनुत्पत्तिसमः नामक जाति का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—प्राक् = पूर्व में, उत्पत्तेः = कार्य की उत्पत्ति के, कारणाभावात् = हेतु के अभाव से, अनुत्पत्तिसमः = आपत्ति देने की अनुत्पत्तिसमा जाति कहते हैं ॥ १२ ॥

भाषार्थ—शब्द अनित्य है, प्रयत्न से उत्पन्न होने के कारण, घट के समान, ऐसा वादी के कहने पर उत्पत्ति के पूर्वकाल में न उत्पन्न हुए शब्द में अनित्यता का कारण प्रयत्न से उत्पन्न होता नहीं है, अतः अनित्यता का कारण न होने से शब्द नित्य हो जायगा, नित्य पदार्थ की तो उत्पत्ति ही नहीं होती, इस प्रकार अनुत्पत्ति को लेकर क्षणिक को अनुत्पत्तिसमा जाति कहते हैं ॥ १२ ॥

( इसा आशय से उदाहरण दिखाने हुए भाष्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—शब्द, प्रयत्न से उत्पन्न होने के कारण, अनित्य है, घट के समान—ऐसी वादी के स्थापना करने पर सात्त्विका ऐसा कह सकता है कि—उत्पन्न होने के पूर्वकाल में न उत्पन्न हुए शब्द में अनित्यता का कारण प्रयत्न से उत्पन्न होना नहीं है, उनके ( प्रयत्न से उत्पन्न होने में ) न होने से शब्द नित्य है यह प्राप्त होता है, क्योंकि नित्य पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती इस प्रकार अनुत्पत्ति ( उत्पन्न न होना ) इसको लेकर आपत्ति देने की अनुत्पत्तिसमा जाति कहते हैं । ( इस अन्तिम पंक्ति में ) साध्यकार ने 'अनुत्पत्तिसमा' इस जाति नाम का दिखलाया है, क्योंकि साधन के अंग का 'अनुत्पत्ति' को लेकर ही इसमें जातिवादी क्षणिक करता है ॥ १२ ॥

अस्योत्तरम्—

तथाभावादुत्पन्नस्य कारणोपपत्तेर्न कारणप्रतिषेधः ॥ १३ ॥

तथाभावादुत्पन्नस्येति, उत्पन्नः स्वत्वयं शब्द इति भवति । प्रागुत्पत्तेः शब्द एव नास्ति उत्पन्नस्य शब्दभावाच्छब्दस्य सतः प्रयश्चानन्तरीयकत्वमनित्यत्व-कारणमुपपद्यते, कारणोपपत्तेरयुक्तोऽयं दोषः प्रागुत्पत्तेः कारणाभावादिति ॥ १३ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामनुत्पत्तिसमप्रकरणम् ।

सामान्यदृष्टान्तयोरैन्द्रियकत्वे समाने नित्यानित्यसा-

धर्म्यात्संशयसमः ॥ १४ ॥

( इस जाति को सिद्धान्तिमत से असत्य उत्तरता को दिखाने वाले सिद्धान्त सूत्र का भाष्यकार ऐसा अवतरण देते हैं कि )—इस ( अनुत्पत्ति सम ) जाति का यह उत्तर है—

पदपदार्थ—तथा भावात् = वैसे शब्दरूपता होने से, उत्पन्नत्व = उत्पन्न हुये शब्द के, कारणोपपत्तेः = उसका प्रयत्न से उत्पन्न होना रूप कारण होने के कारण, न = नहीं हो सकता, कारण-प्रतिषेधः = प्रयत्न से उत्पन्न होने रूप कारण का निषेध ॥ १३ ॥

भावार्थ—उत्पन्न होने पर ही शब्द कहा जाता है, नकि उत्पन्न होने के पूर्वकाल में, क्योंकि उत्पन्न होने के पूर्वकाल में शब्द नहीं रहता, अतः उत्पन्न हुये शब्द को ही सत्ता होने के कारण, उसके उत्पत्ति का कारण प्रयत्न से व्याप्ति रखना यह उस शब्द में अनित्यता का कारण हो ही सकता है, अतः उत्पत्ति के पूर्वकाल में कारण के न होने से जातिवादी की आपत्तिरूप अनुत्पत्ति-समा नाम को जाति नहीं हो सकती ॥ १३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सूत्रकार ने, जो उत्पन्न शब्द को ही शब्द कहते हैं यह कहा है—उसका यह अर्थ है कि उत्पन्न हुआ हो यह निश्चय से शब्द होता है ऐसा हो सकता है, क्योंकि उत्पन्न होने के पूर्वकाल में शब्द है ही नहीं, अतः उत्पन्न होने के पश्चात् ही विद्यमान शब्द में अनित्यता का कारण प्रयत्न से उत्पन्न होने की व्याप्ति होने से उसमें अनित्यता का कारण हो सकता है । इस प्रकार उत्पन्न विद्यमान शब्द में अनित्यता का कारण होने से उत्पत्ति के पूर्व में कारण न होने से अनुत्पत्तिसमा नामक जाति जो जातिवादी ने दिखायी थी यह असंगत है ( यहाँ पर जो जातिवादी ने अनित्यता का कारण प्रयत्नव्याप्ति-रूप हेतु दिया है वह केवल श्रापक ( जनने वाला ) है नकि कारक ( करने वाला ) । अतः यदि कारक हेतु न रहे तो यह अपने कार्य को भी नहीं रहने देता नकि श्रापक हेतु, क्योंकि उसके न रहने पर भी बहुत दिनों से भूमि में गाढ़ा हुआ मो धन निवृत्त नहीं होता—यह ध्यान रखने योग्य विषय है ॥ १३ ॥

( १ ) संशयसमा नामक जाति का प्रकरण

क्रमप्राप्त संशयसमा जाति का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—सामान्यदृष्टान्तयोः, मोत्यादि जाति तथा दृष्टान्त घटादिकों में, एन्द्रियकत्वे = इन्द्रियों से ग्रहण होना, समाने = समान होने से, नित्यानित्यसाधर्म्यात् = नित्य जाति तथा अनित्य घटादिकों के साथ ( इन्द्रियग्राह्यता ) रूप समान धर्म होने के कारण, संशयसमः = शब्द अनित्य है या नित्य इस आपत्ति देने की संशयसमा जाति कहते हैं ॥ १४ ॥

६६ न्या०

अनित्यः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वाद् घटवदित्युक्ते हेतौ संशयेन प्रत्यव-  
तिष्ठते । सति प्रयत्नानन्तरीयकत्वे अस्त्येवास्य नित्येन सामान्येन साधर्म्य-  
मैन्द्रियकत्वम्, अस्ति च घटेनानित्येनातो नित्वानित्यसाधर्म्यादनिवृत्तः संशय  
इति ॥ १४ ॥

अस्योत्तरम्—

साधर्म्यात्संशये न संशयो वैधर्म्यादुभयथा वा संशयेऽत्यन्त-  
संशयप्रसङ्गो नित्यत्वानभ्युपगमाच्च  
सामान्यस्याप्रतिषेधः ॥ १५ ॥

भावार्थः—शब्द अनित्य है, प्रयत्न से उत्पन्न होने का व्याप्ति होने के कारण, ऐसी बादी के  
स्थापना करने पर प्रयत्नानन्तरीयकत्वरूप हेतु में संशय द्वारा आपत्ति देने को संशयसमा कहते हैं  
कि—शब्द में प्रयत्नानन्तरीयकता होने पर इस शब्द की गोत्वादि जातिरूप नित्य पदार्थों का  
इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होना यह समान धर्म है, तथा अनित्य घट के साथ भी, इस कारण नित्य जाति  
तथा अनित्य घटादिकों के इन्द्रियग्राह्यत्वरूप समान धर्म शब्द में होने के कारण शब्द नित्य है  
या अनित्य यह संदेह निवृत्त नहीं होता, अतः यह संशयसमा नामक जाति कहाती है ॥ १४ ॥

( इसी आशय से उदाहरणपूर्वक जाति का ठोक सूत्रार्थ भाष्यकार करते हैं कि )—बादी के  
शब्द अनित्य है, प्रयत्न से उत्पत्ति की व्याप्ति होने से, घट के समान ऐसी स्थापना करने पर,  
प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु में जातिवादी संशय द्वारा आपत्ति देता है कि—शब्द के प्रयत्ना-  
नन्तरीयकत्व हेतु के होने से इस शब्द में नित्य गोत्वादि जातियों का इन्द्रिय से गृहीत होना  
यह समान धर्म है ही । तथा यही अनित्य घट के साथ भी है । अतः नित्य जाति, तथा अनित्य  
घटादिकों के इन्द्रिय से गृहीत होना रूप समान धर्म शब्द में होने के कारण शब्द नित्य है अथवा  
अनित्य यह संशय निवृत्त नहीं होता, इस प्रकार संशयसमा जाति का यह उदाहरण सहित  
लक्षण है ॥ १४ ॥

इस जाति का यह आशय है कि जिस प्रकार निश्चय का कारण रहने से विषय का निश्चय  
होता है उसी प्रकार संदेह का कारण रहने से संशय भी होता है, प्रस्तुत में उपरोक्त प्रकार से  
शब्द में नित्यता तथा अनित्यता के संशय का कारण है । ( समान धर्मत्व ), अतः संशय  
परी हटाया जा सकता । इस जाति को उदयनाचार्य ने विशेषणासिद्धिरूप हेत्वाभास की  
आपत्ति माना है ॥ १४ ॥

( उपरोक्त जाति का समाधान करने वाले सिद्धान्तों के सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं  
कि—इस ( संशयसमा ) जाति का यह उत्तर है )—

पदपर्यायः—साधर्म्यात् = समानधर्म के देखने से, संशये = संशय की आपत्ति होने पर भी,  
न = नहीं हो सकता, संशयः = सन्देह, वैधर्म्यात् = विशेष विरुद्ध धर्म का दर्शन होने से, उभयथा =  
समान तथा विरुद्ध दोनों धर्मों के दर्शन से, संशये = संशय माना जाय तो, अत्यन्तसंशयपरसङ्गः =  
संशय की निवृत्ति न होगी, नित्यत्वानभ्युपगमाच्च = नित्य न मानने के कारण भी, सामान्यस्य =  
समानधर्म के, अप्रतिषेधः = निषेध नहीं हो सकता ॥ १५ ॥

भावार्थः—देखल ऊँचाई रूप समानधर्म से आये खड़े ऊँचे पदार्थ में यह वृत्ति है अथवा पुरुष

विशेषाद्वैधर्म्यादवधार्यमाणोऽर्थे पुरुष इति न स्थाणुपुरुषसाधर्म्यात्संशयोऽवकाशं लभते एवं वैधर्म्याद्विशेषात् प्रयत्नानन्तरीयकत्वादवधार्यमाणे शब्दस्यानित्यत्वे नित्यानिन्यसाधर्म्यात्संशयोऽवकाशं न लभते । यदि वै लभेत ततः स्थाणुपुरुषसाधर्म्यात्तुच्छेदादन्यन्तं संशयः स्यात् । गृह्यमाणे च विशेषे नित्यं साधर्म्यं नशयहेतुरिति नाभ्युपगम्यते, न हि गृह्यमाणे पुरुषस्य विशेषे स्थाणुपुरुषसाधर्म्यं नशयहेतुर्भवति ॥ १५ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां संशयसमप्रकरणम् ।

उभयसाधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धेः प्रकरणसमः ॥ १६ ॥

ऐसा संशय होने पर भी यह 'इत्तादि युक्त है अथवा खोखले आखादि युक्त है ?' इन दोनों में से एक विशेष धर्म के देखने से संशय नहीं रह जाता, इसी प्रकार शब्द में प्रयत्नानन्तरीयकारूप विशेष धर्म का ज्ञान होने पर इन्द्रियप्राप्त्यारूप समानधर्म को लेकर जाति के समान शब्द निरय है या घटादिकों के समान अनित्य है यह संशय नहीं रह सकता । यदि रहे तो पुरुष और वृक्ष के कंचाईरूप समानधर्म का नाश न होने से 'यहां यह पुरुष है कि वृक्ष' ऐसा संशय बना ही रहेगा । इस प्रकार विशेष धर्म के संशय के निवृत्ति करने के कारण सदा ही समानधर्म संशय को उत्पन्न नहीं कर सकना, क्योंकि मनुष्य के हाथ पैर आदि विशेष धर्मों का ज्ञान होने पर कंचाईरूप समानधर्म 'यह मनुष्य है या वृक्ष' इस संदेह को नहीं रहने देता ॥ १५ ॥

( इसी भांशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—इत्तपादादि विशेष धर्मरूप विरुद्ध धर्म के जानने पर यह मनुष्य है ऐसा निश्चय होने पर, कंचाईरूप वृक्ष तथा मनुष्य के समानधर्म से उपरोक्त संशय होने को अवसर नहीं मिलता । इसी प्रकार प्रयत्न से उत्पत्ति होने रूप विशेष विरुद्धधर्म से शब्द में अनित्यता का निश्चय होने पर निरय जाति तथा अनिरय घटादि पदार्थों के इन्द्रिय से गृहीत होने रूप समानधर्म को लेकर उपरोक्त संशय शब्द में अवसर ही नहीं पा सकता । यदि विरुद्ध धर्म का ज्ञान होने पर भी संशय को अवसर मिले तो वृक्ष तथा मनुष्य के कंचाईरूप समानधर्म का नाश न होने के कारण संशय को निवृत्ति ही न होगी । जिससे यह सिद्ध होता है कि विशेष धर्म का ज्ञान होने पर संशय के निवृत्ति होने के कारण नित्य ( सदा ही ) समानधर्म संशय का कारण होता है ऐसा यह नहीं माना जा सकता है क्योंकि इत्त-पाद आदि विशेष धर्मों का ज्ञान होने पर वृक्ष तथा मनुष्य की कंचाईरूप समानधर्म यह मनुष्य है कि वृक्ष संशय को नहीं रहने देता ॥ १५ ॥

( ७ ) प्रकरणसमा नामक जाति का प्रकरण

कमपात्र प्रकरणसमा नामक जाति का सूत्रकार उल्लेख करते हैं—

पदपदार्थ—उभयसाधर्म्यात् = दोनों नित्य तथा अनित्य के समान धर्म से, प्रक्रियासिद्धेः = पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों को प्रवृत्ति होने से, प्रकरणसमः=प्रकरणसमा नाम की जाति कहती है ॥१६॥  
 भावार्थ—जिस समय एक वादी शब्द अनित्य है, प्रयत्न से उत्पन्न होने की व्याप्ति रखने से घट के ऐसा समान एक पक्ष का स्थापना करता है और दूसरा प्रतिवादी स्पर्शरहित होने से आकाश के समान शब्द नित्य है, ऐसा दूसरा पक्ष दिखाता है, ऐसा होने से प्रयत्नानन्तरीयकत्वरूप हेतु अनित्य के साधर्म्य से कहा जाने के कारण प्रकरण को नहीं छोड़ता ( संदिग्ध ही रहता है )



उभयेन नित्येन चानित्येन च साधर्म्यात्पक्षप्रतिपक्षयोः प्रवृत्तिः प्रक्रिया । अनित्यः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वाद् घटवदित्येकः पक्षं प्रवर्त्तयति, द्वितीयश्च नित्यसाधर्म्यात् । एवं च सति प्रयत्नानन्तरीयकत्वादिति हेतुरनित्यसाधर्म्येणोच्यमानो न प्रकरणमतिवर्त्तते, प्रकरणानतिवृत्तेर्निर्णयानतिवर्त्तनम् । समानं चैतन्नित्यसाधर्म्येणोच्यमाने हेतौ, तदिदं प्रकरणानतिवृत्त्या प्रत्यवस्थानं प्रकरणसमः । समानं चैतद्वैधर्म्येऽपि, उभयवैधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धेः प्रकरणसम इति ॥ १६ ॥

अस्योत्तरम्—

**प्रतिपक्षात्प्रकरणसिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिः प्रतिपक्षोपपत्तेः ॥ १७ ॥**

जितसे इस प्रकार के प्रकरण की निवृत्ति न होने के कारण आपत्ति देने को प्रकरणसम जाति कहते हैं ॥ १६ ॥

( इसी आशय से जातिवादी के सूत्र की व्याख्या करते हुए भाष्यकार सूत्र के उभयसाधर्म्यात् इस पद की व्याख्या करते हैं कि )—नित्य तथा अनित्य दोनों के पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों के साधक समान धर्मों को लेकर पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों की प्रवृत्ति होने की प्रक्रिया कहते हैं । जिसमें शब्द अनित्य है, प्रयत्न से उत्पन्न होने के कारण, घट के समान, ऐसा एक वादी अपने अनित्य पक्ष को प्रवृत्त करता है ( दिखाता है ) और दूसरा प्रतिवादी अस्पर्शवत्त्वरूप समानधर्म को लेकर आकाश के दृष्टान्त से दूसरा पक्ष दिखाता है । ऐसा होने से प्रत्येक में उत्पन्न होना रूप हेतु जो अनित्य घट के समान धर्म को लेकर दिखाया है प्रकरण ( संशय ) को नहीं छोड़ता । अतः प्रकरण न हटने से शब्द नित्य है या अनित्य यह निश्चय नहीं हो सकता अर्थात् नित्यपक्ष का साधक हेतु रहते अनित्य घट के साधर्म्य को लेकर कहा हुआ अप्रयत्नानन्तरीयकत्वरूप हेतु संदिग्ध ही रह जाता है, अतः एक पक्ष का निर्णय नहीं हो सकता । ( इस प्रकार अनित्य साधक ( हेतु ) को कहने वाले वादी के लिये जातिरूप उत्तर दिखाने के पक्षान्तर नित्य साधन वादी के लिये जात्युत्तर भाष्यकार दिखाते हैं कि )—नित्य आकाश के साधर्म्य से कहे जाने वाले हेतु से भी पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों की प्रवृत्ति होने के कारण संशय होने से एक पक्ष का निश्चय नहीं हो सकता । वह यह प्रकरण के न हटने के कारण आपत्ति देना प्रकरणसम नामक जाति कहती है । इसी प्रकार दोनों पक्ष के विरुद्ध धर्म से भी प्रक्रिया सिद्ध होने से भी प्रकरणसमा जाति होती है अर्थात् नित्य आकाश के विरुद्ध कार्यत्व हेतु से, तथा अनित्य घट के अस्पर्श होना रूप विरुद्ध धर्म से भी प्रकरणसमा जाति होती है, अतः तात्पर्यटीका में—‘उभय साधर्म्यात्’ यह पद सूत्र में ‘उभयवैधर्म्यात्’ इसकी भी सूचना करता है—ऐसा कहा है ॥ १६ ॥

( इस प्रकरणसमा जाति के समाधानसूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—इस प्रकरणसमाजाति का उत्तर ऐसा है—

पदपदार्थ—प्रतिपक्षात् = जातिवादी के विरुद्ध स्थापना वाले में प्रतिपक्ष ले, प्रकरणसिद्धेः = संशय की सिद्धि होने से, प्रतिषेधानुपपत्तिः = वादी के पक्ष का निषेध नहीं हो सकना, प्रतिपक्षोपपत्तेः = प्रतिवादी के पक्ष से विरुद्ध पक्ष के हो सकने से ॥ १७ ॥

भावार्थ—यदि बिना किसी विशेष तान के परस्पर विरुद्ध दो साधनों के संशय के कारण होने से जिनको प्रतिवादी समानवत् मानता है, तो उसे यह क्या अर्थकर है कि मैं अपने पक्ष के

समयसाधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धिं ब्रूयता प्रतिपक्षप्रक्रियासिद्धिरुक्ता भवति, यद्युभयसाधर्म्यं तत्र एकतरः प्रतिपक्ष इत्येवं सत्युपपन्नः प्रतिपक्षो भवति, प्रतिपक्षोपपत्तेरनुपपन्नः प्रतिषेधः, यतः प्रतिपक्षोपपत्तिः प्रतिषेधोपपत्तिश्चेति विप्रतिपदिमिति । तत्त्वानवधारणाच्च प्रक्रियासिद्धिविपर्यये प्रकरणावसानात्, तन्वावधारणे ह्यवसितं प्रकरणं भवतीति ॥ १७ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां प्रकरणसमप्रकरणम् ।

त्रैकाल्यासिद्धेर्हेतोरहेतुसमः ॥ १८ ॥

सिद्ध करने से ही वादी के साधन का खण्डन करूँगा यदि अभिवादी समानपक्ष दोनों में भी अपने ही साधन से अपने पक्ष में सिद्ध करना चाहता है तो उसे इच्छा न होने पर भी यदि साधन से वादिपक्ष की सिद्धि होता मानना पड़ेगा, नहीं तो माने हुए समान पक्षता की हानि हो जायगी, तथा एक पक्ष की सिद्धि के कारण संशय भी न होगा जिससे प्रकरणसमा जाति का समूह लच्छेद हो जायगा ॥ १७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी सिद्धान्ती के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—दोनों के साधर्म्य से ( वादी तथा प्रतिवादी दोनों से अभिमत पक्षों के समान साधनरूप साधर्म्य से ) प्रक्रिया ( संशय ) को कहने वाले को प्रतिपक्ष को लेकर प्रक्रिया ( संशय ) सिद्ध होता है ऐसा मानना होगा । अतः यदि दोनों पक्षों का समान साधनरूप साधर्म्य है, तो उन दोनों में से कोई एक पक्ष विरुद्धपक्ष है, ऐसा होने के कारण प्रतिपक्ष सिद्ध होता है, अतः प्रतिपक्ष में वर्तमान होने के कारण उसका निषेध नहीं हो सकता । क्योंकि यदि विरुद्धपक्ष सिद्ध हुआ, तो फिर उसका निषेध नहीं बनेगा । और यदि उसका निषेध बनता है, तो वह प्रतिपक्ष नहीं हो सकता । क्योंकि प्रतिपक्ष का होना और उसका निषेध ( न होना ) यह दोनों परस्पर में विरुद्ध हैं । ( यदि वादकथा में संशय का प्रदर्शन न हो, तो प्रकरणसम नामक हेत्वाभास कैसे हो सकेगा ? ऐसा प्रश्न यहाँ हो तो इसका उत्तर भाष्यकार ऐसा देने हैं कि )—यथार्थ पक्ष का निश्चय न होने से प्रक्रिया ( संशय ) की सिद्धि होती है और यथार्थ पक्ष का निश्चय हो जाय तो प्रकरणसमा हो जाता है, क्योंकि विषय का वास्तविक ज्ञान होने पर प्रकरण ( संशय ) नहीं रहता । अतः संशयसमा जातिरूप असत् उत्तर तब होता है जब पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों की सिद्धि मानकर संशय को दिखाया जाता है—और जब कि दो पक्षों में से कौन सा पक्ष ठीक है, ऐसा निश्चय न होने पर केवल सत्यप्रतिपक्ष ( विरुद्ध पक्षवाला ) होने के कारण मैं वादी के दिये साधन से निश्चय न होने दूँगा, इस बुद्धि से प्रतिवादी अपने पक्ष में साधक हेतु का प्रयोग करना है तो यह जातिरूप असत् उत्तर नहीं होता, किन्तु सत्यप्रतिपक्षरूप हेत्वाभास नामक ठोक हो उत्तर होता है—यह मूल भाष्यकार का आशय है ॥ १७ ॥

( ८ ) अहेतुसमा जाति का प्रकरण

कमप्राप्त अहेतुसमा जाति का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—त्रैकाल्यासिद्धेः = त्रिकाल में सिद्धि न होने के कारण, हेतोः=हेतु के, अहेतुसमः = अहेतुसमा नामक जाति होती है ॥ १८ ॥

भावार्थ—किसी साधन की सिद्धि के किये दिया हुआ हेतु यदि प्रथम ( पूर्वकाल में ) हो तो साध्य के न होने से वह किसकी सिद्धि करेगा । यदि पश्चात् साधन हो तो उसके पूर्व में न रहने से

हेतुः साधनम्, तत्साध्यान् पूर्वं पश्चात्सह वा भवेत् ? यदि पूर्वं साधन-  
मसति साध्ये कस्य साधनम् ? अथ पश्चाद्, असति साधने कस्येद साध्यम् ?  
अथ युगपत्साध्यसाधने, द्वयोर्विद्यमानयोः किं कस्य साधनं किं कस्य  
साध्यमिति हेतुरहेतुना न विशिष्यते । अहेतुना साधर्म्यान् प्रत्यवस्थान-  
महेतुसमः ॥ १८ ॥

अस्योत्तरम्—

न हेतुतः साध्यसिद्धेः कैकल्यासिद्धिः ॥ १९ ॥

यह किसका साध्य होगा । और साध्य तथा साधन एक काल में हों, तो दोनों में कौन किसका  
साध्य तथा कौन किसका साधन यहाँ होगा, अतः ऐसा हेतु के जो हेतु नहीं है उससे कोई  
विशेष न होने के कारण अहेतु से ही समानधर्मता को लेकर आपत्ति देने की अहेतुसमा जाति  
कहते हैं ॥ १८ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में हेतु शब्द का अर्थ है  
साधन । वह साधन साध्य के पूर्वकाल में, उत्तरकाल में अथवा साथ रहेगा ? यदि पूर्वकाल में साधन  
हो तो साध्य के उस समय में न होने से वह किसकी सिद्धि करेगा ? और यदि साध्य के उत्तरकाल  
में साधन हो तो साध्य के समय साधन के न रहने से किसकी यह सिद्धि करेगा ? और यदि  
साध्य तथा साधन एक काल में हों, तो विद्यमान साधन तथा साध्य दोनों में से कौन किसका साधन  
तथा कौन किसका साध्य माना जायगा ? इस प्रकार से तो हेतु तथा जो हेतु नहीं है इन दोनों में  
कोई विशेषता ( भेद ) नहीं होता । अतः जो हेतु नहीं है उसकी हेतु के साथ साध्य का साधक न  
होना इस समान धर्म को लेकर आपत्ति देने की अहेतुसमा जाति कहने हैं । अर्थात् साध्य तथा  
साधन के साथ रहने पर कोई विशेषता न होने के कारण हेतु नहीं बन सकता, तथा पूर्व पश्चात्  
काल में मानने से ही में से एक किसी सम्बन्धी के न वर्तमान होने से हा—साध्य तथा साधन  
में साध्यसाधनरूप वधाधि जाती है यह गूढ़ भाष्यकार का आशय है ( उदयनाचार्य ने इस  
जाति की कृति तथा शक्ति दोनों में साधारण माना है । और प्राप्तिमत्ता एवं अप्राप्तिमत्ता जातियों  
से इस जाति का ऐसा भेद दिखाया है कि—उन दोनों में स्वरूप से सन्निकर्ष एवं असन्निकर्ष का  
विचार है और अहेतुसमा में कारण से विचार है । और वह दोनों अर्थ द्वारा होती है और वह शब्द  
द्वारा । और वह दोनों विकल्प से आरम्भ होती है । और वह तीन विकल्प से और उन दोनों में  
सहायकशक्ति देखने में आती है, और इसमें स्वरूपशक्ति और वह दोनों विशेषणसिद्धि हेतुवामास  
रूप है, और वह प्रतिकूलक के उद्भावन के समान है यह परिशुद्धि में स्पष्ट किया है ॥ १८ ॥

( अहेतु समजाति के खण्डन सूत्र का भाष्यकार ऐसा अवतरण देते हैं कि )—इस अहेतु-  
समा जाति का यह उत्तर है—

पदपदार्थ—न = नहीं, हेतुतः = साधक से, साध्यसिद्धेः = साध्य की सिद्धि होने के कारण,  
कैकल्यासिद्धिः = त्रिकाल में असिद्धि ( हो सकती है ) ॥ १९ ॥

भावार्थ—कार्य को करना, और साध्य ( जनाने योग्य ) का साधन ( जनाना ) जिस समय  
होता है उस समय वह अपने कारण से ही होता है, वह अनुभवसिद्ध है, अतः कारण का दोनों  
पक्ष में साध्य के पूर्वकाल ही में रहना सिद्ध होता है, अतः पूर्वकाल में ही हेतु ( साधक ) रहता है

न त्रैकाल्यासिद्धिः । कस्मात् ? हेतुतः साध्यसिद्धेः । निर्वर्तनीयस्य निर्वृ-  
त्तिविशेषस्य विज्ञानमुभयं कारणतो दृश्यते, सोऽयं महान्प्रत्यक्षविषय उदाहरण-  
मिति । यच्च खलूक्तमसति साध्ये कस्य साधनमिति ? यत्तु निर्वर्त्यते यच्च  
विज्ञाप्यते तस्येति ॥ १६ ॥

प्रतिषेधानुपपत्तेः प्रतिषेद्धव्याप्रतिषेधः ॥ २० ॥

पूर्वं पश्चाद्युपपत्त्या प्रतिषेध इति नोपपत्तेः, प्रतिषेधानुपपत्तेः स्थापनाहेतुः  
सिद्ध इति ॥ २० ॥

इति त्रिभिः सूत्रैरहेतुसमप्रकरणम् ।

और साध्य उत्तरकाल ही में रहता है, यह सिद्ध होता है, अतः अहेतुसमारूप आपत्ति देना जाति-  
वादी का असंगत है ॥ १९ ॥

(इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि) —जातिवादी की कही  
हुई हेतु को त्रैकाल्यासिद्धि नहीं हो सकती । (प्रश्न) —किस कारण ? (उत्तर) —हेतु से साध्य  
की सिद्धि होने से । क्योंकि निर्वर्तनीय (बनने योग्य) की निर्वृत्ति (बनना), तथा विशेष्य  
(जानने योग्य) का विज्ञान (जानना) यह दोनों कारण से होता है ऐसा देखने में आता है ।  
वह यह महान् (बड़ा भारी) प्रत्यक्ष का विषय उदाहरण है (इस कारण) जातिवादी की आपत्ति  
नहीं हो सकती । (आगे सूत्र तथा भाष्य में कहे हुए 'यदि पूर्वकाल में साधन हो तो साध्य के न  
रहने से वह किसकी सिद्धि करेगा' इस आपत्ति का उत्तर देने के लिये उसका भाष्यकार अनुवाद  
करते हैं कि) —वह जो जातिवादी ने कहा था कि—(साध्य के न रहते हेतु किसकी सिद्धि  
करेगा) —उसका यह समाधान है कि—जो बनाया जाता है और जो बनाया जाता है उसका  
अभाव जो किया जाता है उसी का कारण साधन होता है, और जो बनाया जाता है उसी का  
स्थापक होता है । इस कारण कृति एवं उत्पत्ति दोनों पक्ष में सम्पूर्ण त्वज में जो सिद्ध किया जाता है  
उसी का साधन होता है । 'न रहने वाला साध्य साधन की उपाधि कैसे होगा ?' ऐसे प्रश्न का  
यह उत्तर है कि व्यवहारबुद्धि से सिद्ध होता है, और व्यापार में उपाधि (सम्बन्ध) का कोई  
उपयोग नहीं होता, क्योंकि स्वभाव स्वयं ही नियत होती है । यदि 'मित्र काश्चनाओं का सम्बन्ध  
कैसे होगा' ऐसी आपत्ति हो तो—इसका पूर्वपर काल में होने का नियम ही तो कार्यकारणभाव  
होता है—ऐसा उत्तर हो सकता है—ऐसा बोधसिद्धि में आचार्य उदयन ने स्पष्ट कहा है ॥ १९ ॥

प्रतिषेदीरूप अहेतुसमा जाति का दूसरा समाधान सिद्धान्तमत से सूत्रकार ऐसा देते हैं—

पदपदार्थ—प्रतिषेधानुपपत्तेः च = और निषेध के न हो सकने से, प्रतिषेद्धव्याप्रतिषेधः =  
निषेधयोग का निषेध नहीं हो सकता ॥ २० ॥

आचार्य—हेतु के समान आप (जातिवादी) का प्रतिषेध भी निषेधयोग्य के पूर्व तथा  
उत्तरकाल में एवं साध में न हो सकने के कारण, निषेध योग्य का निषेध नहीं करता, अतः  
अहेतुसमा जाति असंगत है ॥ २० ॥

(इसी आशय से भाष्यकार दूसरे सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि) —निषेध निषेध-  
योग्य के पूर्वकाल में रहता है, उत्तरकाल में रहता है, तथा साध में रहता है वह भी नहीं हो  
सकता । इस प्रकार प्रतिषेध के न बन सकने से स्थापनाव्यादी का हेतु सिद्ध होजाता है, इस कारण  
अहेतुसमता जाति सर्वथा असंगत है ॥ २० ॥



### अर्थापत्तिः प्रतिपक्षसिद्धेरर्थापत्तिसमः ॥ २१ ॥

अनित्यः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वाद् घटवदिति स्थापिते पक्षे अर्थापत्त्या प्रतिपक्षं साधयतोऽर्थापत्तिसमः । यदि प्रयत्नानन्तरीयकत्वादनित्यसाधर्म्यादनित्यः शब्द इत्यर्थादापद्यते नित्यसाधर्म्यान्नित्य इति, अस्ति त्वस्य नित्येन साधर्म्यमस्पर्शत्वमिति ॥ २१ ॥

अस्योत्तरम्—

अनुक्तस्यार्थापत्तेः पक्षहानेरुपपत्तिरनुक्तत्वादनैकान्तिकत्वाच्चापत्तेः ॥

#### ( १ ) अर्थापत्तिसमा नामक जाति का प्रकरण

क्रमपाठ अर्थापत्तिसमा जाति का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—अर्थापत्तिः = अर्थात् प्राप्त होता है इससे, प्रतिपक्षसिद्धेः = विरुद्धपक्ष की सिद्धि से आपत्ति देने की, अर्थापत्तिसमः = अर्थापत्तिसमा नामक जाति कहते हैं ॥ २१ ॥

भाषार्थ—स्थापनावादी ने शब्द अनित्य है, प्रयत्नानन्तर होने से, घट के समान ऐसी स्थापना करने पर—अर्थापत्ति द्वारा विरुद्धपक्ष को सिद्ध करने की आपत्ति को अर्थापत्तिसमा जाति कहते हैं । यदि अनित्य घट के प्रवर्तन के अनन्तर होने रूप समानधर्म से शब्द अनित्य है, ऐसा माना जाय तो अर्थात् प्राप्त होता है कि—नित्य आकाश के स्पर्शरहित होना रूप समानधर्म को लेकर शब्द अनित्य होगा, क्योंकि नित्य आकाश को शब्द में स्पर्शरहित होना समानधर्म है, इस प्रकार की आपत्ति को अर्थापत्तिसमा जाति कहते हैं ॥ २१ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—शब्द अनित्य है, प्रयत्न के अनन्तर होने से, घट के समान, ऐसे स्थापना किये पक्ष पर अर्थापत्ति से प्रतिपक्ष ( विरुद्धपक्ष ) का सिद्धि करने वाले जातिवादी के असत् उत्तर को अर्थापत्तिसमा नामक जाति कहते हैं । क्योंकि यदि प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने रूप अनित्य घट के समानधर्म से शब्द अनित्य हो, तो अर्थात् प्राप्त होता है कि—नित्य आकाश के समानधर्म को लेकर शब्द नित्य है—ऐसा । क्योंकि इस शब्द में नित्य आकाश के साथ स्पर्शरहित होना रूप समानधर्म है । अर्थात् अनित्य घट के प्रयत्नानन्तरोक्तत्वरूप समानधर्म से शब्द को अनित्य कहने वाले आपका बिना कहे ही यह आशय सिद्ध होता है कि नित्य आकाश के समान अस्पर्शत्वरूप समानधर्म से शब्द नित्य है, यह अर्थापत्तिसमा जाति उत्तर कहने का प्रकार है । साधर्म्यसमा आदि जातियों में तो वादों के आशय का वर्णन नहीं होता यह उनसे इस अर्थापत्तिसमा जाति का भेद है ॥ २१ ॥

अर्थापत्तिसमा जाति की सिद्धान्तिमत से न माधान सूत्र का माध्यकार अवतरण देते हैं कि—इस अर्थापत्तिसमा जाति का यह उत्तर है—

पदपदार्थ—अनुक्तत्व = न कहे हुए संपूर्ण को, अर्थापत्तेः = यदि आप अर्थापत्ति मानते हैं, पक्षहानेः = आपके पक्ष की हानि की, उपपत्तिः = हानि होती है, आपके पक्ष की हानि की, अनुक्तत्वाद् = न कही होने के कारण, अनैकान्तिकत्वाद् च = व्यभिचारबोध युक्त होने से भी, अर्थापत्तिः = अर्थापत्ति के ॥ २१ ॥

भाषार्थ—किसी विशेष सामर्थ्य को न दिखाकर 'कहा हुआ अर्थात् प्राप्त होता है' ऐसा कहने से जातिवादी पक्ष की भी हानि हो जाती है, क्योंकि यह भी नहीं कही गई है । जिससे अनित्यपक्ष के सिद्ध होने से नित्यपक्ष को हानि हो जाती है यह भी अर्थात् प्राप्त होता है ।

अनुपपद्य सामर्थ्यमनुक्तमर्थादापद्यते इति पक्षहानेरुपपत्तिरनुक्तत्वात् , अनित्यपक्षसिद्धावर्थादापन्नं नित्यपक्षस्य हानिरिति । अनैकान्तिकत्वाच्चापत्तेः । उभयपक्षसमा चेयमर्थापत्तिर्यदि नित्यसाधर्म्यादस्पर्शत्वादाकाशवच्च नित्यः शब्दोऽर्थादापन्नमनित्यसाधर्म्यात् प्रयत्नानन्तरीयकत्वादनित्य इति । न चेयं विपर्ययभात्रादेकान्तेनार्थापत्तिः, न खलु वै घनस्य मावणः पतनमिति अर्थादापद्यते द्रवाणामपां पतनाभावा इति ॥ २२ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामर्थापत्तिसमप्रकरणम् ।

एकधर्मोपपत्तेरविशेषे सर्वाविशेषप्रसङ्गात्सङ्गावोपपत्तेरविशेषसमः ॥ २३ ॥

तथा अर्थापत्ति से व्यभिचारदोष भी प्राप्त होता है । और यह अर्थापत्ति जैसे आपके पक्ष को सिद्ध करता है वैसे स्थापनाविरोधी के पक्ष को भी, अतः यह दोनों पक्षों में समान भी है, क्योंकि यदि नित्य आकाश के स्पर्शरहित होना रूप समानधर्म से शब्द में नित्यता सिद्ध करे तो अर्थात् प्राप्त होता है कि अनित्य घट के प्रयत्न के पश्चात् होनारूप समानधर्म से शब्द अनित्य है—ऐसा तथा यह अर्थापत्ति केवल निषेध से सर्वत्र होती है । क्योंकि कड़े ( घन ) पत्थर का पतन होता है इससे यह अर्थात् नहीं प्राप्त होता कि—पत्थर के लकड़ का पतन नहीं होता ॥ २२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र के व्याख्या करते हैं कि )—किसी विशेष सामर्थ्य को न दिखाकर न कहा हुआ अर्थात् प्राप्त होता है—ऐसा कहने वाले आतिशयोक्ति के पक्ष की हानि भी नहीं कहीं गई है, अतः वह भी हो सकेगा । क्योंकि अनित्यपक्ष की सिद्धि होने से नित्यपक्ष की हानि भी अर्थात् प्राप्त होती है । तथा यह अर्थापत्ति व्यभिचारदोषग्रस्त भी है । क्योंकि जो अर्थापत्ति जानिवादी ने दो है वह जैसे उसके पक्ष का साधक है, वैसे स्थापनाविरोधी के पक्ष को भी सिद्ध करती है, अतः दोनों पक्ष में अर्थापत्ति समान ही है, क्योंकि यदि नित्य आकाश के स्पर्शरहितत्व समान अर्थ से शब्द नित्य हो तो—अनित्य घट के प्रयत्न से उत्पन्न होनारूप समानधर्म से शब्द घट के समान अनित्य हो जायगा—ऐसा अर्थात् प्राप्त होता है । ( व्यभिचार होने से अर्थापत्ति अनैकान्तिक ( एक पक्ष में न होनेवाली ) होती है यह भाष्यकार आगे दिखाते हैं कि )—केवल निषेध करने से यह अर्थापत्ति सर्वत्र नहीं हो सकती—जैसे ( भोजन के निषेध से 'न भोजन करना' सर्वत्र माना जाता है ), तथा घन ( कड़े ) पत्थर के गिरने के कारण यह नहीं अर्थात् सिद्ध होता कि—पत्थर पानी नहीं गिरता । अर्थात् यह आति इस प्रकार विपरीतरूप है कि कड़े पत्थर के न गिरने से संपूर्ण हो कड़े पत्थर नहीं गिरते, अतः संपूर्ण न कड़े पदार्थों का पतन नहीं होता ऐसा अर्थात् मानना युक्त नहीं, क्योंकि यदि ऐसा माना जाय तो पत्थर पानी भी न गिरेगा । इसी कारण ऊपर दिये भाष्यकार के द्वितीय उदाहरणों से संतोष न होने के कारण तात्पर्यटीकाकार ने ऊपर दिखाया हुआ प्रथम उदाहरण दिया है ॥ २२ ॥

( १० ) अविशेषसमा नामक जाति का प्रकरण

क्रमशः अविशेषसमा नामक जाति का सूत्रकार लक्षण कहते हैं—

पदपदार्थ—एकधर्मोपपत्तेः = एक धर्म के रहने से, अविशेषे = किसी विशेषता के न होने पर, सर्वाविशेषप्रसङ्गात् = संपूर्ण की समानता आने की अपत्ति आने के कारण, सङ्गावोपपत्तेः = सत्तारूप धर्म के संपूर्ण द्रव्यों में वर्तमान होने के कारण, विशेषसमः = अविशेषसमा नामक जाति होती है ॥ २३ ॥

एको धर्मः प्रत्यक्षानन्तरीयकत्वं शब्दघटयोरुपपद्यत इत्यविशेषे उभयोर-  
नित्यत्वे सर्वस्याविशेषः प्रसज्यते । कथम् ? सद्भावोपपत्तेः एको धर्मः सद्भावः  
सर्वस्योपपद्यते, सद्भावोपपत्तेः सर्वाविशेषप्रसङ्गात् प्रत्यवस्थानमविशेषसमः ॥

अस्योत्तरम्—

कचिद्धर्मानुपपत्तेः कचिच्चोपपत्तेः प्रतिषेधाभावः ॥ २४ ॥

भावार्थ—शब्द तथा घट दोनों का प्रयत्न के अनन्तर होनारूप एकधर्म हो सकता है, इस कारण शब्द तथा घट दोनों में अनित्यता के समान होने पर संपूर्ण संसार के पदार्थों में अविवेकता (समानता) आ जायगी, क्योंकि संसार के संपूर्ण पदार्थों में एक सद्भावरूप धर्म होता है, इस कारण सत्तात्पर्य धर्म संपूर्ण पदार्थों में होने के कारण सब पदार्थ समान हो जायेंगे इस प्रकार की आपत्ति देने को अविवेकसमा जाति कहते हैं ॥ २३ ॥

(इसी आशय से साध्यकार अविवेकसमा जाति के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि)—शब्द तथा घट दोनों में प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होनारूप रूप धर्म रहता है अतः शब्द तथा घट में कोई विशेषता नहीं है, इस कारण दोनों की अनित्यता में कोई विशेष नहीं है ऐसा माना जाय तो संसार के संपूर्ण पदार्थों में विशेषता न होने को आपत्ति जाती है (प्रश्न)—कैसे ? (उत्तर)—सत्तात्पर्य धर्म के होने से । क्योंकि सद्भावरूप धर्म संपूर्ण पदार्थों में हो सकता है । इस कारण संसार के संपूर्ण पदार्थों में सत्तात्पर्य धर्म के कई मान होने के कारण संपूर्ण पदार्थों में विशेषता न होने को आपत्ति देने से खण्डन को अविवेकसमा जाति कहते हैं । अर्थात् संसार के संपूर्ण पदार्थों में समानता नहीं हो सकती, वैसे प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होनेरूप समानधर्म से भी जैसे शब्द तथा घट दोनों में समानता नहीं हो सकती, यह जातिवादों का आशय है । यह असाधकता के उद्घाटन के समान जाति है । एक धर्म से खण्डन को 'साधर्म्यसमा' तथा संपूर्ण द्रव्यों के साधारण धर्म के होने से 'अविवेकसमा' जाति होती है यह दोनों का परस्पर भेद है, यह भी यहाँ जान लेना चाहिये । कुछ विद्वानों ने इस सूत्र की दूसरे प्रकार से व्याख्या की है कि—एकधर्म के होने के कारण साधनधर्म के प्रयोजक होने से समानधर्माधिकरणतात्पर्य लक्षण में पक्ष तथा दृष्टान्त दोनों में संपूर्ण प्रकार से समानता होने की आपत्ति आ जायगी । अतः 'सद्भावोपपत्तेः' इसका संपूर्ण प्रकार से समानता आना अर्थ है । यह संपूर्ण प्रकार से समानता व्यक्ति (१) जाति (२) तथा साध्य (३) तीनों के धर्म से होती है ऐसा बोधसिद्धि में स्पष्ट कहा है ॥ २३ ॥

(इस अविवेकसमा जाति के समाधानसूत्र का साध्यकार अवतरण देते हैं कि)—इस विवेकसमा जाति का ऐसा उत्तर है—

पदपदार्थ—कचित् = किसी साधर्म्य में, धर्मानुपपत्तेः = अनित्यता आदि धर्म के न होने से, कचित् च = और किसी साधर्म्य में, उपपत्तेः = धर्म के होने के कारण, प्रतिषेधाभावः = निषेध नहीं हो सकता ॥ २४ ॥

भावार्थ—जिस प्रकार शब्द तथा घट में प्रयत्न से उत्पन्न होनारूप धर्म के होने के कारण दोनों में अनित्यतात्पर्य धर्म में कोई विशेषता नहीं है (समानता है) वही प्रकार संसार के संपूर्ण पदार्थों में सद्भाव के होने का निमित्त कोई दूसरा धर्म नहीं है, जिससे संसार के संपूर्ण पदार्थों में समानता मानो जाय । यदि 'संपूर्ण संसार के पदार्थों में सर्वत्र सद्भाव की सिद्धि का कारण

यथा साध्यदृष्टान्तयोरेकधर्मस्य प्रयत्नानन्तरीयकत्वस्योपपत्तेरनित्यत्वं धर्मान्तरमविशेषेण, नैवं सर्वभावानां सद्भावोपपत्तिनिमित्तं धर्मान्तरमस्ति येनाविशेषः स्यात् । अथ मतमनित्यत्वमेव धर्मान्तरं सद्भावोपपत्तिनिमित्तं भावानां सर्वत्र स्यादित्येवं खलु वै कल्प्यमाने अनित्याः सर्वे भावाः सद्भावोपपत्तिरिति पक्षः प्राप्नोति, तत्र प्रतिज्ञार्थव्यतिरिक्तमन्यदुदाहरणं नास्ति, अनुदाहरणश्च हेतुर्नास्तीति । प्रतिज्ञैकदेशस्य चेदाहरणत्वमनुपपन्नम्, न हि साध्यमुदाहरणं भवति । सतश्च नित्यानित्यभावादनित्यत्वानुपपत्तिः । तस्मात्सद्भावोपपत्तेः सर्वाविशेषप्रसङ्ग इति निरभिधेयमेतद्व्याख्यामिति । सर्वभावानां सद्भावोपपत्तेरनित्यत्वमिति ब्रुवताऽनुज्ञातं शब्दस्यानित्यत्वं तत्रानुपपन्नः प्रतिषेध इति ॥२४॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामविशेषसमप्रकरणम् ।

अनित्यता ही दूसरा धर्म है ऐसा कहो तो संसार में संपूर्णभाव पदार्थ है' ऐसा मानना होगा, तो कोई उदाहरण न मिलेगा, क्योंकि यह संपूर्ण ही संसार के पदार्थों में अनित्यता की प्रतिष्ठा है, जिससे उदाहरण नहीं मिलेगा । बिना उदाहरण के प्रतिष्ठा सिद्ध न होगी, क्योंकि प्रतिष्ठा का एकदेश साध्य उदाहरण नहीं होता, सत्यपदार्थों के नित्य तथा अनित्य होने के संसार के संपूर्ण पदार्थ अनित्य नहीं हो सकते, इस कारण 'सद्भाव के होने से संसार के संपूर्ण पदार्थ समान हैं' यह जातिवादी का कहना सर्वथा असंगत है । और संपूर्ण पदार्थ सत् होने से अनित्य हैं यह कहने से शब्द में अनित्यता भी मानी गई, अतः उसका निषेध भी नहीं हो सकता ॥ २४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रकार पक्ष ( शब्द ) तथा दृष्टान्त ( पद ) दोनों में प्रयत्न के पश्चात् उत्पन्न होना इस धर्म के होने से अनित्यता-रूप इस दूसरे धर्म की समानता है, उसी प्रकार संसार के संपूर्ण पदार्थों में सद्भाव के होने का कारण दूसरा धर्म नहीं है जिससे संसार के संपूर्ण पदार्थ समान हो जाय । 'यदि पूर्ववर्ती जातिवादी का ऐसा मत हो कि 'संसार के संपूर्ण पदार्थों में सर्वत्र अनित्यता ही दूसरा धर्म सद्भाव के होने का कारण है'—तो ऐसा कल्पना करने से 'संपूर्ण पदार्थ अनित्य हैं, सद्भाव होने से'—ऐसा पक्ष ( मत ) प्राप्त होता है जिसमें प्रतिष्ठा के अर्थ से भिन्न दूसरा उदाहरण नहीं मिलता । और बिना उदाहरण के हेतु साध्यसिद्धि नहीं कर सकता । सब अनित्य हैं इस प्रतिष्ठा का एकदेश उदाहरण नहीं हो सकता—क्योंकि सिद्धि करने योग्य उदाहरण ( दृष्टान्त ) नहीं होता । और इस प्रकार 'संपूर्ण पदार्थ अनित्य हैं' इस वैनाशिक ( बौद्ध ) के अनुमान में उदाहरण न होने के कारण अनुमान में अंग की न्यूनता दिखाकर उसके 'सद्भावोपपत्तेः' इस हेतु में व्यभिचारदोष आने से वह साधक नहीं हो सकता—यह भाष्यकार आगे कहते हैं कि—क्योंकि संसार में कुछ पदार्थों में नित्यत्वरूप निश्चय है जैसे आकाश में, और कुछ पदार्थों में अनित्यता का निश्चय है जैसे घटादिकों में इस कारण वह सत्त्वरूप हेतु व्यभिचारी होने के कारण नित्यता या अनित्यता का साधक नहीं हो सकता, इस कारण 'सत्ता होने के कारण संपूर्ण संसार के पदार्थों में समानता की व्याप्ति आती है' इस बौद्ध के वचन का कोई अर्थ नहीं है । तथा संपूर्ण पदार्थों में सत्ता होने से अनित्यता है ऐसा कहने वाले जातिवादी ने शब्द की भी अनित्य मान ही लिया है, ये उसका निषेध भी नहीं हो सकता । अर्थात् जातिवादी निषेध करने योग्य शब्द की अनित्यता



### उभयकारणोपपत्तेरुपपत्तिसमः ॥ २५ ॥

यद्यनित्यत्वकारणमुपपद्यते शब्दस्येत्यनित्यः शब्दो नित्यत्वकारणमप्युपपद्यतेऽस्यास्पर्शत्वमिति नित्यत्वमप्युपपद्यते, उभयस्यानित्यत्वस्य नित्यत्वस्य च कारणोपपत्त्या प्रत्यवस्थानमुपपत्तिसमः ॥ २५ ॥

अस्योत्तरम्—

### उपपत्तिकारणाभ्यनुष्ठानादप्रतिषेधः ॥ २६ ॥

उभयकारणोपपत्तेरिति ब्रूयता नानित्यत्वकारणोपपत्तेरनित्यत्वं प्रतिषिध्यते, यदि प्रतिषिध्यते नोभयकारणोपपत्तिः स्यात् । उभयकारणोपपत्तिवचनादनित्य-  
को सिद्ध करता है न कि निषेध यह अर्थात् आता है, अनः अविशेषसमा नामक जाति सर्वथा असंगत है ॥ २५ ॥

#### ( ११ ) उपपत्तिसमा नामक जाति का प्रकरण

कमप्राप्त उपपत्तिसमा नामक जाति का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपर्याय—उभयकारणोपपत्तेः = दोनों नित्य तथा अनित्य का कारण होने से, उपपत्तिसमः = उपपत्तिसमा नामक जाति होती है ॥ २५ ॥

भाषार्थ—यदि शब्द में प्रयत्न से उत्पन्न होना रूप अनित्यता का कारण होने के कारण शब्द अनित्य है । ऐसा हो तो आकाश के साथ अस्पर्शरूप कारण होने के कारण शब्द नित्य है यह भी हो सकता है । इस अनित्यता तथा नित्यता दोनों के कारण हो सकने से निषेध को उपपत्तिसमा जाति कहते हैं ॥ २५ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सूत्र की व्याख्या करने हैं कि )—यदि शब्द में प्रयत्न से उत्पन्न होना रूप अनित्यता का कारण हो सकने से शब्द अनित्य हो तो स्पर्शरहित होना रूप नित्यता का कारण होने से शब्द नित्य भी हो सकेगा । इस प्रकार अनित्यता तथा नित्यता दोनों का कारण होने से आपत्ति देने को उपपत्तिसमा जाति कहते हैं । यहाँ प्रकरणसमा जाति में पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों के साधनों में समान बल होने पर भी प्रतिपक्षी हेतु से अपने पक्ष की सिद्धि करता हुआ वादी के साधन का खंडन करता है—और उपपत्तिसमा जाति में केवल अपने साधन से ही यह दोनों का भेद है । और यह बात हत्वाभास कथन के समान जाति है यह जान लेना चाहिये ॥ २५ ॥

( इस जाति का समाधान करने वाले सिद्धान्तसूत्र का माध्यकार अवतरण देते हैं कि इस जाति का यह उत्तर है )—

पदपर्याय—उपपत्तिकारणाभ्यनुष्ठानात् = स्थापनावादी के साधन न हो सकने के कारण के स्वीकार करने से अप्रतिषेधः = जातिवादी का निषेध नहीं हो सकता ॥ २६ ॥

भाषार्थ—दोनों नित्य तथा अनित्य का कारण हो सकता है ऐसा कहने वाले जातिवादी से अनित्यपक्ष का कारण हो सकने से अनित्यता का निषेध नहीं किया जाता है । यदि उसका निषेध किया जाता हो तो दोनों पक्ष के कारण को उपपत्ति ( होना ) न हो सकेगा । अर्थात् दोनों पक्ष के कारण की उपपत्ति के कहने से अनित्यपक्ष के कारण का होना जातिवादी मरना है, तो उसका निषेध कैसे हो सकता है ॥ २६ ॥

( इसी आशय से सिद्धान्तसूत्र की माध्यकार व्याख्या करते हैं कि )—दोनों नित्य तथा अनित्य का कारण हो सकता है ऐसा कहने वाले जातिवादी के कथन से अनित्यता का कारण भी

त्वकारणोपपत्तिरभ्यनुज्ञायते, अभ्यनुज्ञानादनुपपन्नः प्रतिषेधः । व्याघातात्प्रतिषेध इति चेत् ? समानो व्याघातः । एकस्य नित्यत्वानित्यत्वप्रसङ्गं व्याहृतं प्रथतोक्तः प्रतिषेध इति चेत् ? स्वपक्षपरपक्षयोः समानो व्याघातः स च नैकतरस्य साधक इति ॥ २६ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामुपपत्तिसमप्रकरणम् ।

**निर्दिष्टकारणाभावेऽप्युपलम्भादुपलब्धिसमः ॥ २७ ॥**

निर्दिष्टस्य प्रयत्नानन्तरीयकत्वस्यानित्यत्यकारणस्याभावेऽपि वायुतोदना-  
द्वृक्षशाखामङ्गलस्य शब्दस्यानित्यत्वमुपलभ्यते, निर्दिष्टस्य साधनस्याभावेऽपि  
साध्यधर्मोपलब्ध्या प्रत्यवस्थानमुपलब्धिसमः ॥ २७ ॥

मानने से शब्द अनित्य है इसका खण्डन नहीं होगा । यदि दोनों पक्ष के कारणों को उपपत्ति सिद्धि कैसी होगी । अतः दोनों नित्य तथा अनित्यपक्षों के कारण के हो सकने से इस जातिवादी के ही वाक्य से ही अनित्यता के कारण को हो सकता स्वीकृत होता है, जिससे उम्मा निषेध नहीं हो सकता । एक शब्द में नित्यता तथा अनित्यता का परस्पर विरोध होने के कारण यह सिद्धान्ती की आपत्ति नहीं आ सकती ऐसा पूर्वपक्षो जातिवादी नहीं कह सकता, क्योंकि यह विरोध तो दोनों में समाप्त हो है । अर्थात् एक ही शब्द में नित्य तथा अनित्य होने को आपत्ति-रूप व्याघात दोष यदि जातिवादी है तो अपने जातिवादी तथा दूसरे (स्थापना) वादी दोनों के पक्ष में यह व्याघात दोष समा नहीं है, जो दो में से एक पक्ष को सिद्धि नहीं कर सकता । अर्थात् जातिवादी ने दिया हुआ व्याघात जैसे अनित्यता को अयुक्त सिद्ध करता है वैसे ही नित्यता को भी, अतः व्याघात के बल से एक नित्यता को ही सिद्ध करना असंगत है, अतः यह जातिवादी का उत्तर अपना ही व्याघात करने के कारण अयुक्त है यह यहाँ पर भाष्यकार का आशय है । प्रकरणसमा जाति के समान इस जाति का भी खण्डन जान लेना चाहिये ऐसा यहाँ तत्पर्य टीकाकार का मत है ॥ २६ ॥

( १२ ) उपलब्धिसमा नामक जाति का प्रकरण

क्रमप्राप्त उपलब्धिसमा जाति का सूत्रकार का लक्षण करते हैं—

**पदपदार्थ—**निर्दिष्टकारणाभावे अपि = वादी के कहे हुए कारण के न रहने पर भी, उपलम्भात् = साध्य के उपलब्ध ( प्राप्त ) होने से, उपलब्धिसमः = उपलब्धिसमा नामक जाति होती है ॥ २७ ॥

**भावार्थ—**वादी के कहे हुए अनित्यता के कारण प्रयत्न से उत्पन्न होनाकारण के न रहने पर भी वायु के संयोग से वृक्ष की शाखा के भंग से उत्पन्न शब्द में अनित्यता प्राप्त होती है । अतः वादी के दिये प्रयत्न से उत्पन्न होनाकारण के न होने पर भी अनित्यत्वरूप साध्यधर्म की उपलब्धि होने के कारण आपत्ति देने को उपलब्धिसमा जाति कहते हैं ॥ २७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—स्थापनावादी के कहे हुए प्रयत्न से उत्पन्न होनाकारण अनित्यता के कारण के न रहने पर भी वायु के भेदन नामक संयोग से वृक्ष की शाखा के भंग से उत्पन्न शब्द में अनित्यता देखी जाती है । अतः कहे हुए कारण के न रहने पर भी साध्यधर्म की प्राप्ति को लेकर प्रत्यवस्थान ( निषेध ) को उपलब्धिसमा नामक जाति कहते हैं । ( इस जाति से ( १ ) साध्य के न रहने पर भी धर्म के प्राप्ति से बाध

अस्योत्तरम्—

कारणान्तरादपि तद्वर्माणपक्षेः प्रतिषेधः ॥ २८ ॥

प्रयत्नानन्तरीयकत्वादिति श्रुता कारणत उत्पत्तिरभिधीयते न कार्यस्य कारणनियमः । यदि च कारणान्तरादप्युपपद्यमानस्य शब्दस्य तदनिश्चयमुपपद्यते किमत्र प्रतिषिध्यत इति ॥ २८ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामुपलब्धिसमप्रकरणम् ।

न प्रागुच्चारणाद्विद्यमानस्य शब्दस्थानुपलब्धिः, कस्मात् ? आवरणाद्यनुपलब्धिः, यथा विद्यमानस्योदकादेरर्थस्याऽऽवरणादेरनुपलब्धिः, नैवं शब्दस्था-

होना । ( २ ) साधन के न होने पर भी धर्म की उपलब्धि होना इससे असिद्धि । ( ३ ) दोनों के ( साध्य तथा साधन के ) न रहने पर भी धर्म की उपलब्धि होने से बाध तथा असिद्धि दोनों दोषों का होना । ( ४ ) साधन के न होने पर भी साध्यधर्म की उपलब्धि होने से बाध हो । ( ५ ) तथा साध्यधर्म के न रहने पर भी साधनधर्म की प्राप्ति होने से अतिव्याप्ति दोष मानना—येसे पांच भेद हैं ऐसा बोधसिद्धि में आचार्य उदयन ने कहा है ॥ २७ ॥

( इस जाति के उत्तर में सिद्धान्ती के सूत्र का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि )—इसका उत्तर यह है—

पदपर्याय—कारणान्तरात् अपि = दूसरे कारण से भी, तद्वर्माणपक्षेः = साध्यधर्म के सिद्धि होने के कारण, अप्रतिषेधः = जातिवादी का निषेध नहीं हो सकता ॥ २८ ॥

भावार्थ—प्रयत्न के पश्चात् शब्द उत्पन्न होता है ऐसा कहने वाले जातिवादी को कारण से कार्य की उत्पत्ति होती है यह अनिमित्त है, नकि कार्य में कारण का नियम । अतः यदि दूसरे कारण से भी उत्पन्न होने वाले शब्द में अनिश्चयता सिद्ध हो सकती है तो जातिवादो किस विषय का निषेध करता है, अतः उपलब्धिसमा जाति सर्वथा व्युत्कृष्ट है ॥ २८ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तमूल की व्याख्या करते हैं कि )—जातिवादी के प्रयत्न से शब्द उत्पन्न होता है ऐसा कहने से, कार्य को कारण से उत्पत्ति होती है—ऐसा उसका आशय सिद्ध होता है नकि कार्य में कारण का नियम । अतः यदि दूसरे कारण से भी उत्पन्न होने से शब्द में अनिश्चयता हो सकती है, तो जातिवादी किसका निषेध उपलब्धिसमा नामक जाति से करता है । अर्थात् स्थापनावादों के दिये कारण से भिन्न दूसरे कारणों से भी शब्द की उत्पत्ति होने से शब्द में यदि अनिश्चयता सिद्ध होती है—तो कहे हुए कारण से भी उपलब्धि होती है—इस विषय में हमारा कोई विरोध नहीं है, क्योंकि शब्द की अनिश्चयता का साधन के बल उसकी उत्पत्ति होने से ही सिद्ध होता है इसी में हमारा तात्पर्य है, अतः निषेधयोग्य के न होने से जातिवादी किस का निषेध करेगा ॥ २८ ॥

( १२ ) अनुपलब्धिसमा नामक जाति का प्रकरण

क्रमप्राप्त अनुपलब्धिसमा जाति के लक्षणमूल का भाष्यकार अवतरण देते हैं कि—उच्चारण करने के पूर्व काल में वर्तमान शब्द की उपलब्धि नहीं होती । ( प्रश्न )—किस कारण ? ( उत्तर )—शब्द के उपलब्धि में अवतरण आदिकों की उपलब्धि न होने से । जिस प्रकार विद्यमान जल आदि पदार्थ के आवरणादिक उपलब्धि नहीं होते, इस प्रकार शब्द के ग्रहण न होने के कारण आवरणादिक से उस शब्द की अनुपलब्धि ( अप्रति ) नहीं होती । जलादिक के समान इस शब्द के ग्रहण न

ग्रहणकारणेनाऽऽवरणादिनाऽनुपलब्धिः, गृह्येत चैतदस्याग्रहणकारणमुदकादि-  
वत्, न गृह्यते, तस्मादुदकादिविपरीतः शब्दोऽनुपलब्धमान इति—

तदनुपलब्धेरनुपलम्भादभावसिद्धौ तद्विपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिसमः ॥

तेषामावरणादीनामनुपलब्धिर्नोपलभ्यते अनुपलम्भास्तीत्यभावोऽस्याः  
सिद्धयति, अभावसिद्धौ हेत्वभावात्तद्विपरीतमस्ति त्वमावरणादीनामवधार्यते,  
तद्विपरीतोपपत्तेर्यत्प्रतिज्ञातं न प्रागुच्चारणाद्विद्यमानस्य शब्दस्यानुपलब्धिरित्येतन्न  
सिद्धयति । सोऽयं हेतुरावरणाद्यनुपलब्धेरित्यावरणादिषु चाऽऽवरणाद्यनुपलब्धौ  
च समयाऽनुपलब्ध्या प्रत्यवस्थितोऽनुपलब्धिसमो भवति ॥ २६ ॥

होने का कारण गृह्येत न होगा, किन्तु गृह्येत नहीं होता । इस कारण जलादिकों से विपरीत  
( जलटा ) न गृह्येत न होने वाला शब्द है यह सिद्ध होता है—( इसी आशय से जातिवादी के मत  
से सूत्रकार कहते हैं )—

पदपदार्थ—तदनुपलब्धेः = आवरण की उपलब्धि न होने से, अनुपलम्भाव = गृह्येत न होने  
के कारण, अभावसिद्धौ = अनुपलब्धि नहीं है यह सिद्ध होने पर तद्विपरीतोपपत्तेः = उसके विपरीत  
( जलटे ) आवरण के उपलब्धि के सिद्धि होने के कारण, अनुपलब्धिसमः = अनुपलब्धिसमा नामक  
जाति होती है ॥ २५ ॥

भावार्थ—यदि आवरण के न मिलने से आवरण का अभाव सिद्ध होता हो तो आवरणों के  
न मिलने के भी उपलब्धि प्राप्ति न होने के कारण आवरणों के अनुपलब्धि न मिलने का भी अभाव  
सिद्ध होता है । ऐसा होने के कारण आवरण के अनुपलब्धि के प्रमाण से आवरणों का अभाव भी  
सिद्ध न होगा किन्तु आवरण का होना ही सिद्ध होगा—ऐसा जातिवादी के अनुपलब्धिसमा जाति  
का स्वरूप है ॥ २५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार अनुपलब्धिसमा नामक जाति के लक्षणसूत्र को व्याख्या करते  
हैं कि )—उन आवरणादिकों के न मिलने की भी उपलब्धि ( प्राप्ति ) नहीं होती । उपलब्धि न  
होने से नहीं है, इस कारण उस अनुपलब्धि का अभाव सिद्ध होता है । अतः अनुपलब्धि के  
अभाव की सिद्धि होने से अनुपलब्धिरूप हेतु के न होने के कारण उसके विपरीत आवरणों की  
सत्ता है यह निश्चय होता है । और उस अनुपलब्धि के विपरीत ( जलटा ) आवरणों की सिद्धि  
ही होने के कारण स्थापनावादी ने जो उच्चारण के पूर्वकाल में विद्यमान शब्द की अनुपलब्धि नहीं  
है—ऐसी जो प्रतिज्ञा की भी उसकी सिद्धि नहीं हो सकती अतः 'आवरणों के उपलब्धि न होने  
के कारण' यह जो हेतु स्थापनावादी ने दिया था, वह जिस प्रकार आवरणादिकों के अभाव की  
सिद्ध करता है, उसी प्रकार आवरणादिकों के अनुपलब्धि के अभाव को भी सिद्ध करता है । अतः  
आवरणों के अभाव सिद्ध करने में, तथा आवरणों के अनुपलब्धि के अभाव के सिद्ध करने में  
'अनुपलब्धि' समा नहीं है—ऐसे जातिरूप जसत् उत्तर का नाम है 'अनुपलब्धि' समा नामक  
जाति । ( यहाँ अनुपलब्धि यह धर्मरूप विषयी का सूचक है, जिससे अनुपलब्धि तथा उपलब्धि,  
इच्छा तथा अनिच्छा, द्वेष तथा अद्वेष, कृति और अकृति का अभाव, शक्ति तथा अशक्ति, उपपत्ति  
तथा अनुपपत्ति, इत्यादि श्रवणार्थ तथा उनका अभाव, इत्यादिकों का संग्रह होता है ऐस. बोधसिद्धि  
में वर्णन किया है ) ॥ २५ ॥



अस्योत्तरम्—

अनुपलम्भात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३० ॥

आवरणाद्यनुपलब्धिर्नास्ति अनुपलम्भादित्यहेतुः । कस्मात् ? अनुपलम्भा-  
त्मकत्वादनुपलब्धेः । उपलम्भाभावमात्रत्वादनुपलब्धेः । यदस्ति तदनुपलब्धे-  
र्विषयः, उपलब्ध्या तदस्तीति प्रतिज्ञायते । यन्नास्ति तदनुपलब्धेर्विषयः,  
अनुपलम्भमानं नास्तीति प्रतिज्ञायते । सोऽयमावरणाद्यनुपलब्धेरनुपलम्भोऽनु-  
पलब्धौ स्वविषये प्रवर्तमानो न स्वविषये प्रतिषेधसि । अप्रतिषिद्धा चाऽऽवर-  
णाद्यनुपलब्धिर्हेतुत्वाय कल्पते । आवरणादीनि तु विद्यमानत्वादुपलब्धेर्विषयाः,  
तेषामुपलब्ध्या भवितव्यम् । यत्तानि नोपलभ्यन्ते नोपलब्धेः स्वविषयप्रतिपा-

इस अनुपलब्धिसमा नाम की जाति का उल्लेख करने वाले सिद्धान्तों ने सूत्र का माध्यकार  
अवतरण देते हैं कि—इसका उत्तर यह है—

पदपदार्थ—अनुपलम्भात्मकत्वात्=न उपलब्ध होने के स्वभाववाची होने के कारण, अनुपलब्धेः=  
अप्राप्ति के, अहेतुः=उपलब्ध न होने से आवरणदिकों की अनुपलब्धि नहीं है यह हेतु अयुक्त है ॥

भावावर्ध—न उपलब्ध होने के अप्राप्तिस्वरूप होने के कारण 'आवरणदिकों की अनुपलब्धि  
( अप्राप्ति ) नहीं है' यह जातिवादी का हेतु असंगत है । क्योंकि न उपलब्ध होना केवल उपलब्धि  
का अभाव ही है । क्योंकि जो वर्तमान होता है वह प्राप्ति का विषय होता है जिससे वह है ऐसी  
प्रतिज्ञा की जाती है । और जो विद्यमान नहीं होता वह अप्राप्ति का विषय होता है । जिससे वह  
'नहीं है' ऐसी प्रतिज्ञा की जाती है । इस कारण वह यह आवरणदिकों के अप्राप्ति ( उपलब्ध न  
होना ) अप्राप्तिरूप अनुपलब्धिस्वरूप अपने विषय में प्रवृत्त होता हुआ अपने ही विषयरूप  
( उपलब्धि ) का निषेध नहीं कर सकता है । अतः निषेध न होने के कारण आवरणदिकों की अनुप-  
लब्धि का कारण हो सकता है । किन्तु आवरणदिक तो विद्यमान न होने से उपलब्धि के विषय  
हैं, अतः हों तो उनके प्राप्ति होना चाहिये । अतः वे उपलब्ध नहीं होते इस कारण अपने विषय  
आवरणदिकों को कहने वाले आवरणदिकों की उपलब्धि न होने से अप्राप्ति का विषय बाधित  
होता है—कि शब्द के ग्रहण न होने के कारण आवरणदिक नहीं हैं—इससे आवरणों की  
अप्राप्ति उसकी उपलब्धि नहीं है वह सिद्ध होता है । क्योंकि उपलब्धि के निषेध करने वाले  
प्रमाण का अप्राप्ति होना विषय है जिससे आवरणों का अभाव सिद्ध होता है ॥ ३० ॥

( इसी आशय से माध्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—अप्राप्ति होने के कारण  
आवरणदिकों की अनुपलब्धि नहीं है, यह जातिवादी का हेतु अयुक्त है । ( प्रश्न )—किस  
कारण ? ( उत्तर )—अनुपलब्धि के प्राप्ति के अभावरूप होने से । न प्राप्त होने के केवल प्राप्ति  
का अभाव होने के कारण । क्योंकि जो विद्यमान होता है वह उपलब्धि ( प्राप्ति ) का विषय  
होता है । प्राप्त होने के कारण वह है ऐसी प्रतिज्ञा की जाती है । और जो विद्यमान नहीं होता  
वह अप्राप्ति का विषय होता है, अप्राप्ति होने वाले पदार्थ तो नहीं हैं ऐसी प्रतिज्ञा की जाती है ।  
अतः वह वह आवरणदिकों के अनुपलब्धि का प्राप्त न होना, उपलब्धि के अभावस्वरूप  
अप्राप्तिरूप अपने विषय में प्रवृत्त होता हुआ अपने ही विषय का निषेध नहीं करता । निषेध न  
होने के कारण आवरणदिकों की अप्राप्ति हेतु होती है । और आवरणदिक तो विद्यमान होने  
के कारण प्राप्ति के विषय हैं, तो उनकी प्राप्ति होनी चाहिये किन्तु जिस कारण आवरणदिक

दिकाया अभावादनुपलम्भादनुपलब्धेर्विषयो गम्यते, न सन्त्यावरणादीनि शब्दस्याग्रहणकारणानीति । अनुपलम्भादनुपलब्धिः सिद्ध्यति विषयः स तस्येति ॥ ३० ॥

**ज्ञानविकल्पानां च भावाभावसंवेदनादध्यात्मम् ॥ ३१ ॥**

अहेतुरिति वर्त्तते । शरीरे शरीरिणां ज्ञानविकल्पानां भावाभावौ संवेदनीयौ- अस्ति मे संशयज्ञानं नास्ति मे संशयज्ञानमिति, एवं प्रत्यक्षानुमानागमस्मृति- ज्ञानेषु । सेयमावरणाद्यनुपलब्धिरुपलब्ध्यभावः स्वसंवेद्यो नास्ति मे शब्दस्या- वरणाद्युपलब्धिरिति, नोपलभ्यन्ते शब्दस्याग्रहणकारणान्यावरणादीनीति । तत्र यदुक्तं तदनुपलब्धेरनुपलम्भादभायसिद्धिरिति एतन्नोपपद्यते ॥ ३१ ॥

**इति त्रिभिः सूत्रैरनुपलब्धिसमप्रकरणम् ।**

प्राप्त नहीं होते इस कारण अपने आवरणवि रूप विषयों को कहने वाली आवरणों के उपलब्धि को न होने के कारण उनके अप्राप्ति का विषय बोधित होता है—कि उच्चारण के पूर्व शब्द के ग्रहण न होने के कारण आवरणविक है । आवरणों के उपलब्ध न होने से उनकी अप्राप्ति सिद्ध होती है । क्योंकि प्राप्ति के निषेध करने वाले प्रमाण का न प्राप्त होना ही विषय है, जिससे आवरणों का अभाव है वह सिद्ध होता है ॥ ३० ॥

केवल युक्ति से अनुपलब्धि में निषेधविषयक प्रमाण ही से नहीं जानी जाती, किन्तु प्राप्ति- मात्र के अनुभव से भी वह सिद्ध होती है इस आशय से सिद्धान्तिमत से सूत्रकार कहते हैं कि—

**पदपदार्थ—**ज्ञानविकल्पानां च और ज्ञान के उपलब्धि तथा अनुपलब्धिरूप प्रकारों के, भावाभावसंवेदनाद = सत्ता तथा अभाव का अनुभव होने के कारण, अभ्यात्मम्—मन से आत्मा में ॥

**भावार्थ—**शरीर में अनुपलब्धि तथा उपलब्धिरूप ज्ञान के अनेक प्रकारों की सत्ता तथा अभाव का प्राणिमात्र को हृदय में अनुभव भी होता है कि 'मुझे संशयज्ञान है, मुझे संदेह नहीं है' इत्यादि । इसी प्रकार प्रत्यक्षज्ञान, अनुमानज्ञान, शब्दज्ञान, स्मरण ज्ञानों तथा उनके अभाव का भी प्राणिमात्र को हृदय में अनुभव होता है । अतः यह आवरणविकों की उपलब्धि न होना अप प्राप्ति के अभाव का भी प्राणिमात्र के हृदय में अनुभव होता है कि—मुझे शब्द के उच्चारण के प्रथम उसके उपलब्ध न होने का कोई आवरणविक प्राप्त नहीं होता—इस कारण शब्द के ग्रहण न होने के कारण आवरणविकों की उपलब्धि नहीं होती । अतः आतिवादी ने जो कहा था कि—आवरणविकों के अनुपलब्धि के उपलब्ध न होने के कारण, उन आवरणविकों का अभाव सिद्ध होता है—यह नहीं हो सकता । इस कारण अनुभवविरुद्ध होने से भी अनुपलब्धि- समाप्ति असंगत है ॥ ३१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में अपेक्षित 'अहेतुः' पद पद लेना चाहिये । शरीर में शरीरधारी प्राणियों को ज्ञानादि के प्रकारों के सत्ता रहने तथा अभाव दोनों का अनुभव होता है कि—मुझे संशयज्ञान है तथा संदेह नहीं है—इसी प्रकार प्रत्यक्षज्ञान अनुमान-शब्दज्ञान तथा स्मरणज्ञान में भी जानना चाहिये । वह यह आवरणविकों की अप्राप्ति, न प्राप्त होना भी अपने अनुभव से ही जानने योग्य है—कि मुझे शब्द के आवरणविकों की उपलब्धि नहीं है—इस प्रकार शब्द के उच्चारण के पूर्वकाल में मुझे शब्द के ग्रहण न करने के कारण आवरणविक नहीं है ऐसा । इस कारण पूर्वपक्षी ने जो कहा था कि शब्द के उपलब्ध न

साधर्म्यात्तुल्यधर्मोपपत्तेः सर्वानित्यत्वप्रसङ्गादनित्यसमः ॥ ३२ ॥

अनित्येन घटेन साधर्म्यादनित्यः शब्द इति ध्रुवतोऽस्ति घटेनानित्येन सर्वभाषाणां साधर्म्यमिति सर्वस्यानित्यत्वमनिष्टं सम्पद्यते, सोऽयमनित्यत्वेन प्रत्यवस्थानादनित्यसम इति ॥ ३२ ॥

अस्योत्तरम्—

साधर्म्यादसिद्धेः प्रतिषेधासिद्धिः प्रतिषेध्यसाधर्म्याच्च ॥ ३३ ॥

होने की उपलब्धि के न होने के कारण भावगर्भों का अभाव सिद्ध होता है—यह नहीं हो सकना, अनुपलब्धिसमा अति सर्वथा संगत नहीं है अतः उच्चारण करने के पूर्व शब्द की मत्ता नहीं है यह सिद्ध होता है यह सूत्र तथा भाष्यकार का गूढ़ आशय है ॥ ३२ ॥

( ३३ ) अनित्यसमा जाति का प्रकरण

क्रमप्राप्त अनित्यसमा जाति का लक्षण कहते हैं—

पदपदार्थ—साधर्म्यात् = समान धर्म से, तुल्यधर्मोपपत्तेः = समानधर्म का उपपत्ति होने के कारण, सर्वानित्यत्वप्रसङ्गात् = संसार के संपूर्ण पदार्थों में अनित्यता होने की आपत्ति से, अनित्यसमः = अनित्यसमा नाम के जाति होती है ॥ ३२ ॥

भावार्थ—यदि केवल समानधर्म से भावपदार्थों में समानधर्मता हो—अर्थात् यदि अनित्य घट के केवल साधर्म्य से ही शब्द की अनित्यता हो तो संपूर्ण भाष्यपदार्थों के अनित्य घट के साथ स्त्वारूप साधर्म्य के होने के कारण संपूर्ण संसार के पदार्थों में जो अनित्यता हो सकेगी—इस आशय के असत् उत्तर की अनित्यसमा जाति कहते हैं ॥ ३२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार जातिवादी के सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—अनित्य घट के साथ प्रत्यक्षानुभवीयकतारूप साधर्म्य होने के कारण शब्द अनित्य है ऐसा कहने वाले स्थापनाविद्वादी के हा मत्ता से यह सिद्ध होगा कि अनित्य घट के साथ संसार के संपूर्ण पदार्थों में सद्भावरूप साधर्म्य होने के कारण संपूर्ण संसार के पदार्थों में जो मानना अनुचित है अनित्यता प्राप्त होगी । यह वह अनित्यता की लेकर प्रत्यवस्थान ( निषेध करने ) से आपत्ति अनित्यसमा जाति कहानी है । ( इस प्रकार भाष्यकार ने अंत में अनित्यसमा जाति का सार बतलाया है । अनित्य घट के साथ संपूर्ण संसार के पदार्थों में स्त्वारूप समानधर्म है—ऐसा तात्पर्योदीका में कहा है । इससे भी साधर्म्य के समान वैधर्म्य से निषेध हो सकता है, ऐसा उद्देशनाचार्य का यहाँ कहना है ) ॥ ३२ ॥

( हम अनित्यसमा जाति का सिद्धान्तिमत से खण्डन सूत्र का भाष्यकार अवकरण देने हैं कि )—इस अनित्यसमा जाति का ऐसा उत्तर है—

पदपदार्थ—साधर्म्यात् = समानधर्म से, अविद्धेः = शब्द की अनित्यता की भिद्धि न होने के कारण, प्रतिषेधासिद्धिः = जातिवादी के किये स्थापना वाक्य का निषेध नहीं हो सकता, प्रतिषेध्य-साधर्म्यात् = निषेधयोग्य स्थापनाविद्वादीपक्ष का साधर्म्य होने के कारण ॥ ३३ ॥

भावार्थ—समान उत्तररूप प्रतिषेधों से सिद्धान्तिमत की लेकर अनित्यसमा जाति के उत्तर का आशय ऐसा है कि—यदि अनित्य के समानधर्म से शब्द की अनित्यता की सिद्धि न हो तो, निषेधयोग्य स्थापनाविद्वादी के पक्ष के साथ प्रतिज्ञादि रूप अवयवों का सम्बन्धरूप समानधर्म होने के कारण जातिवादी के किये स्थापना वाक्य का निषेध नहीं हो सकता, अतः अनित्यसमा जाति अयुक्त है ॥ ३३ ॥

प्रतिज्ञाद्यवयवयुक्तं वाक्यं पक्षनिर्वर्तकम्, प्रतिपक्षलक्षणं प्रतिषेधस्तस्य पक्षेण प्रतिषेधेन साधर्म्यं प्रतिज्ञादियोगः, तद्यथा अनित्यसाधर्म्यादनित्यत्वस्थानिद्धिः ? साधर्म्यादिसिद्धेः प्रतिषेधस्याप्यसिद्धिः प्रातिषेधेन साधर्म्योदिति ॥ ३३ ॥

दृष्टान्ते च साध्यसाधनभावेन प्रज्ञातस्य धर्मस्य हेतुत्वात्तस्य

चोभयथा भावान्नाविशेषः ॥ ३४ ॥

दृष्टान्ते यः खलु धर्मः साध्यसाधनभावेन प्रज्ञायते स हेतुत्वेनाभिधीयते । स चोभयथा भवति केनाचरत्समानः कुतश्चिद्विशिष्टः, सामान्यात्साधर्म्यं विशेषाच्च

( इसी आशय से भाष्यकार सदान्तसूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—प्रतिज्ञादि अवयवों से युक्त वाक्य ही स्थापनावादों के पक्ष को इताने वाला प्रतिपक्ष ( विरुद्धपक्ष ) स्वरूप जातिवादी का निषेध है उसका निषेध करने योग्य स्थापनावादों के पक्ष के साथ प्रतिज्ञादि अवयवों का सम्बन्ध समानधर्म है । इस कारण अनित्य घट के साथ प्रयत्नानन्तरीयकारवरूप समानधर्म से शब्द में अनित्यता की सिद्धि न हो तो, समानधर्म को लेकर सिद्धि न होने के कारण जातिवादों का निषेध भी सिद्ध न होगा—यद्यपि स्थापनावादों के निषेधयोग्य पक्ष के साथ प्रतिज्ञादि अवयवों का दोनों में सम्बन्धरूप समानधर्म है । अर्थात् अनित्य घट के साथ समानधर्म होने से शब्द अनित्य है यह सिद्ध नहीं होगा, ऐसा जो जातिवादी ने कहा है, उसका यही अर्थ है कि अनित्य घट के समानधर्म से शब्द में अनित्यता सिद्ध नहीं हो सकती यदि ऐसा है तो जातिवादों का निषेध वाक्य जो स्थापनावादों के वाक्य के साथ प्रतिज्ञादि अवयवयोग्यरूप समानधर्म वाला होने के कारण सिद्ध नहीं हो सकता ॥ ३३ ॥

( इस प्रकार जातिवादों के स्थापनावादों के साथ समानता का आपत्ति देकर वास्तविक उत्तर देते हुए सूत्रकार कहते हैं )—

पक्षद्वयार्थ—दृष्टान्ते च = और दृष्टान्त में, साध्यसाधनभावे च = साध्य व्यापक ( रूप ) से, प्रज्ञातस्य = जाने हुए, धर्मस्य = धर्म के, हेतुत्वात् = कारण होने से, तस्य च = और तब हेतु के, उभयथा = अन्वय तथा व्यतिरेक दोनों प्रकार से, भावात् = होने के कारण, न = नहीं हो सकती, अविशेषः = समानता ॥ ३४ ॥

भावार्थ—दृष्टान्त में जो धर्म साध्यसाधनरूप से जाना जाता है वह हेतु कहा जाता है, जो किसी के समानधर्म वाला और किसी से विरुद्धधर्म वाला होता है, समानता से साधर्म्य होता है, और विशेषता से वैधर्म्य होता है, जिससे सिद्ध होता है कि विशेषरूप से ( व्याप्ति आदि से ) समानधर्म वाला ही हेतु साध्य का साधक होता है, नकि किसी विशेषता के केवल साधर्म्य अथवा केवल वैधर्म्य । इस कारण जो जातिवादों ने केवल साधर्म्य अथवा केवल वैधर्म्य को लेकर कहा था कि—साधर्म्य से समानधर्म के हो सकने के कारण, संसार के संपूर्ण पदार्थों में अनित्य होने की आपत्ति के कारण अनित्यसमा जाति होती है—यह कहना असंगत है । ३४ ॥

( इसी आशय से सूत्र को व्याख्या भाष्यकार करते हैं कि )—जो धर्म दृष्टान्त में व्याप्य तथा व्यापकरूप से जाना जाता है वही हेतु कहा जाता है । और वह किसी के समान तथा किसी के असमान होता है । जिसमें समानधर्म होता है वह साधर्म्य हेतु और जिसमें विरुद्धधर्म होता है उसे वैधर्म्य हेतु कहते हैं । ऐसा होने के कारण समानधर्म वालों में तथा विशेष विरुद्धधर्म वालों के साधक होने के कारण जातिवादों ने जो यह कहा था कि—समानधर्म के कारण समानता



वैधर्म्यम् । एवं साधर्म्यविशेषो हेतुर्नाविशेषेण साधर्म्यमात्रं वैधर्म्यमात्रं वा, साधर्म्यमात्रं वैधर्म्यमात्रं चाऽऽश्रित्य भवानाह साधर्म्यात्तुल्यधर्मोपपत्तेः सर्वानित्यत्वप्रसङ्गादनित्यसम इति एतदयुक्तमिति । अविशेषसमप्रतिषेधे च यदुक्तं तदपि वेदितव्यम् ॥ ३४ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैरनित्यसमप्रकरणम् ।

नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेर्नित्यसमः ॥ ३५ ॥

अनित्यः शब्द इति प्रतिज्ञायते, तदनित्यत्वं किं शब्दे नित्यमथानित्यम् ? यदि तावत्सर्वदा भवति ? धर्मस्य सदा भावाद्धर्मिणोऽपि सदा भाव इति नित्यः शब्द इति । अथ न सर्वदा भवति ? अनित्यत्वस्याभावान्नित्यः शब्दः । एवं नित्यत्वेन प्रत्यवस्थानान्नित्यसमः ॥ ३५ ॥

के होने से संसार के संपूर्ण पदार्थों में सत्ताधर्म से अनित्यता की आपत्ति देने से अनित्यसमा जाति होती है—यह असंगत है । अर्थात् साध्य के साथ व्याप्ति रखने वाले ही साधर्म्य से सहेतु होता है, जातिवादी की आपत्ति इस नियम के विरुद्ध है, क्योंकि उसने सत्ताधर्म को लेकर ही साधर्म्य को संसार के संपूर्ण पदार्थों में अनित्यता का साधन मना है, किन्तु सत्तारूप साधक धर्म अनित्यत्वरूप साध्य को व्याप्ति नहीं दिखाता, क्योंकि बहुत से कालादि पदार्थों में सत्ता तथा अनित्यता का व्यवहार देखने में आता है । और अविशेषसमा नाम की जाति के खण्डन में जो २४ वें सूत्र में कहा था वह भी यहाँ जान लेना चाहिये ॥ ३४ ॥

( ३५ ) नित्यसमा नामक जाति का प्रकरण

क्रममात्र नित्यसमा जाति का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—नित्यं = सदा, अनित्यमावात् = अनित्य होने से, अनित्ये = अनित्य पदार्थ में नित्यत्वोपपत्तेः = नित्यता हो सकने से, नित्यसमः = नित्यसमा नामक जाति होती है ॥ ३५ ॥

भावार्थ—जिस अनित्यता की घट के दृष्टान्त से शब्द में स्थापनावादी स्थापना करता है वह अनित्यता शब्द में यदि सदा है तो धर्म के सदा होने के कारण धर्मों शब्द भी सदा होगा, जिससे शब्द में नित्यता आ जायगी । और यदि अनित्यता सदा नहीं है तो अनित्यता के न होने के कारण शब्द नित्य ही ऐसा मानना होगा, इस प्रकार नित्यता को लेकर निषेध रूप आपत्ति की नित्यसमा जाति कहते हैं ॥ ३५ ॥

( इसी भाष्य से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—स्थापनावादी शब्द अनित्य है ऐसी प्रतिष्ठा करता है । वह अनित्यता क्या शब्द में सदा ( नित्य ) है या अनित्य ( सदा नहीं है ) । यदि शब्द में अनित्यता सदा हो तो अनित्यता धर्म के सदा होने से शब्द रूप धर्मों भी सदा ( नित्य ) होगा, जिससे शब्द नित्य है ऐसा प्राप्त होता है और यदि वह अनित्यता शब्द में सदा नहीं है, तो अनित्यता धर्म के सदा न होने के कारण शब्द नित्य हो जायगा, इस प्रकार नित्यता को लेकर आपत्ति देने से नित्यसमा नामक जाति कहाती है, अर्थात् शब्द में सदा अनित्यता होने, तथा सदा न होने दोनों पक्ष से शब्द में नित्यता की प्राप्ति होना नित्यसमा जाति कहाती है ॥ ३५ ॥

( इस जाति के उत्तर सूत्र का भाष्यकार अनवरण देते हैं कि इसका उत्तर है )—

अस्योत्तरम्—

प्रतिषेधे नित्यमनित्यभावादनित्येऽनित्यत्वोपपत्तेः

प्रतिषेधाभावः ॥ ३६ ॥

प्रतिषेधे शब्दे नित्यमनित्यत्वस्य भावादित्युच्यमानेऽनुज्ञातं शब्दस्यानित्यत्वम् । अनित्येऽनित्यत्वोपपत्तेश्च नानित्यः शब्द इति प्रतिषेधो नोपपद्यते । अथ नाभ्युपगम्यते नित्यमनित्यत्वस्य भावादिति हेतुर्न भवतीति हेत्वभावात्प्रतिषेधानुपपत्तिरिति ।

उत्पन्नस्य निरोधादभावः शब्दस्यानित्यत्वं तत्र परिप्रश्नानुपपत्तिः । सोऽयं प्रश्नः सदनित्यत्वं किं शब्दे सर्वदा भवति अथ नेत्यनुपपन्नः । कस्मान् ?

पदपदार्थ—प्रतिषेधे = निषेध योग्य में, नित्य = सर्वदा, अनित्यभावाद = अनित्यता के होने के कारण, अनित्ये = अनित्य शब्द में अनित्यत्वत्व = अनित्यता धर्म के, उपपत्तेः = होने के कारण, प्रतिषेधाभावः = अनित्यता का निषेध नहीं हो सकता ॥ ३६ ॥

भावार्थ—अनित्यता का निषेध करने योग्य शब्द में सर्वदा अनित्यता के होने से—ऐसा कहने से हो शब्द में अनित्यता मानी ही गई । इस कारण अनित्य होने से शब्द अनित्य नहीं है यह निषेध नहीं हो सकता । यदि नहीं माने तो 'सदा अनित्यता के होने से' यह हेतु नहीं बनता—कतः बिना हेतु के निषेध नहीं हो सकता । ३६ ।

( इसी आशय से भाष्यकार सिद्धान्त सूत्र की व्याख्या करते हैं कि 'नित्य अनित्यता के होने' इस जातिवादी के हेतु के स्वीकार करने तथा न करने दोनों पक्ष में दोष होता है )—क्योंकि निषेध करने योग्य शब्द में सदा अनित्यता के रहने से ऐसा कहने पर शब्द में अनित्यता का स्वीकार हो जाता है, जिस अनित्यता के हो सकने से भी शब्द अनित्य नहीं है यह जातिवादी का निषेध नहीं हो सकता । यदि सदा शब्द में अनित्यता न मानी जाय, तो 'सदा शब्द में अनित्यता के होने से' यह जातिवादी का हेतु नहीं बनता, इस कारण हेतु के रहने से निषेध नहीं बन पाता । ( अर्थात् जातिवादी अपने दिये उपरोक्त हेतु को नहीं मानता तो उसका हेतु उसकी प्रतिज्ञा की सिद्ध नहीं कर सकना इस कारण उस हेतु को देना व्यर्थ है, इससे भी शब्द में अनित्यता का निषेध असंगत ही है ) । ( इस प्रकार जातिवादी के कहे हेतु का खण्डन करने के पश्चात् उसके प्रश्न का भी असंभव दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—उत्पन्न मये शब्द का नाश होने से अभाव शब्द की अनित्यता होती है । उसके विषय में जातिवादी का प्रश्न ही नहीं बन सकता । क्योंकि वह शब्द की अनित्यता क्या शब्द में सदा होती है कि नहीं—ऐसा कह यह जातिवादी का प्रश्न ही नहीं हो सकता । ( प्रश्न )—क्यों ! ( उत्तर )—क्योंकि उत्पन्न होने के पश्चात् जो शब्द का निरोध ( उसका नाश ) होने से अभाव होता है, वही शब्द की अनित्यता होती है । ऐसा होने से शब्द रूप आश्रय में जो अनित्यता-धर्म का रहना रूप आश्रयता है यह विभाग विरोध के कारण नहीं हो सकता ( अर्थात् शब्द अनित्यता पर आश्रय, अथवा अनित्यता शब्द की आश्रय ( रहने वाली ) है । क्योंकि अनित्यता शब्द से अवच्छिन्न ( युक्त ) है न कि शब्द रूप अधिकरण में रहती है, जैसे घर का अभाव घर में नहीं रहता—भाव स्वभाव ही धर्म धर्मों में रहते हैं न कि अभाव । अभाव में आश्रित होने पर भी अपने प्रतियोगी में रहता है, ( विमु

उत्पन्नस्य यो निरोधादभावः शब्दस्य तदनित्यत्वम्, एवं च सत्यधिकरणाधेय-  
विभागो व्याघातात्तास्तीति । नित्यानित्यत्वविरोधाच्च । नित्यत्वमनित्यत्वं च  
एकस्य धमिणो धर्माविति विरुध्येते न सम्भवतः । तत्र यदुक्तं नित्यमनित्यत्वस्य  
भावाद् नित्य एव, तदवर्तमानार्थमुक्तमिति ॥ ३६ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां नित्यसमप्रकरणम् ।

प्रयत्नकार्यनेकत्वात्कार्यसमः ॥ ३७ ॥

प्रयत्नानन्तरीयकत्वादनित्यः शब्द इति, यस्य प्रयत्नानन्तरमात्मलाभः  
तत्त्वत्वभूत्वा भवति, यथा घटादिकार्यम्, अनित्यमिति च भूत्वा न भवतीत्येत-  
द्विज्ञायते । एवमवस्थिते प्रयत्नकार्यनेकत्वादिति प्रतिषेध उच्यते । प्रयत्ना-

प्रदेश में घटाभाव के समान दूसरे में हो रहता है ) यह भाष्यकार का आशय है ( इसी कारण  
वाचस्पति मिश्र ने कहा है—शब्द में एक पूर्व भाग में सत्ता का समवाय सम्बन्ध ही अनित्यता  
होता है, न कि वह शब्द में रहती है क्योंकि वह स्वतन्त्र है ) ( आगे शब्द में नित्यता है या  
अनित्यता यह विक्षेप विरोध के कारण नहीं हो सकता इस आशय से भाष्यकार कहते हैं कि )—  
नित्य और अनित्यता का विरोध ( व्याघात ) होने से भी । क्योंकि एक धर्मी में नित्यता तथा  
अनित्यता दोनों विरोध से हो नहीं सकते । अतः जो जातिवादी ने कहा था कि—सदा अनित्यता  
के होने के कारण शब्द नित्य ही है—वह अवर्तमान अर्थ वाक्य ( अर्थरहित ) जातिवादी का  
कथन है । ( अर्थात् अनित्य शब्द में नित्यता है यह शंका ही नहीं हो सकती ) । ३६ ।

( १६ ) कार्यसमा नामक जाति का प्रकरण

( कमप्राप्त कार्यसम जाति का उल्लेख सूत्रकार कहते हैं )—

एवंपदार्थ—प्रयत्नकार्यनेकत्वात् = प्रयत्न से उत्पन्न होने वाले तथा प्रगट होने वाले ऐसे दो  
प्रकार के प्रयत्न के कार्यों के होने के कारण, कार्यसमः = कार्यसमा नामक जाति होती है ॥ ३७ ।

भावार्थ—प्रयत्न से होने वाले कार्यों के दो प्रकार की उत्पत्ति होती है—जिसमें घटादि  
कार्य जो पूर्व में नहीं थे, कुलाल के प्रयत्न से उत्पन्न होते हैं । तथा कुछ वर्तमान होने पर भी  
आवरणादिकों से जो नहीं दिखाते थे, आवरणादिकों के हटाने रूप प्रयत्न से प्रगट होते हैं, जैसे  
मृत्तिका से व्यवहित जलादिका । अतः उक्त दो प्रकार के प्रयत्न के कार्यों के होने के कारण प्रयत्न  
के पश्चात् होने से शब्द अनित्य है, ऐसा स्थापनावादी का पक्ष असंगत है, इस प्रकार की आपत्ति  
देने को कार्यसमा जाति कहते हैं ॥ ३७ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—प्रयत्न से उत्पन्न होने के कारण  
शब्द अनित्य होता है ऐसा स्थापनावादी का पक्ष है । अर्थात् जिसके प्रयत्न करने से आत्मलाभ  
( अपनी उत्पत्ति ) होती है, वह पूर्वकाल में न रहकर उत्तरकाल में होता है । जिस प्रकार घटादि  
कार्य कुलालादिकों के प्रयत्न से उत्पन्न होता है । अनित्य भी वही कहा जाता है जो उत्पन्न होकर  
मट होता है । अर्थात् प्रयत्न के पश्चात् उत्पन्न होने वाला कार्य अनित्य होता है ( इस प्रकार  
स्थापनावादी का पक्ष दिखाकर अतिवादी का असंगत पक्ष उक्त भाष्यकार आगे दिखाते हैं ) ऐसा  
स्थापनावादी का पक्ष होने पर जातिवादी के पक्ष से उसका 'प्रयत्न के कार्य अनेक प्रकार के होने  
से' इस हेतु से उपरोक्त स्थापना पक्ष का निषेध कहा जाता है कि—प्रयत्न करने के पश्चात् उत्पत्ति  
के पूर्वकाल में न रहने वाले घटादि कार्य की उत्पत्ति ( स्वरूप प्राप्ति ) देखने में आती है । तथा

नन्तरमात्मलाभश्च दृष्टो घटादीनाम्, व्यवधानापोहाश्चाभिव्यक्तिर्व्यवहितानाम्, तर्हि प्रयत्नानन्तरमात्मलाभः शब्दस्याहो अभिव्यक्तिरिति ? विशेषो नास्ति, कार्यविशेषेण प्रत्यवस्थानं कार्यसमः ॥ ३७ ॥

अस्योत्तरम्—

कार्यान्यत्वे प्रयत्नाहेतुत्वमनुपलब्धिकारणोपपत्तेः ॥ ३८ ॥

सति कार्यान्यत्वे अनुपलब्धिकारणोपपत्तेः प्रयत्नस्याहेतुत्वं शब्दस्याभिव्यक्त्यै, यत्र प्रयत्नानन्तरमाभिव्यक्तिस्तत्रानुपलब्धिकारणं ! व्यवधानमुपपद्यते, व्यवधानापोहाश्च प्रयत्नानन्तरभायिनोऽर्थस्यापलब्धिलक्षणाऽभिव्यक्तिर्भवतीति ।

व्यवधान ( आवरणादिकं ) के हटाने से आवरण ल छिपे पदार्थों की अभिव्यक्ति केवल प्रगट होना भा देखने में आता है, तो क्या शब्द का प्रयत्न करने के पक्ष त घट के समान आत्मलाभ ( इस शब्द के स्वरूप ) की प्राप्ति होता है, अथवा प्रयत्न करने से वर्तमान ही शब्द की अभिव्यक्ति ( केवल प्रगट होना ) होता है इन दोनों पक्षों में से एक पक्ष का कोई साधक विशेष हेतु नहीं है। अतः कार्य की समानता को लेकर खण्डन करने का कार्यसमा नामक जाति कहन हैं। अर्थात् उपरोक्त प्रयत्न के दो प्रकार के कार्यों के दिखाई पड़ने से शब्द में कौन सी कार्यता है, इसका विशेष साधक होने की आपत्ति इसको कार्यसमा जाति कहते हैं। दोनों के समानधर्म होने से नश्यसमा जाति होती है—और यह कार्यसमा जाति विशेष के उपलब्धि की विवक्षा न कर जाती है यह अंशयसमा से कार्यसमा जाति का भेद है तथा 'प्रयत्नानन्तरीयकत्वात्' इस हेतु क दया के पश्चात् प्राप्ति होने के कारण ऐसा आरोप से भी कर प्रयत्नसमा जाति में निषेध किया जाता है, और साधर्म्य समा जाति में आरोप नहीं होता, यह कार्य समा जाति का साधर्म्य समा जाति से भेद है यह भी म.न लेना चाहिये । ३७ ॥

( हम कार्यसमा नामक जाति के खण्डन करने वाले सिद्धान्तसूत्र का व्याख्यकार अवतरण देते हैं—कि इसका ऐसा उत्तर है )—

पदप्रवृत्त्यर्थ—कार्यान्यत्वे = कार्य के दो प्रकार के भेद होने में, प्रयत्नाहेतुत्वं = प्रयत्न कारण नहीं है, अनुपलब्धिकारणोपपत्तेः = अप्राप्ति का कारण हो सकने से । ३८ ॥

भाषार्थ—प्रयत्न के दो प्रकार के भेद होने पर भी शब्द की अभिव्यक्ति में प्रयत्न कारण नहीं हो सकता, क्योंकि जहाँ आवरणविक अप्राप्ति का कारण प्राप्त होता है वहीं पर अभिव्यक्ति का कारण होता है—प्रस्तुत शब्द की अभिव्यक्ति मानने से कोई अप्राप्ति का कारण नहीं प्राप्त होता, अतः शब्द की अभिव्यक्ति मानना अयुक्त है, अतः शब्द उत्पन्न होता है यही मानना संगत है। इसी कारण तात्पर्यटीकाकार ने कहा है कि—शब्द के उच्चारण के पूर्वकाल में अनुपलब्धि का कारण आवरणदि के सिद्धि होने पर ही शब्द अभिव्यक्त होता है यह हो सकेगा—ऐसा नहीं है, इस प्रकार व्यतिरेक द्वारा शब्द में उत्पत्ति मानना उचित है ( न्यायमंजरी कार ने यहां 'अनुपलब्धिकारणोपपत्तेः' ऐसा पाठ सूत्र में लिया है, जिससे 'जिस कारण शब्द में आवरणदि रूप शब्द के अप्राप्ति होने का कारण नहीं हो सकता, इस कारण प्रयत्न शब्द की अभिव्यक्ति का कारण नहीं हो सकता ऐसा सरल अर्थ माना है ) । ३८ ॥

( इसी भाष्य स भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—उपरोक्त कार्यों के भेद होने पर भी शब्द की अभिव्यक्ति मानने में उसके अनुपलब्धि का कारण हो सकने के प्रयत्न कारण



न तु शब्दस्यानुपलब्धिकारणं किञ्चिदुपपद्यते यस्य प्रयत्नानन्तरमपोहाच्छब्दस्योपलब्धिलक्षणाऽभिव्यक्तिर्भवतीति, तस्मादुत्पद्यते शब्दो नाभिव्यज्यते इति ॥ ३८ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां कार्यसमप्रकरणम् ।

हेतोश्चेदनेकान्तिकत्वमुपपाद्यते अनेकान्तिकत्वादसाधकः स्याद् इति । यदि चानैकान्तिकत्वादसाधकत्वम्—

प्रतिषेधेऽपि समानो दोषः ॥ ३९ ॥

नहीं है, क्योंकि जहाँ प्रयत्न के पश्चात् अभिव्यक्ति होती है वहाँ व्यवधान ( आवरण ) रूप अप्राप्ति का कारण होता है । और उस व्यवधान के हटाने पर प्रयत्न के पश्चात् होने वाले अर्थ की उपलब्धि ( प्राप्ति ) स्वरूप अभिव्यक्ति होती है, किन्तु प्रकृत में शब्द के अप्राप्ति का कोई कारण नहीं हो सकता । जिस शब्द के आवरण का प्रयत्न के पश्चात् निवृत्ति होने से उपलब्धि स्वरूप अभिव्यक्ति होती है ऐसा माना जाय । इस कारण शब्द उत्पन्न होता है, अभिव्यक्त नहीं होता यह सिद्ध होता है । अर्थात् पृथ्वी के गर्भ में रहने वाले बलादिकों में उसके प्राप्त न होने का कारण पृथ्वी होती है, इस कारण नहीं सृष्टिकादि आवरण के हटाने पर जल मिलता है, यह दिखाने से यह सिद्ध होता है कि वर्तमान ही जल की प्राप्ति प्रयत्न से होती है, किन्तु शब्द के उच्चारण के पूर्वकाल में किसी उसके अप्राप्ति का कारण आवरणादिक जब उपलब्ध नहीं होता, तो किसके हटाने से वर्तमान ही शब्द की अभिव्यक्ति भानी जायगी, अतः शब्द की अभिव्यक्ति नहीं होनी किन्तु उत्पत्ति प्रयत्न से ही होती है यह सिद्ध होता है । ( इस प्रकार इन चौबीस उपोक्त उदाहरणों के सिद्धान्त मत से समाधान के मार्ग के अनुसार शब्द की अनिश्चयता सिद्ध करने में ज्ञानिकविदों के निषेध समुदायों की इसी प्रकार सिद्धान्त मत से सङ्गठन हो सकता है वह जान लेना चाहिये ) ॥ ३८ ॥

( १० ) षट्पक्षी प्रतिरूप कथा के आभास का प्रकरण

क्योंकि जातिवादी को स्थापनाविवादी के संपूर्ण स्थलों में ठीक ठीक साधन अवश्य करना पड़ेगा, देता होने से ही निर्णय होने के कारण कथा की समाप्ति होगी और यदि स्थापनाविवादी भी जातिवादी की हेतु के आभास ( दुष्ट हेतु ) से ही उत्तर दे तो षट् ( छ ) पक्ष होने के कारण कथा में तत्त्व निर्णय नहीं हो सकता । इस कारण शिष्यों के हित करने की बुद्धि से शास्त्रकार दुष्ट हेतुओं को कहने वाले वादों को निष्फलता दिखाने के लिये षट्पक्षी का माध्यकार अवतरण देते हैं । ( जिसके लिये यह प्रकरण प्रारम्भ किया जाता है ) कि—यदि हेतु में अनेकान्तिकता ( व्यवचार ) का उपशब्द ( कथन ) किया जाता है तो वह हेतु व्यवचारी होने के कारण साध्य की सिद्धि न कर सकेगा । यदि इस प्रकार व्यवचार दोष होने से हेतु साधक न होता हो तो—

षट्पक्षार्थ—प्रतिषेधे अपि = निषेध पक्ष में भी, समानः = समान है, दोषः = दोष । ३९ ॥

आचार्य—किसी का निषेध करने तथा किसी का निषेध न करने के कारण प्रतिषेध की व्यवचारी है, अतः वह भी निषेध का साधक नहीं हो सकेगा ( यहाँ शब्द अनित्य है, प्रयत्न के पश्चात् उत्पन्न होने से, षट् के समान, ऐसी स्थापनाविवादी की प्रतीक्षा प्रथम पक्ष है ( १ ) उसके विरुद्ध प्रतिवादी ने कहा । द्वितीय पक्ष माध्यकार ने इस सूत्र के अवतरण में 'हेतु यदि व्यवचारी हो' इस पंक्ति में दिखाया है । वादी की 'प्रयत्न के पश्चात् होने रूप' हेतु में प्रतिवादी ने प्रश्नों के

प्रतिषेधोऽप्यनैकान्तिकः, किञ्चित्प्रतिषेधति किञ्चित्तेति अनैकान्तिकत्वाद्-  
साधक इति । अथ वा शब्दस्यानित्यत्वपक्षे प्रयत्नानन्तरमुत्पादो नाभिव्य-  
क्तिरिति विशेषहेत्वभावः । नित्यत्वपक्षेऽपि प्रयत्नानन्तरमभिव्यक्तिर्नोत्पाद  
इति विशेषहेत्वभावः । सोऽयमुभयपक्षसमो विशेषहेत्वभाव इत्युभयमप्यनै-  
कान्तिकमिति ॥ ३६ ॥

कार्य में जाना प्रकार होने से प्रयत्नानन्तरीयकारण से व्यभिचार दोष दिखाया है । हेतु के द्वारा-  
व्यभिचार दोष प्रस्त होने के कारण यह हेतु शब्द में अनिश्चता को सिद्ध नहीं कर सकता—इस  
प्रकार यह द्वितीय पक्ष है ( २ ) । इसके पश्चात् वादी के निरुद्ध वचन रूप तृतीय पक्ष के 'यदि'  
इत्यादि अनन्तरण में आभ्यकार ने 'समानो दोषा' इस सूत्र तक बढ़ाया है । ३९ ॥

( इसी आशय से आभ्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—प्रतिवादी का निषेध भी  
व्यभिचार दोष से प्रस्त है अर्थात् 'प्रयत्न के पश्चात् होने वाले' ऐसा कहने वाले वादों का  
हेतु यदि व्यभिचारो है, तो प्रतिवादी का 'प्रयत्न के कार्य से अनेक प्रकार के होने से', यह ३७ वें  
सूत्र में कहा हुआ हेतु भी व्यभिचारी है । ( आगे प्रतिवादी के हेतु में व्यभिचार दोष दिखाते  
हैं कि )—निषेध भी किसी का निषेध करता है किसी का नहीं, इस कारण व्यभिचार दोष प्रस्त  
होने से निषेध को सिद्ध नहीं कर सकता । ( अर्थात् प्रयत्न के कार्य के अनेक प्रकार होने से—  
ऐसा कहने वाले प्रतिवादी का यह आशय है कि—यह प्रतिवादी किसी असत् ( न रहने  
वाले ) वदार्थ जो प्रयत्न के पश्चात् होते हैं उत्पत्ति मानता है जैसे घट को, और किसी की उत्पत्ति  
नहीं मानता, जैसे शब्द की इस कारण जिस प्रकार वादी का हेतु व्यभिचारी होने से साधक  
नहीं हो सकता, उसी प्रकार प्रतिवादी का हेतु भी ) ( इस प्रतिवादी के वचन को भी  
उत्तरमास ( उत्तर के समान ) होने से कार्यसमा जाति कह सकते हैं ) ( आगे दूसरे प्रकार से  
द्वितीय, तथा तृतीय दोनों पक्षों को आभ्यकार दिखाते हैं कि )—अथवा शब्द के अनित्य मानने  
के पक्ष में प्रयत्न के पश्चात् शब्द की उत्पत्ति होती है, अभिव्यक्ति नहीं होती, ऐसा कहने में कोई  
विरोध साधक नहीं है । तथा शब्द को नित्य मानने के पक्ष में भी प्रयत्न के पश्चात् शब्द की  
अभिव्यक्ति होती है, उत्पत्ति नहीं होती, ऐसा मानने में भी कोई विशेष हेतु नहीं है । वह वह  
दोनों पक्षों में विशेष हेतु का न होना दोष समान हो है, अतः दोनों पक्ष व्यभिचार दोष से  
प्रस्त हैं । अर्थात् प्रतिवादी का यह कहना है कि—शब्द के अनित्य मानने के पक्ष में भी न  
रहने वाले ही शब्द की प्रयत्न के पश्चात् उत्पत्ति ही होती है नकि वर्तमान शब्द की अभिव्यक्ति  
ही, इस प्रकार दोनों पक्षों में से किसी एक पक्ष में विशेष हेतु नहीं है । ऐसे ही शब्द के नित्य  
मानने के पक्ष में भी वर्तमान शब्द की अभिव्यक्ति ही होती है न कि अविद्यमान शब्द की  
उत्पत्ति होती है । ऐसे दोनों पक्षों में से किसी एक पक्ष का साधक कोई विशेष हेतु नहीं है, इस  
प्रकार वह व्यभिचार दोष वादी तथा प्रतिवादी दोनों के पक्ष में समान है, अतः दोनों हेतु  
व्यभिचारी हैं—ऐसा तृतीय पक्ष है ( ३ ) ॥ ३९ ॥

( ऊपर कही हुई प्रतिवादी को दिखाई हुई जाति में ही समाधान दुष्ट नहीं होता किन्तु संपूर्ण  
ही पूर्णतः असदुत्तर रूप जातियों में दुष्ट समाधान होता है । इस आशय से सूत्रकार शिष्यों को  
उपदेश देते हुए कहते हैं )—

## सर्वत्रैवम् ॥ ४० ॥

सर्वेषु साधर्म्यप्रभृतिषु प्रतिषेधहेतुषु यत्र यत्राविशेषो दृश्यते तत्रोभयोः पक्षयोः समः प्रसज्यत इति ॥ ४० ॥

## प्रतिषेधविप्रतिषेधे प्रतिषेधदोषबोधोः ॥ ४१ ॥

पदपदार्थ—सर्वत्र = पूर्वोक्त २४ संपूर्ण जातियों में, एवम् = ऐसा समानताबोध होता है ॥ ४० ॥

आशय—साधर्म्यसमा इत्यादि पूर्वोक्त २४ संपूर्ण जातियों में जहाँ-जहाँ हेतु में एक पक्ष में विशेष हेतु नहीं होता एवं = ऐसा—दोनों पक्षों में दोष की समानता की आपत्ति होती है ॥ ४० ॥

( इधं आशय से माध्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—संपूर्ण पूर्वोक्त साधर्म्यसमा आदि जीवाम् निषेध के कारण असदुत्तर रूप जातियों में से जिस जिस में दोनों पक्षों में से किसी एक पक्ष की सिद्धि होने में कोई विशेष हेतु नहीं है ऐसा देखने में आता है उस उस जाति रूप असदुत्तरों में दोनों पक्षों में समान दोष की आपत्ति हो सकती है अर्थात् ( १ ) शब्द, अनित्य है, कार्य होने के कारण, अथवा इन्द्रिय से गृहीत होने के कारण—इस प्रकार सद तथा असद के प्रयोग में ( २ ) उसी प्रकार स्पर्शरहितता रूप आकाश साधर्म्य से शब्द नित्य ही क्यों नहीं होगा ? इस प्रकार 'साधर्म्यसमा' नामक जाति होती है । ( ३ ) तथा स्पर्श रहित निरय आकाश का परम महत् परिमाण ( व्यापकता ) होता है—अतः शब्द भी निरय हो तो 'व्यापक' हो जायगा—ऐसी उत्कर्षसमा नामक जाति होती है । ( ४ ) तथा जैसे आकाश के वृष्टान्त से शब्द में 'व्यापकता' कही जायगी वही उसी प्रकार रूप के वृष्टान्त से व्यापकता से शून्यता क्यों न कही जाय—ऐसी प्रतिवृष्टान्तसमा नामक जाति होती है । ( ५ ) तथा जैसे स्पर्श रहित पदार्थ दो प्रकार के होते हैं । किसी का ओषेन्द्रिय से ज्ञान नहीं होता जैसे रूप रस इत्यादियों का तथा किसी का ओषेन्द्रिय से ग्रहण होता है जैसे शब्द का, जैसे कोई आकाशादिक नित्य होगा, और कोई नित्य शब्दादिक—ऐसा विकल्पसमा नामक जाति होता है । ( ६ ) तथापि कार्यना अथवा इन्द्रिय से ग्रहण होना रूप हेतु अपने अपने साध्य को न प्राप्त कर अतिप्रसंग दोष के कारण कैसे उसकी सिद्धि करेगा, इस कारण साध्य को प्राप्त कर सिद्धि कर सकेगा ऐसा कहना पड़ेगा, जिससे कोई विशेष न होने के कारण कौन किसका साध्य है और कौन किसका साधन है—इस प्रकार 'प्रतिस्मया' नामक जाति होती है । ऐसे बट् ( छ ) पक्ष होते हैं ( यद्यपि वह सूत्र बट्पक्षों सूत्र के पश्चात् रक्षना हो उचित था, तथापि त्रिपक्षी ( तीन पक्ष ) में भी दुष्ट क्या होती है यह दिखाने के लिये वही पर सूत्रकार ने कहा है ) । ४० ॥

( वादी के ऐसे दुष्ट समाधान कहने पर पुनः प्रतिवादी वस्तुर्थ पक्ष से आपत्ति देता है कि )—

पदपदार्थ—प्रतिषेधविप्रतिषेधे—जातिवादी के द्वितीय पक्ष रूप प्रतिषेध का विप्रतिषेध वादी के द्वितीय पक्ष रूप प्रतिषेध में भी, प्रतिषेधदोषवत् = प्रतिवादी के द्वितीय पक्ष में जो जातिवादी ने तृतीय पक्ष में देखाया था उसके समान ही, दोषः = दोष आता है । ४१ ॥

भावार्थ—जो यह प्रतिषेध में भी अधिभार रूप समान दोष दिया जाता है, वह यह निषेध के निषेध में भी समान ही है । जिसमें प्रयत्न के पश्चात् होने के कारण शब्द अनित्य है, ऐसा स्थापनावादी का प्रथम पक्ष है । जिसका खण्डन करने वाले का प्रयत्न के अनेक प्रकार के होने से कार्यसमा जाति होता है वह निषेध हेतु से द्वितीय पक्ष है । वह सूत्र में प्रतिषेध ऐसा कहा गया है । उस इस प्रतिषेध का निषेध करने में भी समान होना दोष होता है ऐसा उदाहरण पक्ष सूत्र में

योऽयं प्रतिपेधेऽपि समानो दोषोऽनैकान्तिकत्वमापद्यते सोऽयं प्रतिपेधस्य प्रतिपेधेऽपि समानः । तत्रानित्यः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वादिति साधन-  
वादिनः स्थापना प्रथमः पक्षः । 'प्रयत्नकार्यानेकत्वात् कार्यसमः' इति दूषण-  
वादिनः प्रतिपेधहेतुना द्वितीयः पक्षः, स च प्रतिपेध इत्युच्यते । तस्यास्य प्रतिपेधेऽपि समानो दोष इति तृतीयः पक्षो विप्रतिपेध उच्यते । तस्मिन् प्रतिपेधविप्रतिपेधेऽपि समानो दोषोऽनैकान्तिकत्वं चतुर्थः पक्षः ॥ ४१ ॥

प्रतिपेधं सदोषमभ्युपेत्य प्रतिपेधविप्रतिपेधे समानो दोषप्र-

सङ्गो मतानुज्ञा ॥ ४२ ॥

प्रतिपेधं द्वितीयं पक्षं सदोषमभ्युपेत्य तदुद्धारमनुक्त्वाऽनुज्ञाय प्रतिपेधवि-  
प्रतिपेधे तृतीयपक्षे समानमनैकान्तिकत्वमिति समान दूषणं प्रसज्यतो दूषणवा-  
दिनो मतानुज्ञा प्रसज्यत इति पञ्चमः पक्षः ॥ ४२ ॥

'विप्रतिपेध' कहा है वह प्रतिपेध के विप्रतिपेध में भी समान व्यभिचार रूप दोष होता है यह चतुर्थ पक्ष है ॥ ४१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि ) जो यह प्रतिपेध में भी समान व्यभिचार दोष दिया जाता है, यह यह प्रतिपेध के विरुद्ध निषेध में भी समान ही है । जिस प्रकार शब्द अनित्य है, प्रयत्न के पश्चात् होने से ऐसा स्थापनाविरोधा का प्रथम पक्ष होता है । जिस पर 'प्रयत्न के कार्य अनेक प्रकार के होने से कार्यसमा' जाति होती है—ऐसा दोष देने वाले प्रतिवादी का निषेध के हेतु से द्वितीय पक्ष होता है । जिसको सूत्र में प्रतिपेध कहा गया है । इस इस प्रतिपेध का निषेध करने से भी समान दोष है—ऐसा तृतीय पक्ष 'सूत्र के' विप्रतिपेध शब्द से कहा गया है । इस प्रतिपेध के विरुद्ध निषेध में भी व्यभिचार रूप समान दोष चतुर्थ पक्ष है । इस प्रकार भाष्यकार ने इस सूत्र में षट् ( छ ) पक्षों में से चार पक्ष कहे हैं । ४१ ॥

( प्रतिवादी के चतुर्थ पक्ष पर वादी का पंचम ( पाँचवा ) पक्ष सूत्रकार दिखाते हैं कि )—

पदपदार्थ—प्रतिपेध = द्वितीय पक्ष रूप प्रतिपेध का, सदोष = दोष युक्त, अभ्युपेत्य = स्वीकार कर, प्रतिपेधविप्रतिपेधे = प्रतिपेध के विरुद्ध निषेध में, समानः = समान, दोषप्रसङ्गः = दोष की आपत्ति देना, मतानुज्ञा = मत को मान लेना रूप दोष की आपत्ति जाती है । ॥ ४२ ॥

भावार्थ—'अपने पक्ष में दोष को मानकर दूसरे के पक्ष में दोष की आपत्ति देना रूप मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान ( पराजय का स्थान ) होता है ऐसा कहेँगे, इस कारण प्रतिवादी प्रतिपेध रूप अपने पक्ष में दोष मानकर, उसी दोष को वादी के तीसरे पक्ष में भी आपत्ति देता हुआ अपने चतुर्थ पक्ष को कहता है—इस कारण उसे 'मतानुज्ञा' नामक निग्रह स्थान होता है । यह छ पक्षों में से पाँचवा पक्ष है ॥ ४२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि ) द्वितीय पक्ष रूप निषेध के व्यभिचार दोष युक्त मानकर, उसका उद्धार ( खंडन ) न कर, उसे मानकर प्रतिपेध के विरुद्ध निषेध रूप तृतीय पक्ष में व्यभिचार दोष समान है इस प्रकार समान दोष की आपत्ति देने वाले दोषवादी चतुर्थ पक्षी को मतानुज्ञा ( मत को मान लेना ) यह दोष आता है—ऐसा षट्पक्षों में यह पंचम पक्ष है ॥ ४२ ॥



## स्वपक्षलक्षणापेक्षोपपत्त्युपसंहारे हेतुनिर्देशे परपक्षदोषाभ्यु-

पगमात्समानो दोष इति ॥ ४३ ॥

स्थापनापक्षे प्रयत्नकार्यानेकत्वादिति दोषः स्थापनाहेतुवादिनः स्वपक्ष-  
लक्षणो भवति । कस्मात् ? स्वपक्षलक्षणमुत्थत्वात्, सोऽयं स्वपक्षलक्षणं दोषम-  
पेक्षमाणोऽनुद्धृत्यानुज्ञाय प्रतिषेधेऽपि समानो दोष इत्युपपद्यमानं दोषं परपक्षे  
उपसंहरति । इत्थं चानैकान्तिकः प्रतिषेध इति हेतुं निर्दिशति, तत्र स्वपक्ष-

( यह मतानुष्ठा पंचम पक्षवादी को भी तीसरे पक्ष में होती ही है इस कारण ) प्रतिवादी के  
मत से उठना पक्ष सूत्रकार उठाते हैं )—

पदपदार्थ—स्वपक्षलक्षणापेक्षोपपत्त्युपसंहारे = अपने स्थापनावादी के पक्ष में शब्द अनित्य है  
प्रयत्न से होने के कारण-स्वरूप पक्ष लक्षण में दोष की अपेक्षा से होने वाले प्रतिषेध में भी समान  
दोष होता है ऐसी सिद्धि का उपसंहार करने में हेतुनिर्देश अनैकान्तिकता रूप हेतु दोष कहने पर,  
परपक्षदोषाभ्युपगमात् = प्रतिवादी के पक्ष में वादी के दिये दोष को मानने से, समानः = समान  
ही, दोषः = मतानुष्ठा निग्रहस्थान दोष होता है ॥ ४३ ॥

भावार्थ—अपने पक्ष से उठने के कारण स्थापनावादी के पक्ष में 'प्रयत्न के कार्य अनेक प्रकार  
के होते हैं'—यह दोष सूत्र में स्थापना हेतु की कहने वाले का 'स्वपक्षलक्षण' होता है । वह यह  
स्वपक्षलक्षण दोष को मानकर उसका खंडन न कर, उसे मानकर 'प्रतिषेध में भी समान दोष है'  
इस प्रकार निग्रह किये दोष की दूसरे के पक्ष में उपसंहार करता है ( देखाता है ), जिससे निषेध  
व्यभिचारी है ऐसे हेतु को दिखाता है । जिसमें स्वपक्षलक्षणापेक्षा से दिये हुए, उपसंहार तथा  
हेतु का कथन होने के कारण यह इसके परपक्षदोष अपने पक्ष में मान लिया है यह सिद्ध होता  
है, क्योंकि प्रतिवादी ने स्थापनावादी के पक्षपर प्रयत्न के कार्य अनेक प्रकार के होते हैं—ऐसा  
व्यभिचार दोष दिया है, उसका खंडन न कर स्थापनावादी ने केवल 'तुम्हारे निषेध में भी समान  
दोष है' ऐसा कहा है । इस प्रकार शब्द की अनित्यता स्थापना के पक्ष में व्यभिचार दोष मानकर,  
विरुद्ध प्रतिषेध में भी समान दोष की आपत्ति देने वाले को प्रतिवादी का पक्ष मान लेने के  
कारण समान दोष जाता है । जिस प्रकार निषेध के दोष युक्त मानकर प्रतिषेध के विरुद्ध  
निषेध में भी समान दोष की आपत्ति देना रूप मतानुष्ठा नामक निग्रह स्थान होता है उसी  
प्रकार इस पंचम पक्षवादी को भी स्थापना में व्यभिचार दोष को मानकर प्रतिषेध में भी समान  
दोष की आपत्ति देने के कारण मतानुष्ठा नामक निग्रहस्थान दोष होता है ॥ ४३ ॥

( इसी भाव्य से भाष्यकार भी सूत्र का व्याख्या करते हैं कि )—स्थापनावादी के शब्दा-  
नित्यत्व रूप पक्ष पर 'प्रयत्न के कार्यों के अनेक प्रकार होने से' यह प्रतिवादी का दिया दोष स्थापक  
स्थापनावादी का 'स्वपक्षलक्षण' पद से सूत्र में निवक्षित है ( प्रश्न )—क्यों ? ( उत्तर )—अपने  
पक्ष से उठने के कारण । ( इस प्रकार 'स्वपक्षलक्षण' पद का अर्थ दिखाकर 'अपेक्षोपपत्त्युपसंहारे'  
इस शब्द का अर्थ भाष्यकार आगे दिखाते हैं कि )—वह वह स्थापनावादी स्वपक्षलक्षण रूप  
दोष की अपेक्षा करता हुआ प्रतिवादी के दिये दोष का खण्डन कर, और मानकर 'प्रतिषेध में  
भी समान दोष है' इस होने वाले दोष का दूसरे के पक्ष में उपसंहार करता है ( कहता है ) । ( आगे  
सूत्र के 'हेतुनिर्देशे' इस शब्द का अर्थ भाष्यकार करते हैं कि )—ऐसा होने के कारण प्रतिषेध  
व्यभिचारी है यह हेतु देखाता है । ( संपूर्ण सूत्र के अर्थ का उपसंहार करते हुए भाष्यकार

लक्षणापेक्षयोपपद्यमानदोषोपसंहारे हेतुनिर्देशे च सत्यनेन परपक्षोऽभ्युपगतो भवति । कथं कृत्वा ? यः परेण प्रयत्नकार्यानि कृत्वादित्यादिनाऽनैकान्तिकदोष उक्तः, तमनुद्भूत्य प्रतिपेक्षेऽपि समानो दोष इत्याह । एवं स्थापनां सदोषामभ्युपेत्य प्रतिपेक्षेऽपि समानं दोषं प्रसजतः परपक्षाभ्युपगमात् समानो दोषो भवति, यथा परस्य प्रतिपेक्ष सदोषमभ्युपेत्य प्रतिपेक्षविप्रतिपेक्षेऽपि समानो दोषप्रसङ्गो मतानुज्ञा प्रसज्यत इति । तथाऽस्यापि स्थापनां सदोषामभ्युपेत्य प्रतिपेक्षेऽपि समानं दोषं प्रसजतो मतानुज्ञा प्रसज्यत इति । स खल्वयं षष्ठः पक्षः, तत्र खलु स्थापनाहेतुवादिनः प्रथमतृतीयपञ्चमपक्षाः, प्रतिपेक्षहेतुवादिनः द्वितीयचतुर्थषष्ठपक्षाः । तेषां साध्वसाधुतायां मीमांस्यमानाया चतुर्थषष्ठयोरविशेषात् पुनरुक्तदोषप्रसङ्गः, चतुर्थपक्षे समानदोषत्वं परस्योच्यते प्रतिपेक्षवि-

आगे कहते हैं कि—उपरोक्त स्वपक्षलक्षण को अपेक्षा से होने वाले दोष का उपसंहार, तथा उपरोक्त हेतु का निर्देश होने पर उस वादी ने परपक्ष ( प्रतिवादी पक्ष ) का दिया दोष स्वीकार किया यह सिद्ध होता है । ( वादी को समान दोष कैसे होता है इस आशय से भाष्यकार प्रश्न दिखाकर उत्तर देते हैं कि )—( प्रश्न ) ! कैसा कर ! ( उत्तर )—क्योंकि प्रतिवादी ने 'प्रपक्ष के कार्य अनेक प्रकार के होते हैं' इत्यादि वाक्य से व्यभिचार दोष कहा था, उस दोष का खपञ्चन न कर केवल प्रतिवादी के पक्ष में भी समान दोष है ऐसा कहा है । ( ऐसा होने पर भी उपरोक्त वादी को दिया हुआ मतानुज्ञा नामक निग्रह स्थान क्यों होता है—ऐसे प्रश्न का उत्तर देते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—इस प्रकार शब्द को अनित्यता के स्थापना में व्यभिचार दोष मानकर, प्रतिपेक्षपक्ष में भी समान दोष को आपत्ति देने वाले को पर ( दूसरे ) के पक्ष को मान लेने के कारण मतानुज्ञा रूप समान दोष होता है । अर्थात् अपने पक्ष में दोष मानकर, दूसरे के पक्ष में उसी दोष की आपत्ति देने वाले को मतानुज्ञा नामक निग्रह स्थान की आपत्ति हो ही जाती है ) ( आगे प्रतिवादी को समानता देखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि ) जिस प्रकार प्रतिवादी को वादी के दिये निषेध को दोष युक्त मानकर प्रतिपेक्ष के विरुद्ध निषेध में भी समान दोष को ( आपत्ति रूप मतानुज्ञा दोष की ) आपत्ति आती है, उसी प्रकार वादी को भी अपनी शुद्धानित्यत्वस्थापना से व्यभिचार दोष मानकर प्रतिवादी को समान दोष को आपत्ति देने के कारण मतानुज्ञा निग्रहस्थान की आपत्ति होती है । अर्थात् पंचम पक्ष में जिस प्रकार प्रतिवादी को वादी ने मतानुज्ञा दोष दिया है, उसी प्रकार वादी को प्रतिवादी के दिया हुआ मतानुज्ञा दोष अवश्य हो सकता है । ( इस प्रकार के विस्तार के पश्चात् संग्रह रूप से आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—बह यह षष्ठ पक्ष है । जिसमें से शुद्धानित्यत्व-स्थापना के हेतु के वादी का प्रथम-तृतीय तथा पंचम पक्ष है प्रतिपेक्ष करने वाले प्रतिवादी के द्वितीय-चतुर्थ तथा अन्तिम षष्ठ ऐसे तीन पक्ष हैं । ( इस प्रकार के षट् पक्षों में युक्त तथा अयुक्त का विचार आगे भाष्यकार कहते हैं कि )—इम छ पक्षों में कौन पक्ष साधु ( युक्त ) और कौन असाधु ( असंगत ) है इसका विचार करने से चतुर्थ तथा षष्ठ में अर्थ के समान होने के कारण पुनरुक्ति दोष की आपत्ति होती है, क्योंकि चतुर्थ पक्ष में प्रतिपेक्ष के विरुद्ध निषेध करने में प्रतिपेक्ष के दोष के

प्रतिषेधे प्रतिषेधदोषवद्दोष इति । एतेऽपि परपक्षाभ्युपगमात् समानो दोष इति समानदोषत्वमेवोच्यते नार्थविशेषः कश्चिदस्ति । समानस्वृतीयपञ्चमयोः पुनरुक्तनोपप्रसङ्गः, तृतीयपक्षेऽपि प्रतिषेधेऽपि समानो दोष इति समानत्वमभ्युपगम्यते । पञ्चमपक्षेऽपि प्रतिषेधविप्रतिषेधे समानो दोषप्रसङ्गोऽभ्युपगम्यते नार्थविशेषः कश्चिदुच्यते इति । तत्र पञ्चमपक्षपक्षयोः अर्थाविशेषात् पुनरुक्तदोषः । तृतीयचतुर्थयोर्मतानुज्ञा । प्रथमद्वितीययोर्विशेषहेत्वभाव इति । षट्पक्ष्या-मुभयोरसिद्धिः । कदा षट्पक्षी ? यदा प्रतिषेधेऽपि समानो दोष इत्येवं प्रवर्त्तते तदोभयोः पक्षयोरसिद्धिः । यदा तु कार्यान्यत्वे प्रयत्नाहेतुत्वमनुपलब्धिकारणोपपत्तेरित्यनेन तृतीयपक्षो युज्यते तदा विशेषहेतुवचनात् प्रयत्नानन्तरमात्मलाभः

समान दोष होता है—इस प्रकार तृतीय पक्षवादी को कहा जाता है तथा षष्ठ पक्ष में भी परपक्ष का स्वीकार करने से समान दोष है, इस प्रकार समान दोष हो कहा जाता है—इस कारण चतुर्थ और षष्ठ पक्ष के अर्थ में कोई विशेष भेद नहीं है । तथा तृतीय एवं पंचम इन दोनों पक्षों में भी पुनरुक्ति दोष की आपत्ति आती है, क्योंकि तृतीय पक्ष में भी प्रतिषेध से समान दोष है ऐसा समानता मानी गयी है, और पंचम पक्ष में भी प्रतिषेध के विरुद्ध निवेद में समान दोष की आपत्ति मानी जाती है न कि दोनों में कोई विशेष अर्थ कहा जाता है । इस कारण पंचम और षष्ठ दोनों पक्षों में कोई विशेष अर्थ न होने के कारण पुनरुक्त दोष, तथा तृतीय और चतुर्थ इन दोनों पक्षों में मतानुज्ञा दोष होता है । और प्रथम तथा द्वितीय पक्षों में कोई विशेष साधक हेतु नहीं है । इस कारण षट् पक्षी में दोनों पक्ष सिद्ध नहीं होते । अर्थात् यह षट् पक्ष तक चलने वाले क्रम में समान दोष के देने के कारण निर्णय न होने, तथा नास्तविक अर्थ सिद्ध न होने से भी तत्त्व का निश्चय नहीं होता, इस कारण दुष्ट समाधान से आतिवादी का खण्डन नहीं करना चाहिये, किन्तु सत्य समाधान से । तब षट्पक्षी कथा का घात न होने के कारण वह नहीं होता और न उस कथा में तत्त्व का निर्णय भी होता है । यदि इसे किसी समय सत्य साधन करने पर भी बुद्धि के नाश से सत्य समाधान का स्फुरण ( ज्ञान ) न हो तो 'अव्यक्त पराजय ( हारना, की अपेक्षा से संदेह होना ही अच्छा है )' इस न्याय से दुष्ट समाधान से भी खण्डन करना चाहिये—यह सूत्र तथा भाष्यकार का गूढ़ आशय है ॥ ४३ ॥

( उक्त षट्पक्षी कथा के भेद दिखाने के लिये आगे भाष्यकार प्रश्न करने हैं कि )—( प्रश्न )—षट् पक्षी कथा किस समय होती है ? ( उत्तर )—जिस समय तुम्हारे पक्ष के निवेद में भी समान दोष है ऐसा ही वादी का उत्तर होता है, उस समय उपरोक्त छ पक्ष चलने हैं जिससे दोनों में से किसी भी एक पक्ष सिद्ध नहीं होता । ( षट्पक्षी कथा कब नहीं होती ? इस प्रश्न के उत्तर में आगे भाष्यकार कहते हैं कि—जब कार्य के भेद में प्रयत्न हेतु नहीं हो सकता, क्योंकि अनुपलब्धि का कारण हो सकता है—वादी के इस कथन से तृतीय पक्ष हो सकता है, तो विशेष हेतु के कथन के कारण प्रचल के पश्चात् शब्द का स्वरूप सिद्ध होता है, अतः शब्द की उत्पत्ति ही सिद्ध होती है, न कि अभिम्यक्ति । इस कारण ( स्थापनाविवादा का ) प्रथम पक्ष सिद्ध होने के कारण षट्पक्ष तक कथा नहीं चलती अर्थात् स्थापनाविवादी का तृतीय पक्ष ठोक ठोक उत्तर होने के कारण

शब्दस्य नाभिव्यक्तिरिति सिद्धः प्रथमपक्षो न षट्पक्षी प्रवर्तत इति ॥ ४३ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैः षट्पक्षीप्रकरणम् ।

इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये पञ्चमाध्यायस्याद्यमाह्निकम् ॥



उस स्थापनावादी का पक्ष सिद्ध होने के कारण कथः समाप्त होने से दूसरे किसी पक्ष के दिखाने का अवसर न होने के कारण षट्पक्षी कथः नहीं होती ) । ४३ ।

इस प्रकार वात्स्यायन मुनि-विरचित न्यायभाष्य में पाँचवे अध्याय का प्रथम आह्निक समाप्त ।





## अथ पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमाहिकम् ॥

विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्त्योर्विकल्पाभिग्रहस्थानबहुत्वमिति सङ्क्षेपेणोक्तं तदिदानीं विभजनीयम् । निग्रहस्थानानि खलु पराजयवस्तून्यपराधाधिकरणानि प्रायेण प्रतिज्ञाद्यवयवाश्रयाणि तत्त्वधादिनमतत्त्वधादिनं चाभिसंलवन्ते । तेषां विभागः—

प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासन्व्यासो हेत्वन्तरमर्थान्तरं निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थक्यमप्राप्तकालं न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विक्षेपो मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणं निरनुयोज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि ॥ १ ॥

( १ ) प्रतिज्ञाहेत्वन्तराश्रित निग्रहस्थानपञ्चक विशेष लक्षण प्रकरण

( निग्रहस्थानों के विशेष लक्षण रूप पञ्चमाध्याय का द्वितीय आहिक के विषय को जो पूर्व में कहा गया है, भाष्यकार उसे स्मरण कराते हुए अवतरण देते हैं कि )—‘विरुद्ध ज्ञान तथा अज्ञान रूप दोनों निग्रहस्थानों के विकल्प से बहुत निग्रहस्थान होते हैं ऐसा संक्षेप से प्रथमाध्याय में कह जाये हैं, उसी का अब विभाग देना है । पराजय के कारण पराजित होने वाले अपराध के कारण निग्रहस्थान प्रायशः प्रतिज्ञादि पाँच अवयवों में होते हैं, अतः यथार्थ अथवा अयथार्थ विषय को कहने वाले पर वे हैं उनका विभाग ( भेद ) ऐसा है—

पदपदार्थ—प्रतिज्ञाहानिः = प्रतिज्ञा की हानि ( १ ), प्रतिज्ञान्तर = दूसरी प्रतिज्ञा करना, ( २ ), प्रतिज्ञाविरोध प्रतिज्ञा का विरोध ( ३ ), प्रतिज्ञासन्व्यासः = प्रतिज्ञा का त्याग करना ( ४ ), हेत्वन्तर = दूसरा हेतु करना ( ५ ), अर्थान्तर = दूसरा अर्थ ( ६ ), निरर्थक = व्यर्थ होना ( केवल वण कहना ) ( ७ ), अविज्ञातार्थ = अर्थ का ज्ञान न होना ( ८ ), अपार्थक्य = असम्बद्ध अर्थ वाला होना ( ९ ), अप्राप्तकाल = जिसका समय प्राप्त न हो ( १० ), न्यून = अवयवों की न्यूनता ( ११ ), अधिक = अवयवों के अधिक होना ( १२ ), पुनरुक्त = पुनः कथन ( १३ ), अननुभाषण = उत्तर न देना ( १४ ), अज्ञान = न जानना ( १५ ), अप्रतिभा = उत्तर की स्फूर्ति न होना ( १६ ), विक्षेपः = कथा में बाधा करना ( १७ ), मतानुज्ञा = मत को मज लेना ( १८ ), पर्यनुयोज्योपेक्षण = प्रश्न करने योग्य की उपेक्षा करना ( १९ ), निरनुयोज्यानुयोगः = प्रश्न करने के अयोग्य को प्रश्न करना ( २० ), अपसिद्धान्तः = सिद्धान्त के विरुद्ध कहना ( २१ ), हेत्वाभासाः च = हेतुभासा ( हेतुओं के दोष ) ( २२ ), ऐसे बार्हम निग्रहस्थानानि = पराजित होने के कारण होते हैं ॥ १ ॥

भावार्थ—उपरोक्त २२ ( बार्हम ) प्रकार के कथा में एक पक्ष के पराजित होने के कारण इसे निग्रहस्थान कहते हैं । ( कुछ विद्वानों का इनके विषय में ऐसा कहना है कि—यह संपूर्ण साधन के लक्षण का प्रचार केवल बुद्धि ही में रहता है, वास्तविक नहीं है—किन्तु उपरोक्त निग्रहस्थानों को केवल कल्पनाभाव मानने से कल्पना के सर्वत्र झलक होने से साधन, तथा दूषण की व्यवस्था न होगी । क्योंकि कथा में दलवान् बर्हकार से प्रतिपक्षी के बर्हकार की

तानीमानि द्वाविंशतिधा विभज्य लक्ष्यन्ते ॥ १ ॥

प्रतिदृष्टान्तधर्माभ्यनुज्ञा स्वदृष्टान्ते प्रतिज्ञाहानिः ॥ २ ॥

साध्यधर्मप्रत्यनीवेन धर्मेण प्रत्ययस्थिते प्रतिदृष्टान्तधर्म स्वदृष्टान्तेऽभ्यनु-  
ज्ञानम् प्रतिज्ञां जहातीति प्रतिज्ञाहानिः । निदर्शनम् , ऐन्द्रियकत्वादित्यः शब्दो  
घटवदिति कृते अपर आह, इष्टमैन्द्रियकव सामान्ये तित्ये, कस्मान्न तथा

लोहने को पराजय ( निग्रह ) ऐसा कहते हैं, वह उपरोक्त बार्हस प्रकार के 'प्रतिज्ञाहानि'  
आदिषो में ही रहता है, अतः उन्हें केवल कहना महत्ता असंगत है । ये निग्रहस्थान  
प्रायः प्रतिज्ञा हेतु आदि पाँच अवयवों में ही रहते हैं, क्योंकि वदति कथा में हेतुओं के वचन  
का ही साध्यमिदं का मुख्य कारण होने से प्रयोग किया जाता है, जो अनुमानप्रमाण के  
आकार होते हैं तो उन हेतुओं में होनेवाले निग्रहस्थान जब आते हैं तब वे अनुमानवाक्य  
के प्रतिकाशिकों में ही होते हैं और ये निग्रहस्थान यथार्थवादी और अयथार्थवादी दोनों को  
प्राप्त होते हैं, क्योंकि—यः च = ( और जो ), मूढनमः = ( अति मूर्ख ), लोके ( संसार में होता  
है ), यः च = ( और जो ), पारंगतः अपि = ( विद्या के पारंगत भी होता है ), सः = ( वह ) ।  
हूँ = ( दोनों ), हमौ ( वे ), सुखं = ( सुख से ) एधेते = ( बढ़ाते हैं ), स्रद्धति = ( दुःख  
योगता है ), अन्तरितः = ( बीच का ) जनः = ( लोक ) । इस वक्त के अनुसार अत्यन्त मूर्ख तथा  
अतिविद्वान् वे दोनों पराजययोग्य नहीं होते, किन्तु मध्य स्थिति के लोक ही पराजय योग्य  
होते हैं । ( इस सूत्र में इन निग्रहस्थानों का पराजय करना रूप ( एक ही प्रयोजन ) होने पर  
भी शिष्यों के हित के लिये व्यवहार में उपयोगी पृथक् विरुद्ध धर्मों की सूचना हान के लिये  
अपने-अपने कार्यों के करने में परस्पर किसी की अपेक्षा नहीं होती वह दिखाने के लिये समान  
नहीं किया है ) ॥ १ ॥

भाष्यकार प्रत्येक बार्हस प्रकार के सभी निग्रहस्थानों का आगे के सूत्रों में विभाग के पश्चात्  
लक्षण करते हैं ॥ २ ॥

जिनमें से प्रथम प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—प्रतिदृष्टान्तधर्माभ्यनुज्ञा = विरुद्ध दृष्टान्त के धर्म को स्वीकार कर लेना, स्वदृष्टान्त =  
अपने दृष्टान्त में, प्रतिज्ञाहानिः = प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥ २ ॥

भावार्थ—जिस समय वादादि कथा में वादी स्थापना का प्रयोग करता है, और प्रतिवादी  
वादी के साध्यधर्म के विरुद्ध दृष्टान्त से उसका खण्डन करता है—इसके पश्चात् तृतीय कक्षा में  
स्थापनावादी प्रतिवादी के कहे विरुद्ध दृष्टान्त के धर्म को यदि अपने दृष्टान्त में स्वीकार कर लेता  
है तो वादी को प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान होता है ॥ २ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—वादी के साध्यधर्म के विरुद्ध  
धर्म से प्रतिवादी को खण्डन करने पर विरुद्ध दृष्टान्त के धर्म को अपने दृष्टान्त में स्वीकार कर  
लेनेवाला वादी अपनी प्रतिज्ञा को यदि छोड़ देता है, तो वादी को प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रह-  
स्थान ( पराजय ) प्राप्त होता है । जिसका निदर्शन ( उदाहरण ) यह है कि—वादी के शब्द  
अनित्य है, इन्द्रिय से गृहीत होने के कारण, घट के समान, ऐसा स्थापना करने पर, दुम्परा  
( प्रतिवादी ) ऐसा कहता है—कि इन्द्रिय से ग्रहण होना नित्य जाति पदार्थ में देखा जाता है,  
वैसा शब्द इन्द्रियग्राह्य होने से नित्य ही क्यों न माना जाय ?—ऐसा प्रतिवादी के विरोध देने पर,

शब्द इति प्रत्यवस्थिते इदमाह यद्येन्द्रियकं सामान्यं नित्यं कामं घटो नित्यो-  
ऽस्तिवति । स खल्वयं साधकस्य दृष्टान्तस्य नित्यत्वं प्रसङ्गयजिगमनान्तमेव  
पक्षं जहाति पक्षं ब्रह्मप्रतिज्ञां जहातीत्युच्यते प्रतिज्ञाश्रयत्वात्पक्षस्येति ॥ २ ॥

वादी यह कहत है कि—यदि इन्द्रिय से गृहीत होनेवाली जगियों नित्य हैं तो ठीक है शब्द भी नित्य हो है ऐसा मानेंगे । अतः यह स्थापनावादी साधक दृष्टान्त से नित्यता की आपत्ति देता हुआ प्रतिज्ञा से लेकर नित्यमान पर्यन्त संपूर्ण पञ्चावयव वाक्यरूप परार्णतुमान को ही छोड़ देता है, पक्ष को छोड़ने से प्रतिज्ञा ही छोड़ता है, ऐसा कहा जाना है, क्योंकि प्रतिज्ञा का पक्ष ही आधार होता है । अर्थात् अपने पक्ष के साधक अपने कहे दृष्टान्त घट में स्थापना वादी प्रतिवादी के कहे हुए जातिरूप विरुद्ध दृष्टान्त के निमित्यत्वरूप धर्म को स्वीकार कर लेता है । इस कारण सूत्र में कहे हुए प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान का उसमें समावेश होता है । यह भाष्यकार का आशय है । किन्तु यह व्याख्या नास्तिककार को अभिमत नहीं है, क्योंकि उनका कहना ऐसा है कि—इस स्थल में प्रतिज्ञा की हानि कैसे होती है ? कारण यह कि प्रतिवादी जाति के दृष्टान्त से हेतु में व्यभिचार दोष दिखाता है, उस दोष का अपने पक्ष से खंडन कर वादी अपने दृष्टान्त से भी विरुद्ध दृष्टान्त के धर्म को स्वीकार करता है, जिससे दृष्टान्त में साध्य का न रहनारूप असिद्धता दोष होता है । अतः इस दृष्टान्त के दोष से अथवा हेतु के दोष से विरुद्ध होने से घटाविकर्षों में भी नित्यता के मानने से इन्द्रियमात्रारूप हेतु में साधक अनित्यता के विरुद्ध नित्यता से व्याप्त होने के कारण वादी को निग्रहस्थान होता है, न कि प्रतिज्ञा की हानि से । यदि वादी 'शब्द नित्य है' ऐसा कहता तो इसकी प्रतिज्ञा 'शब्द अनित्य है' इसकी हानि होती । यदि 'दृष्टान्त के छोड़ने के कारण पक्ष के त्याग से प्रतिज्ञा की हानि होती है' ऐसा कहे (जैसी कि भाष्यकार ने व्याख्या की है)—तो सभी दोष प्रतिज्ञा को दूषित करने के कारण प्रतिज्ञाहानि में अन्तर्भूत हो जावेंगे यद्यपि किसी तरह दृष्टान्त को छोड़कर प्रतिज्ञाहानि का उपचार (गौण व्यवहार) हो सकता है, क्योंकि बोधसिद्धि में कहा है कि—दृष्टान्त शब्द यहाँ पर वक्त ज्ञान को सूचित करता है, अतः उसके विपरीत मानना प्रतिज्ञाहानि ही होती है, तथापि दूसरे प्रकार के हो सकते उपचार (गौण व्यवहार) मानना उचित है—इत्यादि । यहाँ पर सूत्र में कहे लक्षण के व्याख्या का दूसरा प्रकार हो सकता है—जैसे 'देखा हुआ अन्त एक पक्ष में रहनेवाला' दृष्टान्त, स्व (अपना) दृष्टान्त ऐसी व्याख्या से स्वदृष्टान्त शब्द का अर्थ होता है स्वपक्ष (अपना पक्ष), और प्रतियुक्तान्त शब्द का 'प्रतिपक्ष' विरुद्ध पक्ष ऐसा अर्थ होता है जिससे 'प्रतिवादी के पक्ष के धर्म को अपने पक्ष में मान लेता है' ऐसा अर्थ आता है । जैसे शब्द अनित्य है इन्द्रिय से गृहीत होने के कारण—ऐसी वादी की स्थापना होने पर, प्रतिवादी के जाति पदार्थ की नित्यता से इसका खण्डन करने पर यदि निरय जातिपदार्थ इन्द्रिय से गृहीत होता है तो शब्द भी नित्य मान लेंगे, ऐसी 'शब्द की अनित्यता' की प्रतिज्ञा की हानि होती ही है । ऐसा वादी उत्तर कैसे दे सकता है ? ऐसी यहाँ पर शंका नहीं हो सकती, क्योंकि मध्यम बुद्धि वाले ही प्रायः निग्रह (पराजय) योग्य होते हैं, इस कारण ऐसा प्रसाध उनसे हो सकता है । (बोधसिद्धि में यहाँ पर उद्धृताचार्य ने तो ऐसा कहा है कि)—सूत्र का अर्थ है प्रतिज्ञा की हानि । इस 'प्रतिज्ञाहानि' शब्द की व्याख्या से ही उसका लक्षण सिद्ध होने पर दूसरे प्रकार के सिद्धि के लिये लक्षण का प्रारंभ किया गया है ? अतः इनके मत से दो प्रकार की प्रतिज्ञाहानि इस सूत्र में कही है—जिसमें वार्तिककार की दिक्षाई हुई प्रतिज्ञा का त्यागरूप प्रतिज्ञाहानि एक है,

प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पात्तदर्थनिर्देशः प्रतिज्ञान्तरम् ॥३॥

प्रतिज्ञातार्थोऽनित्यः शब्द ऐन्द्रियकत्वात् घटवदित्युक्ते योऽस्य प्रतिषेधः प्रतिदृष्टान्तेन हेतुव्यभिचारः सामान्यमैन्द्रियकं नित्यमिति, तस्मिंश्च प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पादिति दृष्टान्तप्रतिदृष्टान्तयोः साधर्म्ययोगे धर्मभेदात्सामान्यमैन्द्रियकं सर्वगतमैन्द्रियकस्त्वसर्वगतो घट इति धर्मविकल्पात्तदर्थ-

दूसरी भाष्यकार की दिखाई हुई—दृष्टान्त का त्याग करना । इस प्रकार से भाष्य तथा वातिक दोनों व्याख्याओं में एकवाक्यता हो सकती है ऐसी समीक्षक ने यहाँ समालोचना की है । २ ॥

प्रतिज्ञान्तर नामक द्वितीय नियमस्थान का लक्षण सूत्रकार करते हैं—

परूपद्वार्य—प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे = वादी के प्रतिष्ठा किये अर्थ का प्रतिवादी के निषेध करने पर, धर्मविकल्पात्=धर्म के विकल्प से, तदर्थनिर्देशः = उस प्रतिष्ठा के अर्थ को कहना, प्रतिज्ञान्तरम् = प्रतिज्ञान्तर नामक नियमस्थान कहा जा है । ३ ॥

भाष्यार्थ—इन्द्रियप्राप्त होने के कारण घट के समान शब्द अनित्य है ऐसी वादी के प्रतिष्ठा करने पर जो इसके विरुद्ध दृष्टान्त से हेतु में व्यवहार दोष दिया है कि जाति पदार्थ का इन्द्रियों से ग्रहण होने पर जो वह निश्चय है, इस प्रतिष्ठा किये हुए अर्थ का इस प्रकार निषेध करने पर, दृष्टान्त तथा विरुद्ध दृष्टान्त में समानधर्म का सम्बन्ध होने पर धर्म के भेद से जाति इन्द्रिय से गृहीत होती हुई संपूर्ण आधार व्यक्तियों में से व्यापक ही रहती है, और इन्द्रिय से गृहीत होनेवाला घट सर्वत्र व्यापक नहीं होता—इस प्रकार के धर्म के विकल्प से प्रतिष्ठा किये हुए शब्द के अनित्यता की सिद्धि के लिये अर्थात् शब्द की अव्यापकता की भीमांसकों ने कहा है कि—जिस प्रकार घट सर्वत्र व्याप्त नहीं होता उसी प्रकार शब्द भी सर्वत्र व्याप्त न होने के कारण घट के समान अनित्य है । जिसमें शब्द अनित्य है वह प्रथम प्रतिष्ठा है । अव्यापक है वह दूसरी प्रतिष्ठा है—अतः वह प्रतिज्ञान्तर (दूसरी प्रतिष्ठा) है । अतः प्रतिष्ठा का साधक दूसरी प्रतिष्ठा न होने से वह निग्रहस्थान (वादी के पराजय का कारण) है, क्योंकि हेतु तथा दृष्टान्त ही प्रतिष्ठा के साधक होते हैं, अतः इस दूसरी प्रतिष्ठा को करना यह शब्द की अनित्यता की सिद्धि नहीं कर सकते इसलिये उसका ग्रहण करना बुरा है, अतः वह वादी के पराजय का कारण है । ४ ॥

(इसी भाष्य से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि)—‘इन्द्रिय से गृहीत होनेवाले घट के समान शब्द अनित्य है’ ऐसी वादी की स्थापना करने पर जो इस प्रतिष्ठा का प्रतिवादी—जातिपदार्थ का भी इन्द्रिय से ग्रहण होता है किन्तु वह नित्य होती है—इस प्रकार के विरुद्ध दृष्टान्त से स्थापनावादी के पक्ष का निषेध करता है, ऐसे शब्दनित्यता की प्रतिष्ठा का निषेध प्रतिवादी के करने पर, दृष्टान्त घट तथा विरुद्ध दृष्टान्त जाति में इन्द्रियप्राप्ताकार समानधर्म का सम्बन्ध रहते इन्द्रिय से ग्रहण होनेवाली वटरवादि जाति संपूर्ण अपने आधार घटव्यक्तियों में सर्वत्र रहती है, और इन्द्रिय से गृहीत होनेवाला घट तो सर्वत्र नहीं रहता, इस प्रकार के धर्म के विकल्प (भेद) के कारण वादी के प्रतिष्ठा किये शब्द की अनित्यता की सिद्धि के शब्द की अव्यापकता भीमांसक को दिखाने के लिये उसके अर्थ को कहा जाता है । (प्रश्न) किस प्रकार ? (उत्तर)—जिस प्रकार घट सर्वत्र नहीं रहता शब्द भी घट के समान सर्वत्र नहीं रहता इस कारण घट के समान शब्द भी अनित्य है । इसमें शब्द अनित्य है वह वादी की प्रथम प्रतिष्ठा है और शब्द घट के समान सर्वत्र व्याप्त नहीं है—यह दूसरी प्रतिष्ठा (प्रतिज्ञान्तर) है



निर्देश इति साध्यसिद्धयर्थम्, कथम्? यथा घटोऽसर्वगत एवं शब्दोऽव्य-  
सर्वगतो घटवदेवानित्य इति तत्रानित्यः शब्द इति पूर्वा प्रतिज्ञा, अम्वगत इति  
द्वितीया प्रतिज्ञा प्रतिज्ञान्तरम्। तत्कथं निग्रहस्थानमिति? न प्रतिज्ञायाः  
साधनं प्रतिज्ञान्तरम्, किं तु हेतुदृष्टान्तो साधनं प्रतिज्ञायाः, तदेतदसाधनो-  
पादानमनर्थकमिति। आनर्थक्यान्निग्रहस्थानमिति ॥ ३ ॥

**प्रतिज्ञाहेतुविरोधः प्रतिज्ञाविरोधः ॥ ४ ॥**

गुणव्यतिरिक्तं द्रव्यमिति प्रतिज्ञा, रूपादितोऽर्थान्तरस्यानुपलब्धेरिति  
हेतुः, सोऽयं प्रतिज्ञाहेतुविरोधः। कथम्? यदि गुणव्यतिरिक्तं द्रव्यं? रूपा-  
दिभ्योऽर्थान्तरस्यानुपलब्धिनोपपद्यते। अथ रूपादिभ्योऽर्थान्तरस्यानुपलब्धिः?  
गुणव्यतिरिक्तं द्रव्यमिति नोपपद्यते, गुणव्यतिरिक्तं च द्रव्यं रूपादिभ्यश्चार्था-  
न्तरस्यानुपलब्धिरिति विरुध्यते व्यग्रहण्यते न सम्भवतीति ॥ ४ ॥

(प्रश्न) — यह (दूसरी) प्रतिज्ञा वादी के निग्रह (पराजय) का स्थान क्यों है? (उत्तर) — दूसरा  
प्रतिज्ञा प्रथम प्रतिज्ञा को सिद्ध नहीं करता, किन्तु हेतु तथा दृष्टान्त में दोनों ही प्रतिज्ञा को  
सिद्ध करते हैं। इस कारण दूसरी प्रतिज्ञारूप असाधक (सिद्धि न करनेवाले का) वादी  
का कहना व्यर्थ है, अतः व्यर्थ होने से प्रतिज्ञान्तर वादी को पराजित कर देता है। अर्थात्  
वक्ष्यि वादी के मन में यह है कि—शब्द में सर्वत्र न रहना सिद्ध कर मैं इन्द्रियमात्रता-  
रूप हेतु में सर्वत्र न रहना—विशेषण दूंगा, जिससे अपने हेतु में आये प्रतिवादी के दिने व्यभिचार  
दोष का उद्धार हो जायगा—किन्तु वादी ने यह तो नहीं किया किन्तु घट के समान शब्द सर्वत्र  
नहीं रहता—इतना कहकर वह वादी चुप हो गया, इस कारण हेतुतथा हेतु दृष्टान्तादि न देने से  
अपनी प्रथम प्रतिज्ञा को सिद्ध करने में असमर्थ दूसरी प्रतिज्ञा ही केवल को जो प्रयोजनरहित  
होने से व्यर्थ है, अतः रूपा वचन कहने के कारण वादी का पराजय अवश्य होता है ॥ ४ ॥

क्रमगत प्रतिज्ञाविरोध नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—प्रतिज्ञाहेतुः = प्रतिज्ञा और हेतु का, विरोधः = परस्पर विरोध होना, प्रतिज्ञा-  
विरोधः = प्रतिज्ञाविरोध नामक निग्रहस्थान कहाता है ॥ ४ ॥

भावार्थ—‘रूपादि गुणों से मिश्र गुणाश्रय की उपलब्धि न होने के कारण द्रव्य गुणों से मिश्र  
है’ इस प्रतिज्ञा में प्रतिज्ञा और हेतु इन दोनों का परस्पर में विरोध आता है, क्योंकि गुणों से  
द्रव्य मिल हो तो रूपादिकों से मिश्र दूसरे गुणाधार पदार्थों की प्राप्ति नहीं होती, यह हेतु नहीं  
बन सकता और यदि रूपादिकों से मिश्र द्रव्य की उपलब्धि न हो तो, गुणों से मिश्र द्रव्य  
होता है यह नहीं बनता। क्योंकि गुणों से मिश्र द्रव्य होना है, और रूपादि गुणों से मिश्र  
द्रव्यरूप दूसरे अर्थ का उपलब्धि नहीं होती इनका परस्पर में विरोध है। अतः यह प्रतिज्ञाविरोध  
नामक निग्रहस्थान है ॥ ४ ॥

(इसी आशय से भाष्यकार भी सूत्र की व्याख्या करते हैं कि) —गुणों से मिश्र द्रव्य होता है  
ऐसी वादी की प्रतिज्ञा है, रूपादि गुणों से मिश्र द्रव्यरूप दूसरे अर्थ की उपलब्धि नहीं होती यह  
इस प्रतिज्ञा में हेतु है। यह प्रतिज्ञा तथा हेतु में परस्पर विरोध है। (प्रश्न) —कैसे विरोध  
है? (उत्तर) —यदि गुणों से मिश्र उनका आश्रय द्रव्य प्रमाणसिद्ध है तो रूपादि गुणों से मिश्र

**पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासंन्यासः ॥ ५ ॥**

अनित्यः शब्द ऐन्द्रियकत्वादित्युक्ते परो ब्रूयात्सामान्यमैन्द्रियकं न चानित्यमेवं शब्दोऽप्यैन्द्रियको न चानित्य इति, एव प्रतिषिद्धे पक्षे यदि ब्रूयात् कः पुनराह अनित्यः शब्द इति । सोऽयं प्रतिज्ञातार्थनिवृत्तः प्रतिज्ञासंन्यास इति ॥

**अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो हेतुवन्तरम् ॥ ६ ॥**

द्रव्य को उपलब्धि नहीं हो सकती—यह हेतु नहीं हो सकता और यदि रूपादि गुणों से भिन्न द्रव्य अर्थ की उपलब्धि नहीं होती, तो गुणों से भिन्न द्रव्य होता है यह प्रतिज्ञा नहीं बनती । गुणों से भिन्न द्रव्य का होना, तथा रूपादि गुणों से भिन्न अर्थ की उपलब्धि न होना इन दोनों में परस्पर विरोध ( व्याघात ) है, अर्थात् यह नहीं हो सकता । अर्थात् इस उदाहरण में रूपादिकों से भिन्न दूसरे अर्थ की उपलब्धि नहीं होती इसका हेतु में अनुपलब्धि के अग्रह से प्राप्त होने योग्य का अभाव है यह सूचित होता है, जिससे ऐसा हेतु का अर्थ होता है कि—‘द्रव्य गुणों से भिन्न है, अमेद होने के कारण’ । यह व्याप्ति के स्मरण को अपेक्षा न कर परस्पर में ‘है’ और ‘नहीं है’, इन दोनों पक्षों का विरोध है यह आशय भाष्य तथा सूत्रकार का जानना चाहिये ॥ ४ ॥

क्रमप्राप्त प्रतिज्ञासंन्यास नामक निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार करते हैं—

**पदपदार्थः—**यक्षप्रतिषेधे = अपने पक्ष का व्यवहारादि दोष से निषेध करने पर, प्रतिज्ञातार्थापनयनं = प्रतिज्ञा किये अर्थ को छिपावे ( छोड़े ) तो, प्रतिज्ञासंन्यासः = प्रतिज्ञासंन्यास नाम का निग्रहस्थान होता है ॥ ५ ॥

**भावार्थः—**वादी ने शब्द, इन्द्रिय से गृहीत होने के कारण घट के समान अनित्य है ऐसी प्रतिज्ञा करने पर यदि प्रतिवादी जातिपदार्थ भी इन्द्रियों से गृहीत होते हैं किन्तु वह अनित्य नहीं है, इसी प्रकार शब्द भी इन्द्रिय से गृहीत होने पर भी अनित्य न होगा—इस प्रकार प्रतिवादी वादी का निषेध करता है और इस निषेध के करने पर पुनः वादी कहे कि शब्द अनित्य है ऐसा कौन कहता है । वह इस प्रकार से पराजय के डर से प्रतिज्ञा किये शब्द को अनित्यता की प्रतिज्ञा को छोड़ दे तो यह प्रतिज्ञासंन्यास नामक वादी का निग्रहस्थान होता है ॥ ५ ॥

( इस आशय में भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—वादी के इन्द्रिय से गृहीत होने के कारण शब्द अनित्य है, ऐसा कथने पर दूसरा प्रतिवादी कहे कि—घटत्वादि जाति भी इन्द्रिय से जानी जाती है किन्तु वह अनित्य नहीं होती, शब्द भी इन्द्रिय ( ओष ) से गृहीत होता है, और अनित्य नहीं है ऐसा निषेध करे इस प्रकार वादी अपने पक्ष का प्रतिवादी के निषेध करने पर पुनः वादी कहे, ( उल्लेख ) कि—शब्द अनित्य है ऐसा कौन कहता है, तो वह यह शब्द को अनित्यत्वरूप प्रतिज्ञा किये विषय का छोड़ना—प्रतिज्ञासंन्यास नामक निग्रहस्थान होता है । अर्थात् वादी शब्द को अनित्यत्वरूप प्रतिज्ञा किये विषय को हम छोड़ देंगे तो प्रतिवादी के दिये दोष का उदाहरण हो जायगा ऐसा समझकर वादी अपनी प्रतिज्ञा को छोड़ देता है ॥ ५ ॥

क्रमप्राप्त हेतुवन्तर नाम के निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

**पदपदार्थः—**अविशेषोक्ते = विशेष ( सामान्यरूप ) से, हेतौ = वादी के कहे हेतु का, प्रतिषिद्धे = प्रतिवादी के स्पष्टन न करने पर, विशेष = हेतु में विशेषण देने का, इच्छतः = इच्छा करनेवाले वादी को, हेतुवन्तर = हेतुवन्तर, ( दूसरा हेतु ) नामक निग्रहस्थान होता है ॥ ६ ॥

**भावार्थः—**अनुमान वाक्यों में साध्य के साथक हेतु को पहिले सामान्यरूप से कहने के

निदर्शनम्, एकप्रकृतीयं व्यक्तमिति प्रतिज्ञा, कस्माद्धेतोः ? एकप्रकृतीनां विकाराणां परिमाणात्, सृष्टपूर्वकाणां शरावादीनां दृष्टं परिमाणं यावान्प्रकृते-  
र्ज्यहो भवति तावान्विकार इति, दृष्टं च प्रतिविकारं परिमाणम् । अस्ति चेदं  
परिमाणं प्रतिव्यक्तं तदेकप्रकृतीनां विकाराणां परिमाणात् पश्यामो व्यक्तमिदमेक-  
प्रकृतीति । अस्य व्यभिचारेण प्रत्यवस्थानम्, नानाप्रकृतीनामेकप्रकृतीनां च  
विकाराणां दृष्टं परिमाणमिति । एवं प्रत्यवस्थिते आह एकप्रकृतिसमन्वये सति  
शरावादिविकाराणां परिमाणदर्शनात् । सुखदुःखमोहसमन्वितं हीदं व्यक्तं

पश्चाद प्रतिवादी ने वादी के हेतु का निषेध ( खण्डन ) करने पर यदि वादी उस निषेध के परिहार  
के लिये विशेषण सहित उसी हेतु को बदल दे तो हेतुवन्तर नामक नियमरत्न होता है ॥ ६ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी दृष्टान्त देते हुए सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—यदि  
सांख्यमत से स्थापनाविवादी ऐसी प्रतिज्ञा करता है कि—यह संपूर्ण व्यक्त ( जगत् रूप कार्य ) एक  
प्रकृति कारणवाला है । ( प्रश्न )—किस हेतु से ? ( उत्तर )—एक कारणवाले विकार ( कार्य )  
का विशेष परिमाण होता है, जैसे सृष्टिका से बननेवाले कसोरे, घट इत्यादि कार्यों का परिमाण  
देखने में आता है, कि जितने परिमाण की सृष्टिका होती है, उतने ही परिमाणवाले कसोरे,  
घट आदि उत्पन्न होते हैं और प्रत्येक विकार ( कार्य ) में परिमाण अवश्य होता है, ऐसा देखने  
में आता है, और वह परिमाण प्रत्येक व्यक्त ( कार्य ) में है । इस कारण हम सिद्ध कर सकते हैं  
कि—एक प्रकृति ( कारण ) वाले विकार ( कार्य ) का परिमाण होने के कारण यह संपूर्ण जगत्  
रूप कार्य एक कारणवाला है । इसका नैयायिक प्रतिवादी खंडन करता है कि अनेक कारण-  
वाले समान तथा अनेक कारणवाले घट, गणक ( सोने का घंटा ) इन कार्यों का भी विशेष  
परिमाण दिखाई पड़ता है, इस कारण परिमाणवाला होना और एक कारणवाला होना इन दोनों  
में परस्पर व्यभिचार दोष आता है । इस प्रकार प्रतिवादी नैयायिक के सांख्यमत पर  
व्यभिचार दोष देने के पश्चात् यदि सांख्यस्थापनाविवादी अपने हेतु का निषेध देखकर उक्त  
नैयायिक के लिये व्यभिचार दोष को हटाने का इच्छा से 'परिमाण होना' इस अपने हेतु में  
ऐसा विशेषण देता है इस आशय से भाष्यकार आगे कहते हैं कि—एक कारण में सम्बन्ध के रहते  
परिमाणवाला होना—ऐसा हम हेतु में विशेषण देंगे अर्थात् संपूर्ण व्यक्त ( जगत् रूप कार्य )  
एक कारण में सम्बन्ध रहते हुए एक स्वभाव सम्बन्ध रहते हुए परिमाणवाला है, इस कारण एक  
कारणवाला है, ऐसा हेतु में विशेषण देने से नैयायिक का दिया व्यभिचार दोष न होगा, क्योंकि  
एक सृष्टिका स्वभाववाले घड़ा, कसोरा आदिकों में एक सृष्टिका ही कारण होता है, किन्तु सृष्टिका  
का घड़ा तथा सोने के यन्त्र ( अन्तर ) आदि कार्य एक स्वभाववाले नहीं हैं, क्योंकि उनमें  
सृष्टिका, सोना आदि भिन्न-भिन्न स्वभाव होते हैं—इस प्रकार नैयायिकों में व्यभिचार दोष नहीं  
आवेगा । ( इसी आशय से भाष्यकार सांख्यमत से संपूर्ण व्यक्त ( कार्य ) में एक स्वभाव के सम्बन्ध  
को स्पष्ट करते हैं कि )—सुख, दुःख तथा मोह से सम्बन्ध यह संपूर्ण व्यक्त ( कार्य ) परिमाण युक्त  
गृहीत होता है, उसमें दूसरे कारण का सम्बन्ध न रहते एक कारणवाला होता है अर्थात् सुख,  
दुःख, मोहरूपता संपूर्ण कार्यमात्र का एक स्वभाव है क्योंकि परिमाण युक्त संपूर्ण कार्य सत्त्व,  
रज तथा तमगुण के विकार है, यह भाष्यकार का गूढ़ आशय है ( इसी प्रकार हेतुवन्तर नियम-  
स्थान का उदाहरण देकर उसमें सूत्रोक्त लक्षण की योजना करते हुए आगे भाष्यकार कहते हैं

परिमितं गृह्यते, तत्र प्रकृत्यन्तररूपसमन्वयमावे सत्येकप्रकृतित्वमिति । तदि-  
दमविशेषोक्तते हेतौ प्रतिपिद्धे विशेषं ब्रुवतो हेत्वन्तरं भवति । सति च हेत्वन्तर-  
भावे पूर्वस्य हेतोरसाधकत्वान्निग्रहस्थानम्, हेत्वन्तरवचने सति यदि हेत्वर्थ-  
निदर्शनो दृष्टान्त उपादीयते नेदं व्यक्तमेकप्रकृति भवति प्रकृत्यन्तरोपादानात् ।  
अथ नोपादीयते दृष्टान्ते हेत्वर्थस्यानिदर्शितस्य साधकामावानुपपत्तेरानर्थ-  
क्याद्धेतोरनिवृत्तं निग्रहस्थानमिति ॥ ६ ॥

**प्रकृतादर्थादप्रतिसम्बद्धार्थमर्थान्तरम् ॥ ७ ॥**

किं ) प्रथम सांख्यवादी ने जगत् कार्य का एक प्रकृति कारण है ऐसा सिद्ध करने के लिये केवल  
'परिमाण होना' ऐसा हेतु दिया था, जिसका नैयायिक प्रतिवादी के उपरोक्त व्यभिचार दोष  
दिखाकर निषेध करने पर 'एक कारण में सम्बन्ध रहते' ऐसा विशेषण उक्त दोष को हटाने के  
लिये सांख्यवादी ने दिया, अतः 'हेत्वन्तर' दूसरा हेतु होता है । अब कि दूसरा हेतु हुआ तो  
प्रथम केवल 'परिमाण होना' रूप हेतु से जगत् की संपूर्ण कार्यों में एक प्रधान ही कारण है यह  
सिद्ध न हो सका, इस कारण दूसरा हेतु करना सांख्यवादी को पराजित करता है । अर्थात् निग्रह-  
स्थान है । ( और यदि इस प्रकार दूसरा हेतु करने से सांख्य की प्रतिष्ठा का कुछ फल हो तो,  
किन्तु यह नहीं होता इस भाशय से आये भाष्यकार कहते हैं कि )—इस प्रकार दूसरा हेतु को  
साध्य-सिद्धिरूप अर्थ को दिखानेवाला कोई दृष्टान्त सांख्यवादी दे तो उसके भिन्न प्रकृतिवाले  
होने के कारण संपूर्ण कार्यों में एक कारणता सिद्ध न हो सकेगी । और यदि अपने पक्ष की सिद्धि  
के लिये दृष्टान्त का ग्रहण न करे तो दृष्टान्त में साध्य के सिद्ध करनेवाले हेतु का दृष्टान्त में न  
होने से सिद्धि नहीं हो सकेगी, अतः सांख्यवादी का विशेषण युक्त दूसरे हेतु व्यर्थ होने के कारण  
सांख्य के हेत्वन्तर नामक निग्रहस्थान हो ही जायगा ॥ ६ ॥

( २ ) प्रस्तुत में उपयोगी वाक्य में अर्थ के ज्ञान से रहित आर निग्रहस्थानों का प्रकरण ।

आगे कमपात 'अर्थान्तर' नामक निग्रहस्थान का सूचकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—प्रकृतात् = प्रस्तुत, अर्थात् = अर्थ से, अप्रतिसम्बद्धार्थ = सम्बन्ध न रखनेवाला अर्थ-  
अर्थान्तरम् = अर्थान्तर नामक निग्रहस्थान होता है ॥ ७ ॥

भावार्थ—बाट, अथ अथवा वितण्डाकथा में जहाँ पक्षा तथा प्रतिपक्षा अपने पक्ष को सिद्ध  
करते हों यदि वादी शब्द को निश्च है यह सिद्ध करने के लिये 'स्पर्शरहित होन के कारण'  
ऐसा हेतु दे, और प्रतिवादी इस हेतु का सुझादिकों में व्यभिचार दोष देने में असमर्थ होने से  
अपने असामर्थ्य को छिपाता हुआ, केवल ऐसा वादी असम्बद्ध वक्ति से निषेध करे कि 'हेतु' इस  
'हिनोति' इस वातु से पुनः प्रत्यक्ष कर बना हुआ यह 'हेतु' ऐसा कृदन्त पद है । नाम ( संज्ञा )  
सुबन्त पद, आख्यात ( तिङन्त पद ), उपसर्ग तथा 'च' आदि निपात—ये सब पद कहे जाते हैं ।  
( यह हेतु पद ऐसा कृदन्त पद कहाता है इस प्रकार पद शब्द के प्रसंग से पद के विभाग कर  
सुबन्तादि उपरोक्त पदों में से 'नाम' सुबन्त पद का लक्षण भाष्यकार आगे कहते हैं कि—जिस  
पद के अर्थ में दूसरे क्रिया, काल, समुदाय तथा विशेष क्रिया के सम्बन्ध से विशेष्य होनेवाले शब्द  
का 'नाम' सुबन्त पद होता है तथा कारक को संख्या से युक्त क्रिया के काल के सम्बन्ध को  
कहनेवाले क्रिया तथा कारकों के समूह को आख्यात 'तिङन्त' पद कहते हैं अर्थात् 'पचति, पच्यते'  
इत्यादि शब्द क्रिया, तथा कर्ता और कर्मस्थ कारक को भी कहते हैं, अतः ये आख्यात पद



यथोक्तलक्षणो पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहे हेतुतः साध्यसिद्धौ प्रकृतायां त्रयान्नित्यः शब्दोऽस्पर्शत्वादिति हेतुः । हेतुर्नाम हिनोतेर्धातोस्तुति प्रत्यये कृदन्तपदम्, पदं च नामाख्यातोपसर्गनिपाताः, अभिधेयस्य क्रियान्तरयोगाद्विशिष्ट्यमाण-रूपः शब्दो नाम, क्रियाकारकसमुदायः, कारकसङ्ख्याविशिष्टक्रियाकालयोगाभिधाय्याख्यासम, धात्वर्थमात्रं च कालाभिधानविशिष्टम्, प्रयोगेष्वर्थादभिधमानरूपा निपाताः, उपसृज्यमानाः क्रियावद्गतका उपसर्गा इत्येवमादि, तदर्थान्तरं वेदितव्यमिति ॥ ७ ॥

**वर्णक्रमनिर्देशवन्निरर्थकम् ॥ ८ ॥**

कहे जाते हैं) । ( इस लक्षण में असिद्धि तथा अनिव्याप्ति दोष होता है, क्योंकि कर्ता या कर्म, निष्कन्त पद से नहीं कहे जाते, कारण यह कि क्रिया के आक्षेप से ही उन दोनों का प्राप्ति हो जाती है, अतः असिद्धि दोष होता है । एवं 'पाचकः, पाक्यः' इत्यादि सुबन्त शब्द के भी क्रिया तथा कारक समुदायरूप होने से अतिव्याप्ति दोष होने के कारण, आगे दो लक्षण दिखाये हैं जिनमें 'कारक संख्या युक्त क्रिया के काल को कहनेवाला' यह प्रथम लक्षण है, जिसका यह आशय है कि पचति, पच्यते, इत्यादिकों में कर्ता या कर्म को वर्तमानादि रूप काल सम्बन्ध से पचनरूप प्रयोज्य होती है । किन्तु इस लक्षण से भी स्वीयते, सुप्यते इत्यादिकों का संग्रह नहीं होता, क्योंकि इन उदाहरणों में कारक तथा उसकी संख्या की प्रतीति नहीं होती, इस कारण इनका संग्रह करने के लिये भाष्यकार तीसरा लक्षण दिखाते हैं कि—काल के कथन के साथ केवल धातु के अर्थ को आख्यात ( तिङन्त पद ) कहते हैं, जैसे 'सुप्यते, स्वीयते' इन आख्यात पदों में वर्तमान काल से सम्बन्ध निरा लेना, बैठना आदि का ज्ञान होने से इनका संग्रह हो जाता है, अतः यह तीसरा आख्यात का लक्षण निर्दुष्ट है ॥ ७ ॥

( क्रमप्राप्त विन्नाच्चादि उपसर्गों के प्रामिद होने के कारण अन्त में उनका लक्षण करेंगे अतः प्रथम चतुर्थ 'निपात' पद का लक्षण भाष्यकार आगे करते हैं कि )—प्रयोग करने में जिसके स्वरूप का भेद नहीं होता, उनको निपात कहते हैं जैसे 'च' इत्यादि । ( अर्थात् सुबन्त अथवा तिङन्त शब्दों के साथ आने वाले 'च' आदि निपात अपने अर्थ से सुबन्त अथवा तिङन्त शब्दों के अर्थ से किसी भिन्न को कहते हैं तथा तीसरे प्रकार का उपसर्ग पद वह कहाता है जिसका समीप में प्रयोग करने पर वे क्रिया के, तथा अधिक अर्थ के पद विपरीत अर्थ को भी कहते हैं । जैसे 'आगच्छति,—प्रतिष्ठते' इत्यादि तिङन्त पदों से गमन के तथा खड़े रहने के विपरीत आना तथा चलनेरूप अर्थ का बोध होता है ) 'इस प्रकार के मनमाने पराजय के डर से करनेवाले अर्थ को अर्थान्तर नामक निग्रहस्थान कहते हैं' ऐसा भाष्यकार ने अन्त में 'अर्थान्तर' शब्द का उपरोक्त उदाहरण में अर्थ दिखाया है । ( यह निग्रहस्थान जिस प्रकार स्थापनावार्ता को होता है, उसी प्रकार दोष देनेवाले का भी होता है ) ॥ ७ ॥

क्रमप्राप्त निरर्थक नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

**पदपदार्थः—वर्णक्रमनिर्देशवत् = केवल व्यर्थ वर्णों के क्रम को कहनेवाला, निरर्थक = निरर्थक नामक निग्रहस्थान कहाता है ॥ ८ ॥**

**भावार्थः—**यदि क च ट त प के शब्द निरर्थक हैं, अब ग ङ ढ द श होने से, स म ज् ञ् ढ ध व के समान, ऐसा अनुमान प्रयोगवादी करे तो निरर्थक (अर्थरहित) नाम का निग्रहस्थान कहाता है । अर्थात्

यथा नित्यः शब्दः, कचटतपाः जवगडदशत्वात् भ्रमवृद्धघषवदिति एव-  
स्प्रकार निरर्थकम् । अभिधःनाभिधेयभावानुपपत्ती अर्थभातेरभावाद् वर्णा एव  
क्रमेण निदिश्यन्त इति ॥ ८ ॥

परिपत्प्रतिवादिभ्यां त्रिरभिहितमप्यविज्ञातमविज्ञातार्थम् ॥ ९ ॥

यद्वाक्य परिपदा प्रतिवादिना च त्रिरभिहितमपि न विज्ञायते श्लिष्टशब्द-  
मप्रतीतप्रयोगमतिद्रुतोच्चरितमित्येवमादिना कारयेन तदविज्ञातमविज्ञातार्थम्,  
असामर्थ्यसंचरणाय प्रयुक्तमिति निग्रहस्थानमिति ॥ ९ ॥

पौर्वापर्यायोगादप्रतिसम्बद्धार्थमपार्थक्यम् ॥ १० ॥

उपरोक्त अनुमानप्रमाण का प्रयोग करने में कहे हुए वर्णों का कोई अर्थ न होने से केवल क्रम  
से वर्णमात्र कहे हैं, जिनका कोई अर्थ नहीं है । अतः यह निरर्थक नामक निग्रहस्थान कहा जाता है । ८॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—क च ट त प यह शब्द नित्य हैं,  
ज व ग ङ द श होने से, झ म ञ् ष द ध ष के समान इत्यादि रूप शब्द को नित्य सिद्ध करने के  
लिये ऐसा दिखाया हुआ अनुमान निरर्थक है, क्योंकि संज्ञा ( शब्द ) तथा उसके अर्थ के न होने के  
कारण अर्थ का ज्ञान न होने से केवल वर्णों का ही इसमें क्रम से कथन है अतः ऐसा अनुमान में  
कहनेवाले को निरर्थक कहना रूप निग्रहस्थान होता है ॥ ८ ॥

क्रमप्राप्त अविज्ञातार्थ नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—परिवशप्रतिवादिभ्यां = सभा के लोग तथा प्रतिवादी दोनों से, त्रिः=तीन बार,  
अभिहित अभि = कहा हुआ भी, अविज्ञात = न जाना हुआ, अविज्ञातार्थ = अविज्ञातार्थ नामक  
निग्रहस्थान कहा जाता है ॥ ९ ॥

भाषार्थ—जिस वाक्य का सभा के लोगों और प्रतिपक्षी के तीन बार कहने पर भी ( उसे  
अर्थ का ज्ञान न होने के कारण ) ज्ञान नहीं होता, छेष ( दो अर्थ के कहनेवाले ) अर्थ के होने से,  
तथा जिसको प्रयोग करना प्रसिद्ध न हो, एवं अन्यन्त शीघ्र उच्चारण करने इत्यादि कारणों से  
जिसके अर्थ का ज्ञान नहीं होता वह अविज्ञातार्थ नामक निग्रहस्थान कहा जाता है । ९ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जो वाक्य परिपत्त ( सभा के  
लोगों ने ) और प्रतिपक्षी ने भी तीन बार कहा हुआ नहीं जाना जाता—यदि उसमें श्लिष्ट  
( दो अर्थों के कहनेवाले ) शब्द हैं और जिसका प्रयोग ( व्यवहार ) लोक व्यवहार में प्रसिद्ध न हो  
तथा जिस वाक्य का अत्यन्त शीघ्र उच्चारण किया जाय—इत्यादि कारणों से जिस वाक्य के अर्थ का  
ज्ञान न होता हो उसे 'अविज्ञातार्थ' नामक निग्रहस्थान कहते हैं, क्योंकि अपने असामर्थ्य के  
छिपाने के लिये इसका प्रयोग किया जाता है, इस कारण यह वादी के निग्रह ( पराजय ) का  
स्थान होता है ॥ ९ ॥

क्रमप्राप्त अपार्थक्य नामक निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार करते हैं—

पदपदार्थ—पौर्वापर्यायोगात् = पूर्व में या पश्चात् सम्बन्ध न होने के कारण, अप्रतिसम्बद्धार्थ =  
सम्बन्ध न रखनेवाले अर्थ से युक्त, अपार्थक्यम्—व्यर्थ अर्थवाला 'अपार्थक्य' नामक निग्रह-  
स्थान होता है ॥ १० ॥

भाषार्थ—जिसमें श्लेष नहीं होता, यथाशीघ्र उच्चारण भी जिसका नहीं होता और जिसका  
प्रयोग भी प्रसिद्ध होता है ऐसे अनेक पद अथवा वाक्य का पूर्व तथा अपर ( पश्चात् ) का सम्बन्ध

यत्रनेकस्य पदस्य वाक्यस्य वा पौर्वापर्येणान्वययोगो नास्ति इत्यसम्बद्धार्थत्वं गृह्यते तत्समुदायार्थस्यापावादपार्यकम् । यथा दश दाहिमानि, षट्पूपाः, कुण्डम्, अजाजिनम्, पल्लपिण्डः, अथ रौरुकमेतत्, कुमाचर्याः पाय्यं तस्याः पिता अप्रतिशीन इति ॥ १० ॥

अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् ॥ ११ ॥

प्रतिज्ञादीनामवयवानां यथालक्षणमर्थवशान् क्रमः, तत्रावयवविपर्यासेन वचनमप्राप्तकालमसम्बद्धार्थं निग्रहस्थानमिति ॥ ११ ॥

होने की योग्यता नहीं होती है : इस कारण इसमें परस्पर सम्बन्ध नहीं है ऐसा ज्ञान होता है उस पद का वाक्य के समूह को न हो सकने से वह पदसमुदायरूप वाक्य व्यर्थ अर्थवाला होता है, जैसे—दस अनार हैं, छ भालपू हैं, यह कुण्ड है, वह बकरी का चमड़ा है, इत्यादि वाक्य तथा पद में पूर्वापर सम्बन्ध न होने के कारण व्यर्थ अर्थ होने से इनमें पदे हुए का समुदायार्थ न होने से अपार्यक नामक निग्रहस्थान होता है । १० ॥

( इसी आशय से साध्यकार भी व्याख्या करते हैं कि )—जिस प्रयोग में अनेक पद अथवा वाक्य का पूर्व तथा पर में अन्वय ( सम्बन्ध होने का ) योग नहीं रहता, इस कारण यह पद वा वाक्य सम्बन्ध से रहित अर्थवाला है ऐसा ज्ञान होता है, उस पदसमुदाय तथा वाक्यसमुदाय के अर्थ को न हो सकने के कारण व्यर्थ अर्थवाला उस पदसमुदाय से प्रयोग करनेवाले को अपार्यक नामक निग्रहस्थान होता है । जैसे—‘दस अनार हैं, षट् ( छ ) अपूप ( पूष ) हैं, इन वाक्यों तथा कुण्ड है, बकरी का चमड़ा है, मांस का पिण्ड ( गोला ) है, यह रुख नामक वृक्ष का चमड़ा है, इन पदों तथा यह लड़की को पिलाने योग्य हैं, उसका पिता ( अप्रतिशीन ) वृद्ध है’ इन वाक्यों में भी परस्पर सम्बन्ध की योग्यता न होने के कारण अर्थ के राहित्य से इनके प्रयोगकर्ता को अपार्यक नामक निग्रहस्थान होता है । वाक्य अर्थ से रहित को ‘विर्यक’ और समुदाय के अर्थ से शून्य को अपार्यक कहते हैं, ऐसा दोनों का परस्पर भेद है वह यहां जान लेना चाहिये ॥ १० ॥

( ३ ) अपने सिद्धान्त के अनुसार प्रयोग में न होने से होनेवाले निग्रहस्थानों का अकरण क्रमप्राप्त अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान का सूचक लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—अवयवविपर्यासवचनं = प्रतिज्ञा आदि अवयवों का विपरीत कहना, अप्राप्तकालं = अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान कहता है ॥ ११ ॥

आचार्य—पदार्थानुमान में प्रतिज्ञादि अवयवों का अर्थ के अनुसार क्रम अवश्य होता है, किन्तु उनके विपरीत कहने से उनका ज्ञान प्राप्त न होने के कारण अर्थ से सम्बन्ध न बन सकने से ‘अप्राप्तकाल’ नामक निग्रहस्थान कहता है ॥ ११ ॥

( इसी आशय से साध्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—प्रतिज्ञा आदि अवयवों का लक्षण के अनुसार प्रयोजन होने के कारण उनका क्रम अवश्य है । उसमें प्रतिज्ञादि अवयवों के विपर्यास ( उलट पुलट, आगे पीछे ) कहना यह उनका काल न प्राप्त होने से सम्बन्धरहित होने के कारण ‘अप्राप्तकाल’ नामक निग्रहस्थान होता है । अर्थात् प्रतिज्ञादि अवयवों के आगे-पीछे कहने में व्याकाशा न हो सकने से, और उनके प्रथम ( जहाँ जो आवश्यक हो ) उन्हीं अवयवों से ही पदार्थों का सम्बन्ध बनने के कारण विपरीत अवयवों के प्रयोग करने से सम्बन्ध नहीं

हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् ॥ १२ ॥

प्रतिज्ञादीनामवयवानामन्यतमेनाप्यवयवेन हीनं न्यूनं निग्रहस्थानम्,  
साधनाभावे साध्यासिद्धिरिति ॥ १२ ॥

हेतुदाहरणाधिकमधिकम् ॥ १३ ॥

एकेन कृतत्वाद् अन्यतरस्यानर्थक्यमिति, तदेतन्निग्रमाभ्युपगमे वेदि-  
तव्यमिति ॥ १३ ॥

बनता । अतः वह 'अग्रासकाल' निग्रहस्थान कहाता है । उदयनाचार्य ने इस सूत्र में अवयव शब्द से संपूर्ण कथा के भाग का समग्र भाग है, अतएव बोधसिद्धि में—वादी को प्रथम अपने पक्ष की स्थापना का प्रयोग करना चाहिये । इसके पश्चात् संक्षेप अथवा विस्तार से अपने हेतु में हेतुवासास ( दोषों का ) निषेध दिखाया चाहिये, और प्रतिवादी को भी उसपक्ष में वादी के दिये हेतु का खण्डन कर अपने पक्ष में साधक हेतु देकर उसमें हेतुवासास दोषों का उद्धार करना चाहिये । ऐसे क्रम से यदि वह प्रतिवादी प्रथम ही दोषों का निषेध करे पश्चात् अपने पक्ष का साधक हेतु दे, तो क्रम विपरीत ( उलटा ) हो जाता है—इत्यादि कहा है ॥ १२ ॥

क्रमप्राप्त न्यून नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—हीन = न्यून ( कम ) हो, अन्यतमेन अपि = प्रतिज्ञादि पाँच अवयवों में से किसी भी एक, अवयवेन = अवयव से, न्यून = न्यून नामक निग्रहस्थान होता है ॥ १२ ॥

भावार्थ—प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवों से मिलकर ही साध्य की सिद्धि होती है, यदि किसी भां अंश में न्यूनता हो, ( कोई भी एक अवयव ) न हो, तो साध्य की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि कारणसमूहकूप सामग्री से हीनेकाला कार्य सामग्री के एक भाग से नहीं होता, अतः प्रतिज्ञादि अवयवों में किसी एक का न होना यह 'न्यून' नामक निग्रहस्थान कहाता है ॥ १२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवों में से किसी एक या अवयव से परार्थानुमान प्रयोग में ही नाश हो तो उसे 'न्यून' नामक निग्रहस्थान कम अवयव का प्रयोग करनेवाले वादी या प्रतिवादी को प्राप्त होता है, क्योंकि साधन के न होने से साध्य की सिद्धि नहीं होती ॥ १२ ॥

क्रमप्राप्त अधिक नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—हेतुदाहरणाधिक = हेतु वा उदाहरण ( दृष्टान्त ) अधिक हो तो, अधिक = अधिक नामक निग्रहस्थान होता है ॥ १३ ॥

भावार्थ—एक ही हेतु अथवा दृष्टान्त के कथन से ही साध्य की सिद्धि होने के कारण उनका अधिक हो या तीन कहना 'अधिक' नामक निग्रहस्थान अधिक कहनेवाले वादी या प्रतिवादी को होता है ॥ १३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि )—एक ही हेतु तथा दृष्टान्त से साध्य की सिद्धि हो सकने के कारण दूसरे हेतु अथवा दृष्टान्त का कहना व्यर्थ है । किन्तु ऐसा प्रथम नियम कथा में हो जाना आवश्यक है कि एक ही हेतु या दृष्टान्त से साध्य सिद्ध किया जायगा, यदि नियम न माना गया हो, तो दूसरे हेतु या दृष्टान्त के कहने पर भी दोष 'अधिक' नामक निग्रहस्थान नहीं होता ॥ १३ ॥



## शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् ॥ १४ ॥

अन्यत्रानुवादात् शब्दपुनरुक्तमर्थपुनरुक्तं वा, नित्यः शब्दो नित्यः शब्द इति शब्दपुनरुक्तम् । अर्थपुनरुक्तमनित्यः शब्दो निरोधधर्मको ध्वनिरिति अनुवादे त्वपुनरुक्ताशब्दाभ्यासादर्थविशेषोपपत्तेः । यथा हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनमिति ॥ १४ ॥

## अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन पुनर्वचनम् ॥ १५ ॥

कमपात् पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान का लक्षण करते हुए सूत्रकार प्रथम दो प्रकार के पुनरुक्त का एक ही सूत्र में लक्षण दिखाते हैं—

पदपदार्थ—शब्दार्थयोः = शब्द तथा अर्थ दोनों का, पुनर्वचनं = दूसरे बार कहना, पुनरुक्तं = पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान कहलाता है, अन्यत्र = छाड़कर, अनुवादात् = अनुवाद ( प्रयोजन सहित पुनरुक्ति ) से ॥ १४ ॥

भावार्थ—प्रयोजन सहित पुनरुक्ति रूप अनुवाद को छोड़कर 'शब्द नित्य है, शब्द नित्य है' ऐसा दो बार कहना शब्द पुनरुक्त कहाला है । तथा 'शब्द अनित्य है, ध्वनिरूप शब्द नाश धर्मवाला है' ऐसा पुनः कहना केवल अर्थ के पुनः कहने के कारण अर्थपुनरुक्त निग्रहस्थान कहाला है ॥ १४ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—प्रयोजन सहित पुनः कहना रूप अनुवाद को छोड़कर शब्द पुनरुक्त अथवा अर्थपुनरुक्त दोष होता है । जैसे 'शब्द नित्य है, शब्द नित्य है' ऐसा शब्द को पुनः पुनः कहना शब्दपुनरुक्त कहाला है । तथा शब्द अनित्य है, ध्वनि ( शब्द आवाज ) विनाश धर्मवाला ऐसा कहने में केवल शब्द के पर्याय ध्वनि तथा अनित्य पर्याय 'विनाश धर्मवाला' इनका केवल अर्थ से पुनः कथन होने के कारण यह अर्थ पुनरुक्त नामक द्वितीय निग्रहस्थान कहाला है । ( अनुवाद में दोष क्यों नहीं होता ? इस प्रश्न के उत्तर में भाष्यकार आगे कहते हैं )—अनुवाद में प्रयोजन के कारण शब्द का आभ्यास ( पुनः कथन ) से विशेष अर्थ का ज्ञान होता है, इस कारण अनुवाद से वादी या प्रतिवादी को निग्रहस्थान नहीं होता । इसका उदाहरण यह है, जैसे बाधादि दोषरहित यह साध्य का साधक हेतु है यह दिखाने के लिये व्याप्तिरहित विशिष्ट हेतु के पुनः कथन से प्रतिज्ञा का पुनः कथन निगमन कहाला है । ऐसे निगमन के लक्षण में प्रतिज्ञा के पुनः कथन में प्रयोजन दिखलाया है कि—अनुमान के प्रयोग में प्रतिज्ञा के कहने पर भी निगमनरूप से वही प्रतिज्ञा कही जाती है जिससे उपरोक्त प्रयोजन सिद्ध हो जाता है—ऐसा प्रथमाध्याय में निगमन सूत्र में दिखा चुके हैं ॥ १४ ॥

तीसरे प्रकार के पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार करते हैं—

पदपदार्थ—अर्थात् = अर्थ से, आपन्नत्व = प्राप्त हुए का, स्वशब्देन = अपने शब्द से, पुनः = फिर, वचनं = कहना ( पुनरुक्त ) निग्रहस्थान कहाला है ॥ १५ ॥

भावार्थ—उत्पत्ति धर्मवाला होने के कारण शब्द अनित्य है ऐसा कहकर अर्थात् प्राप्त हुए उत्पत्तिरहित पदार्थ की अपने शब्द से उत्पत्तिरहित नित्य होता है यह कहना पुनरुक्त नामक तीसरा निग्रहस्थान कहाला है ॥ १५ ॥

पुनरुक्तमिति प्रकृतम् । निदर्शनम् उत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यमित्युक्त्वा  
अर्थादापन्नस्य योऽभिधायकः शब्दस्तेन स्वशब्देन श्रूयानुत्पत्तिधर्मकं नित्य-  
मिति तच्च पुनरुक्तं वेदितव्यम् । अर्थसम्प्रत्ययार्थं शब्दप्रयोगे प्रतीतः सोऽर्थोऽ-  
र्थापस्येति ॥ १५ ॥

विज्ञातस्य परिपदा त्रिरभिहितस्याप्यप्रत्युच्चारणमननुभाषणम् ॥ १६ ॥

विज्ञानस्य वाक्यार्थस्य परिपदा, प्रतिवादिना त्रिरभिहितस्य यदप्रत्युच्चारणं  
तदनुभाषणं नाम निग्रहस्थानमिति । अप्रत्युच्चारयन् किमाश्रयं परपक्षप्रतिपेक्षं  
ब्रूयात् ॥ १६ ॥

( इस भाष्य से भाष्यकार भी सूत्र को व्याख्य कर रहे हैं कि )—इस सूत्र में 'पुनरुक्त' ऐसा  
पद प्रस्तुत पूर्वसूत्र के 'पुनरुक्त' दोष की उपस्थिति करने के लिये देना चाहिये । इसका निदर्शन  
उदाहरण यह है कि—उत्पत्ति धर्मवाला होने के कारण यह पदार्थ अनित्य है ऐसा कहकर अर्थात्  
( बिना कहे ) प्राप्त अनित्य धर्मवाले नित्यता को कहनेवाले अपने शब्द से कहना कि—  
उत्पत्तिरहित धर्मवाला नित्य होता है, यह मोसरा पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान जानना  
चाहिये । क्योंकि अर्थ के ज्ञान के लिये शब्द प्रयोग की आवश्यकता होती है, उसके होने से  
अर्थात् ( बिना कहे ज्ञान के योग्य होने से उक्त भी ) अर्थ की अर्थापत्ति से ही ज्ञान होने के  
कारण उसको स्वशब्द से कहना यह तीसरा पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान होता है । इन दोनों  
सूत्रों में कहा हुआ एक ही पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान—कहीं शब्द के अभ्यास से, कहीं दूसरे  
पक्षाववाचक शब्द से तथा कहीं अर्थात् प्राप्त होने से, इस प्रकार के विशेष से तीस प्रकार का  
दिखाया गया है ॥ १५ ॥

( ५ ) उत्तर के विरोधी चार निग्रहस्थानों का प्रकरण

कम्प्राप्त अननुभाषण नामक निग्रहस्थान का अक्षय सूत्रकार कहते हैं—

पदवदार्थ—विज्ञातस्य = प्रतिवादी के कहे हुए, जाने हुए, परिपदा = समा से, त्रिः = तीन बार,  
अभिहितस्य अपि = प्रतिवादी या समा के अनुवाद कर कहे हुए का भी, अप्रत्युच्चारणं = उच्चारण  
न करना, अननुभाषणं = अननुभाषण ( न कहना ) रूप निग्रहस्थान वादी को होता है ॥ १६ ॥

आवार्थ—प्रतिवादी के कहे हुए समा के जाने हुए प्रतिवादी या समा के अनुवाद कर  
तीन बार कहे हुए भी विषय का उच्चारण न करना अनुवाद न करना 'अननुभाषण' नामक  
निग्रहस्थान कहाता है ॥ १६ ॥

( इसी भाष्य से भाष्यकार सूत्र को व्याख्या करते हैं कि )—समा के लोगों ने जिस वाक्य  
के अर्थ को जाना हो, तथा प्रतिवादी ने तीन बार कहा भी हो उसका जो उच्चारण न करना उसे  
'अननुभाषण' नामक निग्रहस्थान कहते हैं, क्योंकि बिना उच्चारण किये किस के भाष्य से  
दूसरे ( प्रतिवादी ) के पक्ष का वादी खण्डन करेगा । वह अप्रत्युच्चारण ( उच्चारण न करना )  
योग्य तथा स्वस्थ अपने अज्ञान को प्रकट न करनेवाले कक्षा का बीच में निच्छेद ( भग ) न  
करनेवाले वादी का है यह ध्यान में रखने की बात है । इसमें पहले के 'विज्ञातस्य परिपदा,  
त्रिरभिहितस्यापि ये दोनों विशेषण अज्ञान नामक पूर्वाक्त निग्रहस्थान से अननुभाषण निग्रह-  
स्थान को पृथक् सिद्ध करने के लिये, तथा अन्तिम 'अप्रत्युच्चारण' यह विशेषण 'विषेय' निग्रह-  
स्थान को साक्ष्य दोष हटाने के लिये है—यह भेद जान लेना चाहिये ॥ १६ ॥

### अविज्ञातं चाज्ञानम् ॥ १७ ॥

विज्ञातार्थस्य परिपक्वा प्रनिवादिना त्रिरभिहितस्य यदविज्ञानं तदज्ञानं निग्रहस्थानमिति । अयं स्वतन्त्रविज्ञाय कस्य प्रतिषेधं ब्रूयादिति ॥ १७ ॥

### उत्तरस्याप्रतिपत्तिरप्रतिभा ॥ १८ ॥

परपक्षप्रतिषेध उत्तरम्, तद्यदा न प्रतिपद्यते तदा निगृहीतो भवति ॥ १८ ॥

क्रमप्राप्त नञात् नामक निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार कहते हैं—

पक्षपदार्थ—प्रतिज्ञातं = न जाना हुआ, न = और, अज्ञानं = प्रमाण नामक निग्रहस्थान कहाता है ॥ १७ ॥

भावार्थ—प्रतिवादी के कहे हुए तथा सभा के लोगों ने जिसके अर्थ को जान लिये हो, तथा पुनः प्रतिवादी ने तीन बार कहे हुए को जो जो वादा ने नहीं जाना उसे 'अज्ञान' नामक निग्रहस्थान कहते हैं ॥ १७ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सूत्र के 'च' शब्द से सूचित किये अपेक्षित भाग को पूर्वसूत्र से अनुवृत्ति कर सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सभा के लोगों ने जिसके अर्थ को जान लिया है, तथा प्रतिवादी ने तीन बार कहा हो, ऐसे विषय को जो न जानता वह 'अज्ञान' नामक निग्रहस्थान वादा को प्राप्त होता है, क्योंकि यह वादा बिना जाने किसका निषेध करेगा ॥ १७ ॥

क्रमप्राप्त अप्रतिभा नामक निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार कहते हैं—

पक्षपदार्थ—उत्तरस्य = उत्तर देने का, अप्रतिपत्तिः = ज्ञान न होना, अप्रतिभा = अप्रतिभा नामक निग्रहस्थान कहा जाता है ॥ १८ ॥

भावार्थ—प्रतिवादी पक्ष के निषेध का उत्तर कहते हैं, वह जिस समय समझ में नहीं आता, उस समय उत्तर न दे सकने से 'अप्रतिभा' ( उत्तर का न सूझना ) नामक निग्रहस्थान कहाता है ॥ १८ ॥

( इसी आशय से माध्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—प्रतिवादी के पक्ष का निषेध करना उत्तर कहाता है वह जब वादी के समझ में नहीं आता, तो वह उत्तर को न समझनेवाला पराजित हो जाता ( हार जाता ) है । यह अप्रतिभा नामक निग्रहस्थान उस समय होता है जिस समय प्रतिवादी से सत्य ( ठोस ) साधन कहा हो, और प्रतिवादी के कुछ साधन का उत्तर समझ में न आने से आगे कहे जानेवाला 'पर्यनुयोज्योपेक्षण' नामक दूसरा ही निग्रहस्थान होता है यह दोनों में भेद है । वादी के किये प्रविश्या के पक्ष के अनुवाद करने के पश्चात् ही इस अप्रतिभा नामक निग्रहस्थान का अवसर आता है, वह इस प्रकार के अज्ञान को स्वयं प्रगट करने योग्य न होने तथा संदिग्ध होने के कारण प्रगट करना अयोग्य है । तथा अनुवाद करने से निश्चिद होने के कारण अननुप्राण भी प्रगट नहीं किया जा सकता । कथा के संग के बहाने की शक्ति न होने के कारण विक्षेप भी प्रगट करने योग्य नहीं है । प्रसंगानुपसक्ति के न होने से अर्थान्तर भी प्रगट करने योग्य नहीं है । कम से असंबन्ध का ग्रहण न होने के कारण अपार्थक्य निग्रहस्थान भी ऐसे स्थल में नहीं हो सकता ऐसे समय सभा के सुनने के लिये साधन रहते तथा वादी के उत्कण्ठा रहते यदि प्रतिवादी व्यर्थ शोकों के पाठ आदि करने से उत्तर का अपमान दिखाने को प्रतिवादी अवश्य पराजित हो जायगा, इस कारण वादी के किये निरुद्ध पक्ष या

### कार्यव्यासङ्गात्कथाविच्छेदो विक्षेपः ॥ १९ ॥

यत्र कर्तव्यं व्यासङ्ग कथां व्यवच्छिन्नन्ति इदं मे करणीयं विवक्षितं तस्मिन्-  
वसिते पश्चात्कथयामीति विक्षेपो नाम निग्रहस्थानम् । एकमिग्रहावस्थानायां  
कथायां स्वयमेव कथान्तरं प्रतिपद्यत इति ॥ १६ ॥

परपक्षे दोषाभ्युपगमात् परपक्षे दोषप्रसङ्गो मतानुज्ञा ॥ २० ॥

अनुवाद करने के पश्चात् ही इस 'अप्रतिभा' नामक निग्रहस्थान का अवसर मिलता है  
अन्वया नही ॥ १८ ॥

क्रमप्राप्त विक्षेप नामक निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार करते हैं—

पदपदार्थ—कार्यव्यासङ्गात् = किसी कार्य के करने के बहाने से, कथाविच्छेदः = कथा का भंग  
करना, विक्षेपः = विक्षेप नामक निग्रहस्थान कहा जाता है ॥ १९ ॥

भाषार्थ—जिस समय वादी अथवा प्रतिवादी उत्तर न सूझने पर मुझे यह काम करना है  
उसके करने के पश्चात् मैं इस प्रश्न का उत्तर देगा ऐसा बहाना करता है, तो उसे विक्षेप नामक  
निग्रहस्थान कहते हैं ॥ १९ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जिस समय किसी करने  
योग्य कार्य की आवश्यक दिखाकर वादी या प्रतिवादी कथा को भंग कर देता है कि—मुझे यह  
कार्य करना है, उसके समाप्त होने के पश्चात् कहेगा ( इस प्रश्न का मैं उत्तर दूंगा ) । इस प्रकार  
के उत्तर को विक्षेप नामक निग्रहस्थान कहते हैं, क्योंकि एक के परानय से, एक कथा के समाप्त  
होने पर स्वयं ही दूसरी कथा होती है । यहाँ पर किसी काम का बहाना करना यह संपूर्ण कथा के  
भंगों का सूचक है ऐसा तात्पर्यटीकाकार का कहना है । यद्यपि दूसरे समय में उत्तर दूंगा, ऐसा  
कहने से वादी सर्वथा अनभिज्ञ ( अनजान ) है वह नहीं आता, क्योंकि दूसरे समय दिया हुआ  
सत्य या मिथ्या उत्तर कहने पर जो वह दूसरी ही कथा होगी, प्रथम कथा तो कार्य न होने से  
उत्तर न देने से ही भंग हो गई—कथा का भंग होतो से एक के पराजित न होने से होता है ।  
इस विक्षेप को अर्थान्तर निग्रहस्थान नहीं कह सकते, क्योंकि उसमें प्रस्तुत को ही मैं सिद्ध करता  
हूँ ऐसा बहाने से प्रसक्तानुपसंग से कथा का भंग नहीं होता तथा विक्षेप किसी पक्ष के साध्यसाधक  
हेतु के धर्म का अनुसरण नहीं करता, एवं प्रस्तुत साध्य को सिद्धि के लिये इसका प्रयोग होता है,  
जिससे यह हेतुभास हो सके । न वह अनर्थक निग्रहस्थान भी है, क्योंकि इसमें अतमान संकेत  
का कथन नहीं होता । और इसमें पूर्वोपर से सम्बन्ध न रखनेवाले पद या वाक्यों का असंबन्ध  
है, जिससे इसे 'अपार्थक्य' नामक निग्रहस्थान कह सकें । न इसमें अज्ञान है जिससे इसे  
'अप्रतिभा' नामक निग्रहस्थान कहा जाय । अतः वह विक्षेप भी भिन्न निग्रहस्थान है ॥ १९ ॥

( ६ ) दोष से कहने योग्य मतानुज्ञा आदि तीन निग्रहस्थानों का प्रकरण

क्रमप्राप्त मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—स्वपक्षे = अपने पक्ष में, दोषाभ्युपगमात् = दोष को मानकर, परपक्षे = दूसरे  
विरोधी पक्ष में, दोषप्रसंगाः = दोष की आपत्ति देना, मतानुज्ञा ( मत को मान लेना ) नामक  
निग्रहस्थान होता है ॥ २० ॥

भाषार्थ—जो प्रतिपक्षी के लिये दोष की अपने पक्ष में मानकर उसका उदाहरण कर तुम्हारे  
पक्ष में भी वह दोष समान ही है ऐसा कहता है—वह अपने पक्ष में दोष मानकर विरोधी के



यः परेण चोदितं दोषं स्वपक्षेऽभ्युपगम्यानुद्धृत्य वदति भवत्पक्षेऽपि समानो दोष इति, स स्वपक्षे दोषाभ्युपगमात्परपक्षे दोषं प्रमख्यन्परमतमनुजानातीति मतानुज्ञा नाम निग्रहस्थानमापद्यत इति ॥ २० ॥

**निग्रहस्थानप्राप्तस्यानिग्रहः पर्यनुयोज्योपेक्षणम् ॥ २१ ॥**

पर्यनुयोज्यो नाम निग्रहोपपत्त्या चादनीयः, तस्योपेक्षणं निग्रहस्थानं प्राप्तोऽसीत्यननुयोगः । एतच्च कस्य पराजय इत्यनुयुक्त्या परिपदा वचनीयम्, न खलु निग्रहं प्राप्तः स्वकीपीनं विवृणुयादिति ॥ २१ ॥

पक्ष में दोष देना हुआ दूसरे के मत को मान लेता है, इस कारण उसे मतानुज्ञा नामक निग्रह स्थान प्राप्त होता है ॥ २० ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—जो वादी या प्रतिवादी दूसरे के विषे व्यवहारादि दोष का अपने पक्ष में मानकर उसका खण्डन न कर कहता है कि—तुम्हारे पक्ष में भी यह दोष समान ही है—वह ऐसा करनेवाला अपने पक्ष में उस दोष को मानकर दूसरे के पक्ष में दोष को ( आपत्ति में ) देता हुआ दूसरे के मत को मान लेता है, इस कारण उसे मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान प्राप्त होता है । २० ॥

कमप्राप्त पर्यनुयोज्योपेक्षण नामक निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार करते हैं -

**पदपदार्थ—**निग्रहस्थानप्राप्तस्य = निग्रहस्थान ( पराजय ) को प्राप्त हुए का, अनिग्रहः = पराजित न करना, पर्यनुयोज्योपेक्षणम् = पर्यनुयोज्योपेक्षण ( पराजित को उपेक्षा ) नामक निग्रहस्थान कहता है ॥ २१ ॥

**भावार्थ—**तुम्हें निग्रहस्थान प्राप्त है ऐसी आपत्ति देने योग्य को 'पर्यनुयोज्य' ( प्रश्न करने योग्य ) कहते हैं, उसको उपेक्षा करना कि तुम निग्रहस्थान को प्राप्त हो ऐसा न कहना । यह किसका पराजय है इस प्रकार प्रश्न किये हुए समा के लोगों को कहना चाहिये क्योंकि स्वयं पराजित वादी या प्रतिवादी अपने दोष को प्रगट नहीं करता । २१ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र के 'पर्यनुयोज्य' शब्द का अर्थ है—निग्रह ( पराजय ) के हो सकने से आपत्ति देने योग्य वादी या प्रतिवादी, उसको उपेक्षा करना कि 'तुम पराजित हो' ऐसा प्रश्न न करना । यह तो वादी या प्रतिवादी के 'हम दोनों में से कौन पराजित है' ऐसा प्रश्न करने पर तुमने पराजित को तुम्हारा पराजय हुआ है ऐसा न कहना रूप 'पर्यनुयोज्योपेक्षण' नामक निग्रहस्थान कहना चाहिये । क्योंकि पराजित वादी या प्रतिवादी अपने 'कौपीन' ( अपना पराजित होना ) स्वयं प्रगट नहीं करना । अर्थात् तत्त्वनिर्णय फलवाली वादकथा में जिस समय 'पर्यनुयोज्योपेक्षण' नामक यह निग्रहस्थान प्रगट किया जाता है, उस समय वादी तथा प्रतिवादी दोनों के पराजित होने के कारण ( एक के निग्रहस्थान में प्राप्त होने से और दूसरे के 'पर्यनुयोज्योपेक्षण' के कारण हो पराजित होने से ) सभा के लोगों का ही विजय होता है और जल्प तथा वितण्णाकथा में तत्त्वज्ञान की अपेक्षा न कर पुरुष के सामर्थ्य की परीक्षा करने में प्रवृत्त हुए वादी तथा प्रतिवादी इन दोनों में से प्रतिवादी का ही पराजय होता है, क्योंकि उसने 'पर्यनुयोज्य' की उपेक्षा की है, वादी के पराजय को ही प्रतिवादी ने प्रगट नहीं किया है यह पक्ष यहाँ विशेष ज्ञान लेना चाहिये तथा वादी ने प्रतिवादी के ठोक्-ठीक साधक का खण्डन करने तथा उत्तर का न सूचनारूप अप्रतिभा-

**अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगो निरनुयोज्यानुयोगः ॥ २२ ॥**

निग्रहस्थानलक्षणस्य मिथ्याऽध्यवसायादनिग्रहस्थाने निगृहीतोऽसीति परं ब्रुवन निरनुयोज्यानुयोगान्निगृहीतो वेदितव्य इति ॥ २२ ॥

**सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात् कथाप्रसङ्गोऽपसिद्धान्तः ॥ २३ ॥**

साधन के आभास को कहने पर भी उत्तर का ज्ञान न होना । 'पर्यनुयोज्योपेक्षण' नामक निग्रह-स्थान होता है यह भी यहाँ पर विशेष ध्यान लेना चाहिये ॥ २१ ॥

कमप्राप्त निरनुयोज्यानुयोग नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

**पदपदार्थ—**अनिग्रहस्थाने = पराजित न होनेवाले वादी या प्रतिवादीरूप स्थान में, निग्रह-स्थानाभियोगः = तुम पराजित हो ऐसी आपत्ति, निरनुयोज्यानुयोगः = पराजित न हुए को देना 'निरनुयोज्यानुयोग' नामक निग्रहस्थान कहाता है ॥ २२ ॥

**भावार्थ—**यह पराजित हुआ ऐसा अपराजित को मिथ्या समझकर, निग्रह (पराजय) के स्थान में 'तुम पराजित हो' ऐसा कहनेवाला वादी या प्रतिवादी अपराजित को तुम पराजित हो, ऐसी आपत्ति देने के कारण पराजित हो जाता है ॥ २२ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार भी सूत्र की व्याख्या करते हुए इस मिथ्या आपत्ति का मूल दिखाते हैं कि )—निग्रहस्थान लक्षण में मिथ्या निश्चय से पराजय को प्राप्त न होनेवाले को सो तुम पराजित हो ऐसा कहनेवाला पराजय आपत्ति देने के अयोग्य को 'तुम पराजित हो' ऐसी आपत्ति देने के कारण पराजित जानना चाहिये । अर्थात् निग्रहस्थान के लक्षण को न जाननेवाला ही उपरोक्त मिथ्या आपत्ति देता है । ( इसकी अप्रतिभा निग्रहस्थान नहीं कह सकते, क्योंकि उसमें उत्तर का ज्ञान नहीं होता और इसमें जो उत्तर नहीं है, उसके विपरीत उत्तर समझना मिथ्य ज्ञान होता है, यह दोनों में विशेषता है और यह हेत्वाभास भी नहीं हो सकता, क्योंकि वादी को ही हेत्वाभास पराजित करते हैं, और यह प्रतिवादी को हेत्वाभास से निरनुयोज्यानुयोग का भेद है । ( इसी निग्रहस्थान से संपूर्ण प्रामाणिक में कहीं हुई चौबीस प्रकार की बातियों का संग्रह होता है यह भी यहाँ ध्यान लेना चाहिये ॥ २२ ॥

( ७ ) कथा करनेवाले की भिन्न उक्ति से निरूपणयोग्य निग्रहस्थान का प्रकरण

कमप्राप्त अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार लक्षण करते हैं—

**पदपदार्थ—**सिद्धान्त = एक किसी सिद्धान्त को, अभ्युपेक्ष = स्वीकार कर, अनियमात् = नियम को छोड़ने से, कथाप्रसङ्गः = साधन तथा दोष दोनों के कथन को अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थान कहते हैं ॥ २३ ॥

**भावार्थ—**किसी विषय को प्रतिपादन करने के लिये एक सिद्धान्त का नियम मानकर उसके विपरीत नियम छोड़कर कथा करनेवाले साधन तथा दूषण को देनेवाले वादी या प्रतिवादी को अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थान होता है, जिसका उदाहरण यह है कि जैसे सांख्यमत से किसी सपदार्थ का नाश नहीं होता, तथा किसी असत् ( अविद्यमान पदार्थ ) की उत्पत्ति नहीं होती ऐसा सिद्धान्त मानकर, यह संपूर्ण व्यक्त ( जगत् कार्य ) उसके कार्यों का कारण में सम्बन्ध होने के कारण एक ( प्रकृति ) कारणवाला है, क्योंकि सृष्टिका घटादि कार्यों का सृष्टिका में सम्बन्ध होने से घटादि कार्यों में एक सृष्टिका ही कारण है यह देखने में आता है । ( ऐसा सांख्यमत से मानने वाले से जब प्रश्न किया जाता है कि )—उपरोक्त में कौन प्रकृति ( कारण ) है, कौन

कस्यचिदर्थस्य तथाभावं प्रतिज्ञाय प्रतिज्ञातार्थविपर्ययाद् अनियमान् कथां प्रसज्यतोऽपसिद्धान्तो वेदितव्यः । यथा न सदात्मानं जहाति, न सतो विनाशो, नासदात्मानं लभते, नासदुत्पद्यत इति सिद्धान्तमभ्युपेत्य स्वपक्षं व्यवस्थापयति । एकप्रकृतिद्वं व्यक्तं विकाराणामन्वयदर्शनात् । मृदन्वितानां शरावादीनां दृष्टमेकप्रकृतित्वम्, तथा चायं व्यक्तभेदः सुखदुःखमोहान्वितो दृश्यते तस्मात्समन्वयदर्शनात्सुखादिभिरेकप्रकृतीदं शरीरमिति । एवमुक्तवाननुयुज्यते अथ प्रकृतिविकार इति कथं लक्षितव्यमिति । यस्यार्वास्थ्यतस्य धर्मान्तरनिवृत्तौ धर्मान्तरं प्रवर्तते सा प्रकृतिः, यच्च धर्मान्तरं प्रवर्तते स विकार इति, सोऽयं प्रतिज्ञातार्थविपर्ययादनियमान् कथां प्रसज्यति, प्रतिज्ञातं स्खल्यतेन

कार्ये है वह कैसे जाना जाय !—‘ऐसे प्रश्न का जिसके सदा वर्तमान रहते एक धर्म के निवृत्त होने पर दूसरा धर्म उत्पन्न होता है उसे प्रकृति कहते हैं, और जो धर्म उत्पन्न और नष्ट होता है वह विकार ( कार्य ) कहा जाता है । ऐसा सांख्यमत से उत्तर देनेवाला अपनी प्रतिष्ठा को ही छोड़ देता है, क्योंकि इसने असत् का आविर्भाव नहीं होता और वर्तमान का तिराभाव नहीं होता—ऐसी प्रथम प्रतिष्ठा की है, सत् तथा असत् इन दोनों पदार्थों के आविर्भाव तथा तिराभाव के बिना किसी पदार्थ की प्रवृत्ति तथा प्रवृत्ति का उत्पन्न ( नाश ) नहीं होता जैसे मृत्तिका के रहते घट आदि दूसरे धर्मरूप कार्य उससे प्रवृत्त होते हैं, वह दूसरा धर्म हुआ या इस प्रकार प्रवृत्ति का नाश भी होता है, वह यह मृत्तिका के धर्मों में न होता—ऐसी आपत्ति सांख्यवादी को देने पर यदि वह सत् का नाश, तथा असत् की उत्पत्ति यह मान के तो उसने अपने सिद्धांत को छोड़ दिया, इस कारण उसे ‘अपसिद्धान्त’ नामक निग्रहरथान होता है ॥ २३ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—सूत्र में ‘अभ्युपेत’ इस पद का किसी अर्थ संपूर्ण व्यक्त जगत् कार्य में तथा भाव ( एक कारणवाला हो तो ) सांख्यमत के नियम से प्रतिष्ठा कर, उसके विपरीत अतिशय ( इलाख सिद्धान्त को छोड़कर ) क्या करनेवाले सांख्यवादों को ‘अपसिद्धान्त’ नामक निग्रहरथान होता है । क्योंकि सांख्यमत के अनुसार सत् पदार्थ अपने को नहीं छोड़ता, अर्थात् सत् पदार्थ का नाश नहीं होता तथा असत् पदार्थ अपने को नहीं छोड़ता, अर्थात् असत् पदार्थ उत्पन्न नहीं होता ऐसा सांख्यसिद्धान्त मानकर, अपने पक्ष की सांख्यवादी स्थापना करता है कि—यह संपूर्ण ‘व्यक्त’ जगत् रूप कार्य, विकार ( कार्य ) का कारण में सम्बन्ध दिखाई पड़ता है इस कारण एक प्रकृति नामक कारणवाला है, क्योंकि मृत्तिकारूप कारणवाले घट किसोरा आदि कार्यों में एक मृत्तिकारूप कारण है यह देखने में आता है । इसी प्रकार इस जगत् रूप व्यक्त कार्यों में भेद भी, सुख, दुःख तथा मोह से सम्बद्ध दिखाई पड़ता है, इस कारण सम्बन्ध दिखाई पड़ने से सुख-दुःखादि गुणवाले प्रकृतिरूप कारणवाला यह संपूर्ण जगत् कार्य है यह सिद्ध होता है । ऐसा कहनेवाले सांख्यवादी को आपकी कही हुई प्रकृति तथा विकार किस प्रकार का है ? ऐसा नैयायिक प्रश्न कर सकता है । जिसका सांख्यवादी सदा वर्तमान रहनेवाले मृत्तिकादि धर्मों के जिस एक धर्म के घट आदि के निवृत्त होने पर दूसरा धर्म किसी किसोरा आदि में उत्पन्न होता है, उस मृत्तिका को प्रकृति ( कारण ) कहते हैं और जो दूसरा धर्म उत्पन्न होता है और निवृत्त होता है उसे विकार ( कार्य ) कहते हैं—ऐसा उत्तर देता है । ( इस प्रकार की सांख्य की उक्ति में अपसिद्धान्त की योजना करते हुए भाष्यकार आगे कहने

नासदाविर्भवति न सत्तिरोभवतीति । सदसतोश्च तिरोभावाविर्भावमन्तरेण न कस्य चित्प्रवृत्तिः प्रवृत्त्युपरमश्च भवति । मृदि स्वत्ववस्थितायां भविष्यति शरावादिलक्षणं धर्मान्तरमिति प्रवृत्तिर्भवति, अभूदिति च प्रवृत्त्युपरमः तदेत-  
न्मृद्धमप्यामपि न स्यात् । एवं प्रत्यवस्थितो यदि सतश्चात्महानमसतश्चात्म-  
लाभमभ्युपैति तदस्यापसिद्धान्तो निग्रहस्थानं भवति, अथ नाभ्युपैति पक्षोऽस्य  
न सिध्यति ॥ २३ ॥

हेत्वाभासाश्च यथोक्ताः ॥ २४ ॥

है कि )—वह यह सांख्यवादी-प्रतिष्ठा किये हुए अर्थ का सांख्यसिद्धान्त का नियम छोड़कर  
कथा करता है, क्योंकि इस सांख्यमतवलम्बी ने पहिले प्रतिष्ठा की है कि—असत् पदार्थ का  
आविर्भाव तथा सत् पदार्थ का तिरोभाव नहीं होता, किन्तु सत् तथा असत् दोनों पदार्थों के बिना  
तिरोभाव तथा आविर्भाव के किसी को प्रवृत्ति, और उसका नाश नहीं हो सकता । अर्थात्  
सत् की 'निवृत्ति' तिरोभाव, नाश ही है—और असत् की 'प्रवृत्ति' आविर्भाव, उत्पत्ति ही होती  
है, अतः असत् पदार्थ की उत्पत्ति नहीं और सत् पदार्थ का नाश नहीं, इस पूर्व सिद्धान्त का  
सांख्यवादी के अंक्ति से बाध हो जाता है, ( इसी का उदाहरण भाष्यकार आगे देते हैं कि )—  
मृत्तिकारूप कारण के रहते ही घट, किलोरा आदि रूप दूसरा धर्म जो होता है वह उसकी प्रवृत्ति  
होती है, और हुआ था, यह प्रवृत्ति का (उपरम) नाश होता है । अर्थात् मृत्तिकारूप कारण  
में अवर्तमान हा घड़ा आदि कार्यों को जब प्रवृत्ति होती है तब 'भवति' होता है ऐसा कहा जाता  
है, जिसका उत्पन्न होता है ऐसा और उत्पन्न हुए घड़े आदि कार्यों का जब उपरम ( नाश ) हो  
जाता है तब 'अभूत् था' ऐसा कहा जाता है जिसका 'नष्ट हुआ' ऐसा अर्थ होता है ( इस लोक-  
प्रसिद्ध वक्ति का सांख्यमत से विरोध दिखाते हुए भाष्यकार आगे कहते हैं कि )—यह यह मृत्तिका  
के धर्मों में भी न होगा अर्थात् यदि असत् की उत्पत्ति तथा सत् का नाश न होगा, तो मृत्तिका  
के दिखाई पड़नेवाले प्रवृत्ति (उत्पत्ति) तथा उपरम (नाश) दोनों के होने से यह महान् ( बड़ा भारी  
विरोध होगा ) इससे सांख्यवादी को कैसे अपसिद्धान्त होता है ? ( यह आगे दिखाते हुए भाष्यकार  
कहते हैं कि )—ऐसा नैयायिक के दोष देने पर यदि सांख्यवादी सत् पदार्थ का नाश तथा  
असत् पदार्थ की उत्पत्ति मान ले तो उसे 'अपसिद्धान्त' ( सिद्धान्त के विरुद्ध मानना )  
नामक निग्रहस्थान होता है, और यदि नहीं मानता तो उसका पक्ष सिद्ध नहीं होता । अर्थात्  
एक कारणवाले विकार को इसने पक्ष किया था, उस में विकार का लक्षण न होने के कारण  
उनका निरूपण न होने से उनके अभाव के कारण न प्रतिष्ठा का अर्थ बनेगा, न हेतु का अर्थ,  
क्योंकि आश्रय ही अस्तित्व है, अतः आत्महानि ( नाश ) आत्मलाभ, उत्पत्ति ) हम नहीं मानेंगे  
ऐसा सांख्य का न मानना भी नहीं हो सकता ) । २३ ॥

कनभास हेत्वाभास नामक निग्रहस्थान का सूचकार लक्षण करते हैं—

पदपदार्थ—हेत्वाभासाः व = और हेत्वाभास कुछ हेतु भी, यथोक्ताः = जिस प्रकार  
कहे गये हैं । २४ ॥

भाषार्थ—पूर्व में कहे गये हेत्वाभास ( कुछ हेतु ) भी निग्रहस्थान ( पराजय ) के  
कारण होते हैं । २४ ॥



हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि । किं पुनर्लक्षणान्तरयोगाद् हेत्वाभासा  
निग्रहस्थानत्वमापन्नाः यथा प्रमाणानि प्रमेयत्वमित्यत आह । यथोक्ता इति ।  
हेत्वाभासलक्षणेनैव निग्रहस्थानभाव इति । त इमे प्रमाणादयः पदार्था उद्दिष्टा  
लक्षिताः परीक्षिताश्चेति ॥ २४ ॥

यो ऽक्षपादमृषि न्यायः प्रत्यभाद्वदतां वरम् ।

तस्य वात्स्यायन इदं भाष्यजातमवर्तयत् ॥

इति श्रीवात्स्यायनीये न्यायभाष्ये पञ्चमोऽध्यायः समाप्तः ॥ ५ ॥

( इसी आशय से भाष्यकार सूत्र की व्याख्या करते हैं कि )—और कुछ हेतु ( हेत्वाभास )  
भी निग्रहस्थान होते हैं । ( हेत्वाभासों के निग्रहाधान होने में संदेह से प्रश्न कर उत्तर  
दिखाते हुए भाष्यकार कहते हैं कि )—क्या जिस प्रकार प्रत्यक्षादि प्रमाण ज्ञान के साधन होने  
के कारण प्रमाण तथा ज्ञान के योग्य होने से प्रमेय भी होने हैं उसी प्रकार हेत्वाभास भी दूसरे  
लक्षण के सम्बन्ध से निग्रहस्थान होते हैं, अथवा उनके पूर्वोक्त लक्षण से ही ? ( इसी आक्षेप के  
समाधान के लिये सूत्र में कहा है कि )—'यथोक्ता' पूर्वार्थ में जो हेत्वाभासों का लक्षण किया है  
उसी से वे निग्रह ( पराजय ) के स्थान होते हैं, जिससे हेत्वाभास नामक निग्रहस्थानों का पृथक्  
लक्षण नहीं करने से सूत्रकार का लक्षणरूप कोई दोष नहीं आता । अर्थात् पूर्वोक्त हेत्वाभासों  
के लक्षण से ही यह निग्रहस्थान भी होते हैं । ( संपूर्ण इस न्यायशास्त्र के विषय की समाप्ति करते  
हुए अन्त में भाष्यकार कहते हैं कि )—उन इन प्रमाण, प्रमेय इत्यादि शोषक पदार्थों का प्रथमा-  
ध्याय के प्रथमाह्निक में उद्देश तथा लक्षण कर आगे के द्वितीय से चतुर्थ अध्याय तक परीक्षा भी की  
गई, इस प्रकार भाष्य समाप्त हुआ ॥ २४ ॥

( इस भाग के विषय को दिखाते हुए भाष्यकार, सूत्रकार तथा अपना भी नाम अन्त में दिखाते  
हैं कि )—यः=जो, अक्षपादं=गौतम नामक, अक्षिं=महर्षि को, न्यायः=न्यायशास्त्र,  
प्रत्यभात्=ज्ञान हुआ, वदतां वरं=कहनेवालों में श्रेष्ठ ( महर्षि के ), तस्य=उस न्यायशास्त्र  
का, वात्स्यायनः=वात्स्यायन नामक मुनि को, इदं=इस कहें हुए, भाष्यजातं=भाष्यसमूह,  
अवर्तयत्=रचना की ।

इति=इस प्रकार, श्रीवात्स्यायनीये=वात्स्यायन मुनि देवता के, न्यायभाष्ये=न्यायशास्त्र  
के भाष्य में, पंचमः=पाँचवाँ, अध्यायः=अध्याय, समाप्तः=समाप्त हुआ ॥ ५ ॥

समाप्तं च=और समाप्त हुआ, इदं=यह, न्यायदर्शनं=न्यायदर्शन ।

इस प्रकार गौतम मुनिकृत भाष्य सहित न्यायदर्शन की हिन्दी भाषा में व्याख्या समाप्त हुई ।

समाप्तभाष्यं ग्रन्थः

सर्वतन्त्रस्वतन्त्रश्रीवाचस्पतिमिश्र-विरचितः

## न्यायसूचीनिबन्धः

### अथ प्रथमाध्यायस्य प्रथमाह्निकम्

नमामि धर्मविज्ञानवैराग्यैर्धर्मशालिने ।

निधये वाग्बुद्धिर्ज्ञानामघपादाय तापिने ॥ १ ॥

अक्षपादप्रणीतानां सूत्राणां सारबोधिका ।

श्रीवाचस्पतिमिश्रेण मया सूची विधास्यते ॥ २ ॥

प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवनकर्तृनिर्णयवाद्भिरव्यवहितपन्थाहेत्वाभा-  
सच्छ्रुतजानिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानाग्निश्रेयसाधिगमः ॥ १ ॥ दुःखजन्मप्रवृत्तिदोष-  
मिध्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावादपवर्गाः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामभिधेयप्रयोजनसम्बन्धप्रकरणम् ॥ १ ॥

प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि ॥ १ ॥ इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदे-  
ह्यमव्यभिचारि व्यक्ताधारमकं प्रत्यक्षम् ॥ २ ॥ अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्व-  
वच्छेपवत्सामान्यतो दृष्टं च ॥ ३ ॥ प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम् ॥ ४ ॥  
आलोपदेशः शब्दः ॥ ५ ॥ स द्विविधो दृष्टादृष्टार्थात् ॥ ६ ॥

इति पदभिः सूत्रैः प्रमाणलक्षणप्रकरणम् ॥ २ ॥

आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् ॥ १ ॥  
इच्छाक्षेपप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् ॥ २ ॥ चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम्  
॥ ३ ॥ घ्राणरसनक्षुब्धस्पर्शश्चोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः ॥ ४ ॥ पृथिव्यापस्तेजो वायु-  
राकाशमिति भूतानि ॥ ५ ॥ गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणास्तदर्थः ॥ ६ ॥  
बुद्धिफलव्यभिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् ॥ ७ ॥ युगपज्ज्ञानानुवृत्तिर्मनसो लिङ्गम् ॥ ८ ॥  
प्रवृत्तिर्वाग्बुद्धिशरीरारम्भः ॥ ९ ॥ प्रवर्तनालक्षणा दोषाः ॥ १० ॥ पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः  
॥ ११ ॥ प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलम् ॥ १२ ॥ बाधनालक्षणं दुःखम् ॥ १३ ॥  
तद्व्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः ॥ १४ ॥

इति चतुर्दशभिः सूत्रैः प्रमेयलक्षणप्रकरणम् ॥ ३ ॥

समानानेकधर्मापपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थानाश्च विशेषापेक्षो विमर्षः  
संशयः ॥ १ ॥ यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत्प्रयोजनम् ॥ २ ॥ लौकिकपरीक्षकाणां यस्मि-  
न्नर्थे बुद्धिसाम्यं स दृष्टान्तः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैर्न्यायपूर्वाङ्गलक्षणप्रकरणम् ॥ ४ ॥

तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः ॥ १ ॥ स चतुर्विधः सर्वतन्त्रप्रतितन्त्रा-

धिकरणाभ्युपगमसंस्थित्वर्थान्तरभावात् ॥ २ ॥ सर्वतन्त्राविरुद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः सर्व-  
तन्त्रसिद्धान्तः ॥ ३ ॥ समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रासिद्धः प्रतितन्त्रविद्धान्तः ॥ ४ ॥ यत्सिद्धा-  
न्यप्रकरणसिद्धिः सोऽधिकरणसिद्धान्तः ॥ ५ ॥ अपरीक्षिताभ्युपगमात् तद्विशेषपरीक्षणम-  
भ्युपगमसिद्धान्तः ॥ ६ ॥

इति षड्भिः सूत्रैर्न्यायप्रकरणसिद्धान्तलक्षणप्रकरणम् ॥ ५ ॥

प्रतिज्ञाहेतुदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ॥ १ ॥ साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा ॥ २ ॥  
उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः ॥ ३ ॥ तथा वैधर्म्यात् ॥ ४ ॥ साध्यसाध-  
र्म्यात् तद्धर्मभावी इष्टान्त उदाहरणम् ॥ ५ ॥ तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम् ॥ ६ ॥ उदा-  
हरणापेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनयः ॥ ७ ॥ हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञायाः  
पुनर्बचनं निगमनम् ॥ ८ ॥

इत्यष्टभिः सूत्रैर्न्यायप्रकरणम् ॥ ६ ॥

अविज्ञानतत्त्वेऽर्थं कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः ॥ १ ॥ विमृश्य पक्षप्रति-  
पक्षाभ्यामर्थविचारणं निर्णयः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां न्यायोत्तराङ्गलक्षणप्रकरणम् ॥ ७ ॥

इत्येकचत्वारिंशत् सूत्रैः सप्तभिः प्रकरणैः प्रथमाध्यायस्य प्रथमाह्निकं समाप्तम् ।

### अथ प्रथमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहे  
वादः ॥ १ ॥ यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्याजयाधनोपालम्भो जल्पः ॥ २ ॥ स  
प्रतिपक्षस्थापनाहीनो बितण्डा ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः कथालक्षणप्रकरणम् ॥ १ ॥

सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता हेत्वाभासाः ॥ १ ॥ अनैकान्तिकः  
सव्यभिचारः ॥ २ ॥ सिद्धान्तमभ्युपेय्य तद्विरोधी विरुद्धः ॥ ३ ॥ यस्मात् प्रकरणचिन्ता  
स निर्णयार्थमपदिष्टः प्रकरणसमः ॥ ४ ॥ साध्याविशिष्टश्च साध्यत्वात् साध्यसमः ॥ ५ ॥  
कालात्ययापदिष्टः कालातीतः ॥ ६ ॥

इति षड्भिः सूत्रैः हेत्वाभासलक्षणप्रकरणम् ॥ २ ॥

वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ॥ १ ॥ तत् त्रिविधं वाक्छलं सामान्यच्छ-  
लमुपचारच्छलं च ॥ २ ॥ अविशेषाभिहितेऽर्थे चतुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना वाक्छ-  
लम् ॥ ३ ॥ सम्भवतोऽर्थस्यानिसामान्ययोगादसम्भूतार्थकल्पना सामान्यच्छलम् ॥ ४ ॥  
घर्मविकल्पनिर्देशोऽर्थसद्भावप्रतिपक्षे उपचारच्छलम् ॥ ५ ॥ वाक्छलमेवोपचारच्छलं  
तद्विशेषात् ॥ ६ ॥ न, तदर्थान्तरभावात् ॥ ७ ॥ अविशेषे वा किञ्चिन्साधर्म्यादे-  
कच्छलप्रसङ्गः ॥ ८ ॥

इत्यष्टभिः सूत्रैश्छललक्षणप्रकरणम् ॥ ३ ॥

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः ॥ १ ॥ विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रह-  
स्थानम् ॥ २ ॥ तद्विकल्पाजातिनिग्रहस्थानवङ्गवम् ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः पुरुषाशक्तिलिङ्गदोषसामान्यलक्षणप्रकरणम् ॥ ४ ॥

इति विंशत्या सूत्रैश्चतुर्भिः प्रकरणैः प्रथमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकं समाप्तम् ।

समाप्तश्च प्रथमोऽध्यायः ।

अत्र प्रकरणानि ११ सूत्राणि ६१

### अथ द्वितीयाध्यायस्य प्रथमाह्निकम्

समानानेकधर्माध्यवसायावन्यतरधर्माध्यवसायाद्वा न संशयः ॥ १ ॥ विप्रतिप-  
त्यवस्थाध्यवसायाच्च ॥ २ ॥ विप्रतिपत्तौ च सम्प्रतिपत्तेः ॥ ३ ॥ अव्यवस्थात्मनि  
व्यवस्थितरवाच्चान्यवस्थायाः ॥ ४ ॥ तथाऽत्यन्तसंशयस्तद्धर्मसातस्योपपत्तेः ॥ ५ ॥  
यथोक्ताध्यवसायादेव तद्विशेषापेक्षात् संशये नासंशयो नात्यन्तसंशयो वा ॥ ६ ॥ यत्र  
संशयस्तत्रैवमुत्तरोत्तरप्रसङ्गः ॥ ७ ॥

इति सप्तभिः सूत्रैः संशयपरीक्षाप्रकरणम् ॥ १ ॥

प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यं त्रैकाक्यासिद्धेः ॥ १ ॥ पूर्वं हि प्रमाणसिद्धौ चेन्द्रियार्थस-  
न्निकर्षात् प्रत्यक्षोत्पत्तिः ॥ २ ॥ पश्चात् सिद्धौ न प्रमाणेभ्यः प्रमेयसिद्धिः ॥ ३ ॥ युगप-  
सिद्धौ प्रत्यर्थनियतत्वात् क्रमवृत्तित्वाभावो बुद्धीनाम् ॥ ४ ॥ त्रैकाक्यासिद्धेः प्रतिषेधानु-  
पपत्तिः ॥ ५ ॥ सर्वप्रमाणप्रतिषेधाच्च प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ ६ ॥ तत्प्रामाण्ये वा न  
सर्वप्रमाणविप्रतिषेधः ॥ ७ ॥ त्रैकाक्याप्रतिषेधश्च शब्दावातोऽसिद्धिवत् तत्सिद्धेः ॥ ८ ॥  
प्रमेया च तुल्यप्रामाण्यवत् ॥ ९ ॥ प्रमाणतः सिद्धेः प्रमाणानां प्रमाणान्तरसिद्धिप्रसङ्गः  
॥ १० ॥ तद्विनिवृत्तेर्वा प्रमाणसिद्धिवत् प्रमेयसिद्धिः ॥ ११ ॥ न प्रदीपप्रकाशसिद्धिवत्  
तत्सिद्धेः ॥ १२ ॥ क्वचित्तु निवृत्तिदर्शनादनिवृत्तिदर्शनाच्च क्वचिद्वैकान्तः ॥ १३ ॥

इति त्रयोदशभिः सूत्रैः प्रमाणसामान्यपरीक्षाप्रकरणम् ॥ २ ॥

प्रत्यक्षलक्षणानुपपत्तिरसमग्रवचनात् ॥ १ ॥ नात्ममनसोः सन्निकर्षाभावे प्रत्यक्षो-  
त्पत्तिः ॥ २ ॥ निगदेशकालाकाशेष्वन्येवं प्रसङ्गः ॥ ३ ॥ ज्ञानलिङ्गत्वादात्मनो नानव-  
रोधः ॥ ४ ॥ तदयोग्यपक्षलिङ्गत्वाच्च न मनसः ॥ ५ ॥ प्रत्यक्षनिमित्तत्वाच्चेन्द्रियार्थयोः  
सन्निकर्षस्य स्वशब्देन वचनम् ॥ ६ ॥ सुहृद्यासक्तमनसां चेन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षनिमि-  
त्तत्वात् ॥ ७ ॥ तैश्चापदेशो ज्ञानविशेषाणाम् ॥ ८ ॥ व्याहृतत्वादहेतुः ॥ ९ ॥ नार्थ-  
विशेषप्रादुर्भावम् ॥ १० ॥ प्रत्यक्षसन्मानमेकदेशग्रहणानुपलब्धेः ॥ ११ ॥ न प्रत्यक्षेण  
वाच्यत्वादप्युपलम्भात् ॥ १२ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैः प्रत्यक्षपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ३ ॥

साध्यत्वादवयविनि सन्देहः ॥ १ ॥ सर्वाग्रहणमवयवसिद्धेः ॥ २ ॥ धारणाकर्षणो-  
पपत्तेः ॥ ३ ॥ सेनावनवद्ग्रहणमिति चेक्षासीन्द्रियत्वावगूनाम् ॥ ४ ॥



इति चतुर्भिः सूत्रैः प्रासङ्गिकमवयविपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ४ ॥

रोधोपघातसादृश्येभ्यो ध्यभिचारादनुमानमप्रमाणम् ॥ १ ॥ नैकदेशत्राससादृश्ये-  
भ्योऽर्थान्तरभावात् ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामनुमानपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ५ ॥

वर्तमानाभावे पततः पतितपतितव्यकालोपपत्तेः ॥ १ ॥ तयोरेवभाषो वर्तमा-  
नाभावे तदपेक्षत्वात् ॥ २ ॥ नातीतानागतयोरितरेतरापेक्षासिद्धिः ॥ ३ ॥ वर्तमाना-  
भावे सर्वाग्रहणं प्रत्यक्षानुपपत्तेः ॥ ४ ॥ कृतनाकर्तव्यनोपपत्तेस्तूभयथा ग्रहणम् ॥ ५ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैरीषोद्धातिकं वर्तमानपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ६ ॥

अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानासिद्धिः ॥ १ ॥ प्रसिद्धसाधर्म्यादुपमानमिद्वैर्य-  
थोक्तदोषानुपपत्तिः ॥ २ ॥ प्रायक्षेणाप्रायश्चित्मिद्वैः ॥ ३ ॥ नाप्रत्यक्षं तत्रयं प्रमाणार्थ-  
मुपमानस्य पर्याप्तः ॥ ४ ॥ तथेव्युपसंहारादुपमानमिद्वैर्नाविशेषः ॥ ५ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैरुपमानपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ७ ॥

शब्दोऽनुमानमर्थस्यानुपलब्धेरनुमेयत्वात् ॥ १ ॥ उपलब्धेरहिप्रवृत्तित्वात् ॥ २ ॥  
सम्बन्धाच्च ॥ ३ ॥ आलोपदेशसामर्थ्याच्छब्दार्थसम्प्रत्ययः ॥ ४ ॥ पूरणप्रदाहपाटना-  
नुपपत्तेस्तु सम्बन्धाभावः ॥ ५ ॥ शब्दार्थव्यवस्थानात्प्रतिषेधः ॥ ६ ॥ न सामर्थिक-  
त्वाच्छब्दार्थसम्प्रत्ययस्य ॥ ७ ॥ जातिविशेषे चानियमात् ॥ ८ ॥

इत्यष्टभिः सूत्रैः शब्दसामान्यपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ८ ॥

तदप्रामाण्यमनृतत्वाघातपुनरुक्तदोषेभ्यः ॥ १ ॥ न कर्तृकर्मसाधनवैगुण्यात्  
॥ २ ॥ अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात् ॥ ३ ॥ अनुवादोपपत्तेश्च ॥ ४ ॥ वाक्य-  
विभागस्य चार्थग्रहणात् ॥ ५ ॥ विध्यर्थवादानुवाद्बचनविनियोगात् ॥ ६ ॥ विधिर्वि-  
धायकः ॥ ७ ॥ स्तुतिर्निन्दा परकृतिः पुराकरूप इत्यर्थवादः ॥ ८ ॥ विधिविहितस्या-  
नुबचनमनुवादः ॥ ९ ॥ नानुवादपुनरुक्तयोर्विशेषः शब्दाभ्यासोपपत्तेः ॥ १० ॥ हीन-  
तरगमनोपदेशवदस्यासामान्यविशेषः ॥ ११ ॥ मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्त-  
प्रामाण्यात् ॥ १२ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैः शब्दविशेषपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ९ ॥

इति अष्टोत्तरपञ्चसा सूत्रैर्नवभिः प्रकरणैर्द्वितीयाध्यायस्य  
प्रथमाह्निकं समाप्तम् ॥

### अथ द्वितीयाध्ययस्य द्वितीयमाह्निकम्

न चतुष्टमेनिष्ठार्थापत्तिसम्भवाभावप्रामाण्यात् ॥ १ ॥ शब्द एतिष्ठानर्थान्तर-  
भावादनुमानेऽर्थापत्तिसम्भवाभावानर्थान्तरभावाच्चाप्रतिषेधः ॥ २ ॥ अर्थापत्तिरप्रमाणम-  
नैकान्तिकत्वात् ॥ ३ ॥ अनर्थापत्तावर्थापत्यमिमानात् ॥ ४ ॥ प्रतिषेधाप्रामाण्यं  
चानैकान्तिकत्वात् ॥ ५ ॥ तत्प्रामाण्ये वा नार्थापत्यप्रामाण्यम् ॥ ६ ॥ नाभावप्रामाण्यं

प्रमेयासिद्धेः ॥ ७ ॥ लक्षितेष्वलक्षणलक्षितत्वादलक्षितानां तत्प्रमेयसिद्धिः ॥ ८ ॥  
असत्यर्थे नाभाव इति चेन्नाभ्यलक्षणेपपत्तेः ॥ ९ ॥ तत्सिद्धेरलक्षितेष्वहेतुः ॥ १० ॥  
न लक्षणावस्थितापेक्षसिद्धेः ॥ ११ ॥ प्रागुत्पत्तेरभावोपपत्तेश्च ॥ १२ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैश्चतुष्टयपरीक्षाप्रकरणम् ॥ १ ॥

आदिमत्वादेन्द्रियकत्वात् कृतकबहुपचाराच्च ॥ १ ॥ न घटाभावसामान्यनित्यत्वा-  
न्नित्येष्वनित्यवहुपचाराच्च ॥ २ ॥ तत्त्वभाक्तयोर्नानात्वस्य विभागादन्यभिचारः ॥ ३ ॥  
सन्तानानुमानविशेषणात् ॥ ४ ॥ कारणद्रव्यस्य प्रदेशशब्देनाभिधानात् ॥ ५ ॥ प्रागु-  
त्तारणादनुपलब्धेराश्रयणानुपलब्धेश्च ॥ ६ ॥ तदनुपलब्धेरनुपलम्भादावरणोपपत्तिः  
॥ ७ ॥ अनुपलम्भादप्यनुपलब्धिसम्भाववत्तावरणानुपपत्तिरनुपलम्भात् ॥ ८ ॥ अनुप-  
लम्भात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतुः ॥ ९ ॥ अस्पर्शत्वात् ॥ १० ॥ न कर्मानित्यत्वात् ॥ ११ ॥  
नाणुनित्यत्वात् ॥ १२ ॥ सम्प्रदानात् ॥ १३ ॥ तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः ॥ १४ ॥  
अध्यापनादप्रतिषेधः ॥ १५ ॥ उभयोः पक्षयोरन्यतरस्याध्यापनादप्रतिषेधः ॥ १६ ॥  
अभ्यासात् ॥ १७ ॥ नाभ्यस्येऽप्यभ्यासस्योपचारात् ॥ १८ ॥ अन्यद्रव्यस्मादनन्यत्वा-  
दनन्यदित्यन्यताऽभावः ॥ १९ ॥ तदभावे नास्त्यनन्यता तयोरितरेतरापेक्षसिद्धेः ॥ २० ॥  
विनाशकारणानुपलब्धेश्च ॥ २१ ॥ अभ्रवणकारणानुपलब्धेः सततभ्रवणप्रसङ्गः ॥ २२ ॥  
उपलब्ध्यमाने चानुपलब्धेरसत्त्वादनपदेशः ॥ २३ ॥ पाणिनिमित्तप्रसङ्गेष्वङ्गत्वाभावे  
नानुपलब्धिः ॥ २४ ॥ विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने तन्नित्यत्वप्रसङ्गः ॥ २५ ॥  
अस्पर्शत्वादप्रतिषेधः ॥ २६ ॥ विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च समासे ॥ २७ ॥

इति सप्तविंशत्या सूत्रैः शब्दानित्यत्वप्रकरणम् ॥ २ ॥

विकारादेशोपदेशात् संशयः ॥ १ ॥ प्रकृतिविबुद्धौ विकारविबुद्धेः ॥ २ ॥ न्यूनम-  
माधिकोपलब्धेर्विकाराणामहेतुः ॥ ३ ॥ द्विविधस्यापि हेतोरभावादसाधनं दृष्टान्तः ॥ ४ ॥  
मातृव्यप्रकृतानां विकारविकत्वात् ॥ ५ ॥ द्रव्यविकारद्वैपम्यसङ्गर्षविकारविक्षेपः ॥ ६ ॥  
न विकारधर्मानुपपत्तेः ॥ ७ ॥ विकारप्राप्तानामपुनरापत्तेः ॥ ८ ॥ सुवर्णादीनां  
पुनरापत्तेरहेतुः ॥ ९ ॥ न तद्विकाराणां सुवर्णभावाच्चतिरेकात् ॥ १० ॥ नित्यत्वेऽवि-  
काराश्चनित्यत्वे कान्तस्याभावात् ॥ ११ ॥ नित्यानामतीन्द्रियत्वात् तद्धर्मविकल्पाच्च वर्ण-  
विकाराणामप्रतिषेधः ॥ १२ ॥ अतवस्थायित्वे च वर्णोपलब्धिवत् तद्विकारोप-  
पत्तिः ॥ १३ ॥ विकारधर्मित्वे नित्यत्वाभावात् कालान्तरे विकारोपपत्तेश्चाप्रति-  
षेधः ॥ १४ ॥ प्रकृत्यनियमात् ॥ १५ ॥ अनियमे नियमाच्चानियमः ॥ १६ ॥ नियमा-  
नियमविरोधादनियमे नियमाच्चानियमः ॥ १७ ॥ गुणान्तरापस्युपमर्दहासवृद्धिलेश-  
श्लेषेभ्यस्तु विकारोपपत्तेर्वर्णविकारः ॥ १८ ॥

इति अष्टादशभिः सूत्रैः शब्दपरिणामप्रकरणम् ॥ ३ ॥

ते विभक्त्यन्ताः पदम् ॥ १ ॥ व्यक्त्याकृतित्वातिस्फिद्धाद्युपचारात् संशयः ॥ २ ॥  
याशब्दसमूहस्यागपरिग्रहसङ्ख्यावृद्ध्युपचयवर्णसमासानुबन्धानां व्यक्ताद्युपचाराद्व्यक्तिः  
॥ ३ ॥ न तदनवस्थानात् ॥ ४ ॥ सहचरणस्थानतादर्थ्यवृत्तमानधारणसामीप्ययोग-

साधनाधिपत्येभ्यो ब्राह्मणमज्जकटराजसवतुचन्दनगङ्गाशटकान्नपुरुषेष्वतद्भावेऽपि तदुप-  
चारः ॥ ५ ॥ आकृतिस्तदपेक्षत्वात् सर्वव्यवस्थानसिद्धेः ॥ ६ ॥ व्यवस्थाकृतियुक्तेऽप्य-  
प्रसङ्गात् प्रोक्षणादीनां मृद्ववके जातिः ॥ ७ ॥ न; आकृतिव्यक्तपेक्षत्वाज्जात्यभिव्यक्तेः  
॥ ८ ॥ व्यक्तयाकृतिजातयस्तु पदार्थः ॥ ९ ॥ व्यक्तिगुणविशेषाश्रयो मूर्तिः ॥ १० ॥  
आकृतिर्जातिलिङ्गाख्या ॥ ११ ॥ समानप्रसवात्मिका जातिः ॥ १२ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैः शब्दशक्तिपरीक्षा [ पदार्थनिरूपण ] प्रकरणम् ॥ ४ ॥

इति नवोत्तरपट्टया सूत्रैश्चतुर्भिः प्रकरणैर्द्वितीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम् ।

समाप्तश्च द्वितीयोऽध्यायः

अत्र प्रकरणानि १३ सूत्राणि १६७

### अथ तृतीयाध्यायस्य प्रथमाह्निकम्

दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ॥ १ ॥ विषयव्यवस्थानात् ॥ २ ॥ तद्भाव-  
स्थानादेवात्ममन्दावादप्रतिषेधः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैरिन्द्रियव्यतिरिक्तात्मप्रकरणम् ॥ १ ॥

शरीरदात्रे पानकाभावात् ॥ १ ॥ तदभावः सात्मकप्रदाहेऽपि तस्मिन्त्वात् ॥ २ ॥  
न कार्याश्रयकर्तृवधात् ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः शरीरव्यतिरिक्तात्मप्रकरणम् ॥ २ ॥

सर्वग्रहणेतरेण प्रथमिज्ज्ञानात् ॥ १ ॥ नैकस्मिन्नासास्थिव्यवहिते द्वित्वाभिमानात्  
॥ २ ॥ एकविनाशे द्वितीयाविनाशाच्चैकत्वम् ॥ ३ ॥ अवयवनाशेऽप्यवयव्युपलब्धेरहेतुः  
॥ ४ ॥ दृष्टान्तविरोधादप्रतिषेधः ॥ ५ ॥ इन्द्रियान्तरविकारात् ॥ ६ ॥ न स्मृतेः स्मर्तव्य-  
विषयत्वात् ॥ ७ ॥ तदात्मगुणसद्भावादप्रतिषेधः ॥ ८ ॥

इत्यष्टभिः सूत्रैः प्राप्तद्विकं चक्षुरद्वैतप्रकरणम् ॥ ३ ॥

नात्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवात् ॥ १ ॥ ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः सम्बन्धाभेद-  
सात्रम् ॥ २ ॥ नियमश्च निरनुमानः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैर्मनोव्यतिरेकप्रकरणम् ॥ ४ ॥

पूर्वाभ्यस्तस्म्यनुबन्धाज्ञातस्य हर्षभयशोकसम्प्रतिपत्तेः ॥ १ ॥ पञ्चादिषु  
प्रयोधसम्मीलनविकारवत् तद्विकारः ॥ २ ॥ नोष्णशीतवर्षाकालनिमित्तत्वात् पञ्चात्मक-  
विकाराणाम् ॥ ३ ॥ श्रेत्याहाराभ्यासकृतात् स्तन्याभिलाषात् ॥ ४ ॥ अयसोऽयस्कान्ता-  
भिगमनवत् तदुपसर्पणम् ॥ ५ ॥ नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात् ॥ ६ ॥ वीतरागजन्मादर्शनात्  
॥ ७ ॥ सगुणद्रव्योत्पत्तिवत् तद्रूपत्तिः ॥ ८ ॥ न सङ्कल्पनिमित्तत्वाद्वागादीनाम् ॥ ९ ॥

इति नवभिः सूत्रैर्निश्चयनाप्रकरणम् ॥ ५ ॥

पार्थिवं गुणान्तरूपलब्धेः ॥ १ ॥ पार्थिवाप्यतैजस तद्गुणोपलब्धेः ॥ २ ॥ नि-  
शासोऽध्वासोपलब्धेश्चातुर्भूतिकम् ॥ ३ ॥ गन्धवलेदपाक्क्यूहावकाशदानेभ्यः पाञ्चभौ-  
तिकम् ॥ ४ ॥ श्रुतिप्रामाण्याच्च ॥ ५ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैः शरीरपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ६ ॥

कृष्णसारे सत्युपलम्भाद् व्यतिरिक्त्य शोपलम्भात् संशयः ॥ १ ॥ महदणुग्रहणात् ॥ २ ॥ रश्म्यर्थसन्निकर्षविशेषात् तदग्रहणम् ॥ ३ ॥ तदनुपलब्धेरहेतुः ॥ ४ ॥ नानु-  
मीयमानस्य प्रत्यक्षतोऽनुपलब्धिरभावहेतुः ॥ ५ ॥ द्रव्यगुणधर्मभेदाच्च रूपोपलब्धिनियमः ॥ ६ ॥ अनेकद्रव्यसमवायाद्रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः ॥ ७ ॥ कर्मकारितश्चेन्द्रियाणां  
व्यूहः पुरुषार्थतन्त्रः ॥ ८ ॥ मध्यन्दिनोत्काशप्रकाशानुपलब्धिवत्तदनुपलब्धिः ॥ ९ ॥ न  
रात्रावप्यनुपलब्धेः ॥ १० ॥ बाह्यप्रकाशानुग्रहाद् विषयोपलब्धेरनभिव्यक्तितोऽनुपलब्धिः  
॥ ११ ॥ अभिव्यक्तौ चाभिरुचात् ॥ १२ ॥ नक्तच्छरनयनरश्मिदर्शनाच्च ॥ १३ ॥  
अप्राप्यग्रहणं काचाग्रपटलरफटिकान्तरितोपलब्धेः ॥ १४ ॥ कुड्यान्तरितानुपल-  
ब्धेरप्रतिषेधः ॥ १५ ॥ अप्रतिघातात् सन्निकर्षापपत्तिः ॥ १६ ॥ आदिश्वररश्मेः स्फटिका-  
न्तरितेऽपि दाहोऽविघातात् ॥ १७ ॥ नेतरेतरधर्मप्रसङ्गात् ॥ १८ ॥ आदर्शोदकयो-  
रन्मादृशभावाद्रूपोपलब्धिवत् तदुपलब्धिः ॥ १९ ॥ शृष्टानुमितानां हि नियोगप्रति-  
षेधानुपपत्तिः ॥ २० ॥

इति विंशत्या सूत्रैरिन्द्रिय [ भौतिकान् ] परीक्षाप्रकरणम् ॥ ७ ॥

स्थानान्यत्वे नानात्वादवयविनानास्थानत्वाच्च संशयः ॥ १ ॥ त्वगव्यतिरेकात् ॥ २ ॥ न युगपदर्थानुपलब्धेः ॥ ३ ॥ विप्रतिषेधाच्च न त्वगोक्तः ॥ ४ ॥ इन्द्रियार्थपञ्च-  
त्वात् ॥ ५ ॥ न तदर्थवहुत्वात् ॥ ६ ॥ गन्धवाचव्यतिरेकाद् गन्धादीनामप्रतिषेधः ॥ ७ ॥  
विषयवाच्यतिरेकादेकत्वम् ॥ ८ ॥ न बुद्धिलक्षणाधिष्ठानास्याकृतिजाति-  
पञ्चत्वेभ्यः ॥ ९ ॥ भूतगुणविशेषोपलब्धेरुदात्तस्यम् ॥ १० ॥

इति दशभिः सूत्रैरिन्द्रियनानात्वप्रकरणम् ॥ ८ ॥

गन्धरसरूपस्पर्शशब्दानां स्पर्शपर्यन्ताः पृथिव्याः ॥ १ ॥ अक्षेज्जोवायुनां पूर्वं पूर्वम-  
पोह्लाकाशस्योत्तरः ॥ २ ॥ न सर्वगुणानुपलब्धेः ॥ ३ ॥ एकैकश्येनोत्तरोत्तराणां तदनुप-  
लब्धिः ॥ ४ ॥ विष्टं ह्यपरम्परेण ॥ ५ ॥ न पार्थिवान्वयोः प्रत्यक्षत्वात् ॥ ६ ॥ पूर्वपूर्व-  
गुणोत्कर्षात् तत्तत्प्रधानम् ॥ ७ ॥ तद्व्यवस्थानं तु भूयस्त्वात् ॥ ८ ॥ सगुणानामि-  
न्द्रियभावात् ॥ ९ ॥ तेनैव तस्याग्रहणान्त्र ॥ १० ॥ न शब्दगुणवैधर्म्यात् ॥ ११ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैरर्धपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ९ ॥

इति त्रिसप्तत्या सूत्रैर्नवभिः प्रकरणैस्तृतीयाध्यायस्य प्रथमाह्निकं समाप्तम्

## अथ तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

कर्माकाशसाधर्म्यात् संशयः ॥ १ ॥ विषयप्रत्यभिज्ञानात् ॥ २ ॥ साध्यसमत्वाद्-  
हेतुः ॥ ३ ॥ न युगपदग्रहणात् ॥ ४ ॥ अप्रत्यभिज्ञाने च विनाशप्रसङ्गः ॥ ५ ॥ क्रम-  
वृत्तित्वादयुगपद् ग्रहणम् ॥ ६ ॥ अप्रत्यभिज्ञानं च विषयान्तरन्यासङ्गात् ॥ ७ ॥ न गत्य-  
भावात् ॥ ८ ॥ स्फटिकान्यत्वाभिमानवत् तदन्यत्वाभिमानः ॥ ९ ॥

इति नवभिः सूत्रैर्बुद्धधनित्यताप्रकरणम् ॥ १ ॥



स्फटिकेऽप्यपराशरोत्पत्तेः कृष्णिकत्वाद् व्यक्तीनामहेतुः ॥ १ ॥ नियमहेत्वभावाद्  
यथादर्शनमभ्यनुज्ञा ॥ २ ॥ नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ॥ ३ ॥ शरीरविनाशे कारणा-  
नुपलब्धिष्वद् दध्युत्पत्तिवत् तदुत्पत्तिः ॥ ४ ॥ लिङ्गतो ग्रहणात्मानुपलब्धिः ॥ ५ ॥ न  
पथमः परिणामगुणाभ्तरमादुर्भावात् ॥ ६ ॥ भ्यूहान्तराद् द्रव्यान्तरात्पत्तिदर्शनं पूर्व-  
द्रव्यनिवृत्तेरनुमानम् ॥ ७ ॥ क्वचिद्विनाशकारणानुपलब्धेः क्वचिन्नापलब्धेरने-  
कान्तः ॥ ८ ॥

इत्यष्टभिः सूत्रैरीषोक्तानि कृष्णभङ्गप्रकरणम् ॥ २ ॥

नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशेऽपि ज्ञानावस्थानात् ॥ युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेर्न मनसः ॥ १ ॥  
तदात्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् ॥ २ ॥ इन्द्रियमनसः सन्निकर्षाभावात् तदनुत्पत्तिः ॥ ३ ॥  
नोत्पत्तिकारणानपदेशात् ॥ ४ ॥ विनाशकारणानुपलब्धेर्भावस्थाने नक्षिप्यत्वप्रसङ्गः  
॥ ५ ॥ अनित्यस्य ग्रहणाद् बुद्धेर्बुद्ध्यन्तराद्विनाशः शब्दवत् ॥ ६ ॥ ज्ञानममवेतात्म-  
प्रदेशमन्निकर्षात्मनसः स्मृत्युत्पत्तेर्न युगपदुत्पत्तिः ॥ ७ ॥ नाशतः शरीरवृत्तिस्वात्मनसः  
॥ ८ ॥ साध्यत्वाद्हेतुः ॥ ९ ॥ स्मरतः शरीरधारणोपपत्तेरप्रतिषेधः ॥ १० ॥ न  
तदाश्रयित्वात्मनसः ॥ ११ ॥ न स्मरणकालानियमान् ॥ १२ ॥ आत्मप्रेरणयदृच्छा-  
शताभिश्च न संयोगविशेषः ॥ १३ ॥ व्यासक्तमनसः पादव्यधनेन संयोगविशेषेण समा-  
नम् ॥ १४ ॥ प्रणिधानलिङ्गादितानानामयुगपत्प्राधावयुगपरस्मरणम् ॥ १५ ॥ ज्ञस्ये-  
च्छाद्वेपनिमित्तत्वादारम्भनिवृत्त्योः ॥ १६ ॥ तल्लिङ्गत्वादित्च्छाद्वेपयोः पार्थिवोत्पत्तिप्रति-  
षेधः ॥ १७ ॥ परमादिधारम्भनिवृत्तिदर्शनात् ॥ १८ ॥ नियमानियमौ तु तद्विशेषकौ  
॥ १९ ॥ यथोक्तहेतुत्वात् पारतन्यादकृताभ्यागमात् न मनसः ॥ २० ॥ परिज्ञे-  
याद्यथोक्तहेतुपत्तेश्च ॥ २१ ॥ स्मरणं त्वात्मना ज्ञस्वाभावात् ॥ २२ ॥ प्रणिधान-  
निवन्धाभ्यामलिङ्गलक्षणमाहस्यपरिग्रहाभ्याश्रितसम्बन्धानन्तर्यविशेषैककार्यविरोधाति-  
शयप्राप्तिव्यवस्थानसुखदुःखेच्छाद्वेपमयार्थिन्वक्रियारागधर्माधर्मनिमित्तेभ्यः ॥ २३ ॥

इति चतुर्विंशत्या सूत्रैर्बुद्धेरानुपलब्धप्रकरणम् ॥ ३ ॥

कमानवस्थाविग्रहणात् ॥ १ ॥ अव्यक्तग्रहणमनवस्थाविग्रहाद् विद्युन्मृगपाते रूपा-  
व्यक्तग्रहणवत् ॥ २ ॥ हेतुपादानात् प्रतिषेद्धव्याभ्यनुज्ञा ॥ ३ ॥ न प्रदोषाचिषः  
सन्तत्यभिच्यक्तग्रहणवत् तद्ग्रहणम् ॥ ४ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैर्बुद्धेरनुपलब्धप्रकरणम् ॥ ४ ॥

द्रव्ये स्वगुणपरगुणोपलब्धेः संशयः ॥ १ ॥ साक्षरक्षरीरभाविन्वाद्रूपादीनाम् ॥ २ ॥  
न पाकजगुणाभ्तरोत्पत्तेः ॥ ३ ॥ प्रतिद्वन्द्विसिद्धेः पाकजानामप्रतिषेधः ॥ ४ ॥ शरीरव्या-  
पित्वात् ॥ ५ ॥ न केशानखादिष्वनुपलब्धेः ॥ ६ ॥ तत्कूप्यस्तत्साक्षरक्षरीरस्य केशानखादि-  
ष्वप्रसङ्गः ॥ ७ ॥ शरीरगुणवैधर्म्यात् ॥ ८ ॥ न रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात् ॥ ९ ॥  
पेन्द्रियकत्वाद्रूपादीनामप्रतिषेधः ॥ १० ॥

इति दशभिः सूत्रैर्बुद्धेः शरीरगुणव्यतिरेकप्रकरणम् ॥ ५ ॥

ज्ञानार्थोपपत्तादेकं मनः ॥ १ ॥ न युगपदनेकक्रियोपलब्धेः ॥ २ ॥ अलातश्चकृदर्श-  
नवत् तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् ॥ ३ ॥ यथोक्तहेतुत्वाच्चाणु ॥ ४ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैर्मनःपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ६ ॥

पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः ॥ १ ॥ भूतेभ्यो मूर्त्युपादानवत् तदुपादानम् ॥ २ ॥ न साध्यसमाच्चात् ॥ ३ ॥ नोत्पत्तिनिमित्तत्वान्मातापित्रोः ॥ ४ ॥ तथाहारस्य ॥ ५ ॥ प्राप्तौ अभियमात् ॥ ६ ॥ शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत् संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म ॥ ७ ॥ एतेनानियमः प्रत्युक्तः ॥ ८ ॥ तददृष्टकारितमिति चेत् पुनस्तत्प्रसङ्गोऽपवर्गे ॥ ९ ॥ मनःकर्मनिमित्तत्वाच्च संयोगाद्यनुच्छेदः ॥ १० ॥ नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रायणानुपपत्तेः ॥ ११ ॥ अणुश्यामतानित्यत्ववदेतत् स्यात् ॥ १२ ॥ नाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ॥ १३ ॥

इति त्रयोदशभिः सूत्रैः प्रासङ्गिकमदृष्टनिष्पाद्यत्वप्रकरणम् ॥ ७ ॥

इति द्विसप्तत्या सूत्रैः सप्तभिः प्रकरणैस्तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम् ।

समासश्च तृतीयोऽध्यायः ॥

अत्र प्रकरणानि १६ सूत्राणि १४५

### अथ चतुर्थाध्यायस्य प्रथमाह्निकम्

प्रवृत्तिर्यथोक्ता ॥ १ ॥ तथा दोषाः ॥ २ ॥

इति त्वाभ्यां सूत्राभ्यां प्रवृत्तिदोषसामान्यपरीक्षाप्रकरणम् ॥ १ ॥

तत्त्रेराश्व रागद्वेषमोहान्तरभावात् ॥ १ ॥ नैकप्रत्ययनीकत्वात् ॥ २ ॥ व्यभिचारादहेतुः ॥ ३ ॥ तेषां मोहः पापीयान् नामूढस्येतरोत्पत्तेः ॥ ४ ॥ निमित्तनैमित्तिकभावादर्थान्तरभावो दोषेभ्यः ॥ ५ ॥ न दोषलक्षणावरोधान्मोहस्य ॥ ६ ॥ निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेश्च तुल्यजातीयानामप्रतिषेधः ॥ ७ ॥

इति सप्तभिः सूत्रैर्दोषत्रेराश्वप्रकरणम् ॥ २ ॥

आत्मनित्यत्वे प्रेत्यभावसिद्धिः ॥ १ ॥ व्यक्ताद् व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात् ॥ २ ॥ न घटाद् घटानिष्पत्तेः ॥ ३ ॥ व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेरप्रतिषेधः ॥ ४ ॥

इति अतुर्भिः सूत्रैः प्रेत्यभावपरीक्षाप्रकरणम् ॥ ३ ॥

अभावाद् भावोत्पत्तिर्नानुपगृह्य प्रादुर्भावात् ॥ १ ॥ न्याघातादप्रयोगः ॥ २ ॥ नातीतानागतयोः कारकशब्दप्रयोगात् ॥ ३ ॥ विनष्टेभ्योऽनिष्पत्तेः ॥ ४ ॥ क्रमनिर्देशादप्रतिषेधः ॥ ५ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैः शून्यतोपादानप्रकरणम् ॥ ४ ॥

ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् ॥ १ ॥ न पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः ॥ २ ॥ सत्कारितत्वादहेतुः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैरीश्वरोपादानताप्रकरणम् ॥ ५ ॥

अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः कण्टकलैषण्यदिदर्शनात् ॥ १ ॥ अनिमित्तनिमित्तत्वाच्चा-  
निमित्ततः ॥ २ ॥ निमित्तानिमित्तयोरर्थान्तरभावादप्रतिषेधः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैराकस्मिकत्वप्रकरणम् ॥ ६ ॥

सर्वमनित्यमुत्पत्तिविनाशधर्मकत्वात् ॥ १ ॥ नानित्यतानित्यत्वात् ॥ २ ॥ तद-  
नित्यत्वमग्नेर्दोहं विनाशयानुविनाशवत् ॥ ३ ॥ नित्यस्याप्रत्याख्यानं यथोपलब्धिव्य-  
वस्थानात् ॥ ४ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैः सर्वानित्यत्वनिराकरणम् ॥ ७ ॥

सर्वं नित्यं पञ्चभूतनित्यत्वात् ॥ १ ॥ नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ॥ २ ॥  
तत्त्वज्ञानावरोधादप्रतिषेधः ॥ ३ ॥ नोत्पत्तिप्रकारणोपलब्धेः ॥ ४ ॥ न व्यवस्था-  
नुपपत्तेः ॥ ५ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैः सर्वनित्यत्वनिराकरणप्रकरणम् ॥ ८ ॥

सर्वं पृथग् भावलक्षणपृथक्त्वात् ॥ १ ॥ नानेकलक्षणैरेकभावन्यपत्तेः ॥ २ ॥ लक्षण-  
व्यवस्थानादेवाप्रतिषेधः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः सर्वपृथक्त्वनिराकरणम् ॥ ९ ॥

सर्वमभावो भावेऽन्तरेतराभावमिद्वेः ॥ १ ॥ न स्वभावमिद्वेर्भावनानाम् ॥ २ ॥  
न स्वभावसिद्धिरापेक्षिकत्वात् ॥ ३ ॥ व्याहृतत्वादयुक्तम् ॥ ४ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैः सर्वशून्यतानिराकरणप्रकरणम् ॥ १० ॥

संख्यैकान्तामिद्धिः कारणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥ १ ॥ न कारणावयवभावात्  
॥ २ ॥ निरकयवत्त्वाद्देहेतुः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः संख्यैकान्तवादप्रकरणम् ॥ ११ ॥

सद्यः कालान्तरे च फलनिष्पत्तः संशयः ॥ १ ॥ कालान्तरेणानिष्पत्तिर्हेतुविनाशात्  
॥ २ ॥ प्राङ्निष्पत्तेर्वृत्तफलवत् तत् स्यात् ॥ ३ ॥ नासन्नं सन्नं सदस्यत् सदस्यतोर्वैध-  
र्यात् ॥ ४ ॥ उपादम्भयदर्शनात् ॥ ५ ॥ बुद्धिसिद्धं तु तदसत् ॥ ६ ॥ आश्रयव्यति-  
रेकाद् वृत्तफलोत्पत्तिवदित्यहेतुः ॥ ७ ॥ प्रीतेरात्माश्रयत्वादप्रतिषेधः ॥ ८ ॥ न पुत्रस्त्री-  
पशुपरिच्छद्वहिरण्याञ्चादिफलनिर्देशात् ॥ ९ ॥ तत्सम्बन्धात् फलनिष्पत्तेस्तेषु फलवदु-  
पचारः ॥ १० ॥

इति दशभिः फलपरीक्षाप्रकरणम् ॥ १२ ॥

विविधबाधनायोगाद् दुःखमेव जन्मोत्पत्तिः ॥ १ ॥ न सुखस्याप्यन्तरालनिष्पत्तेः  
॥ २ ॥ बाधनानिवृत्तेर्वैद्यतः पर्येषणदोषादप्रतिषेधः ॥ ३ ॥ दुःखविकल्पे सुखाभि-  
मानाच्च ॥ ४ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैर्दुःखपरीक्षाप्रकरणम् ॥ १३ ॥

शृणुष्वलेशप्रवृत्त्यनुयन्धादपवर्गाभावः ॥ १ ॥ प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गुणशब्देनानुवादो  
निन्दाप्रशंसोपपत्तेः ॥ २ ॥ समारोपणादात्मन्यप्रतिषेधः ॥ ३ ॥ पात्रचयान्तानुपपत्तेश्च  
फलाभावः ॥ ४ ॥ सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने क्लेशाभाववदपवर्गः ॥ ५ ॥ न प्रवृत्तिः प्रतियन्धा-  
नाय हीनक्लेशस्य ॥ ६ ॥ न क्लेशमन्ततेः स्वाभाविकत्वात् ॥ ७ ॥ प्रागुत्पत्तेरभावानित्य-

त्वन् स्वाभाविकेऽत्यन्तित्वम् ॥ ८ ॥ अणुरयामतानित्यत्ववद्वा ॥ ९ ॥ न संकल्प-  
निमित्तत्वाच्च रागादीनाम् ॥ १० ॥

इति दशभिः सूत्रैरपवर्गपरीक्षाप्रकरणम् ॥ १४ ॥

इति मत्तपक्ष्या सूत्रैः चतुर्दशभिः प्रकरणैश्चतुर्थाध्यायस्य प्रथमाह्निकम् ।

### अथ चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

दोषनिमित्तानां नत्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिः ॥ १ ॥ दोषनिमित्तं रूपादयो विषयाः  
संकल्पकृताः ॥ २ ॥ तन्निमित्तं त्ववयव्यभिमानः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैस्तत्त्वज्ञानोत्पत्तिप्रकरणम् ॥ १ ॥

विद्याऽविद्याद्वैविध्यात् संशयः ॥ १ ॥ तदसंशयः पूर्वहेतुप्रसिद्धत्वात् ॥ २ ॥ नृत्त्यनु-  
पपत्तेरपि तर्हि न संशयः ॥ ३ ॥ कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वाद्वायवानामवयव्यभावः ॥ ४ ॥ ५ ॥  
तेषु चावृत्तेरवयव्यभावः ॥ ५ ॥ पृथक् चावयव्येभ्योऽवृत्तेः ॥ ६ ॥ न चावयव्यवयवाः  
॥ ७ ॥ एकस्मिन् भेदाभावाद् भेदशब्दप्रयोगानुपपत्तेरप्रश्नः ॥ ८ ॥ अवयवान्तराभावेऽ-  
प्यवृत्तेरहेतुः ॥ ९ ॥ केशसमूहे तैमिरिकोपलब्धत्वं तदुपलब्धिः ॥ १० ॥ स्वविषयानति-  
क्रमेणेन्द्रियस्य पटुमन्दभावाद्विषयग्रहणस्य तथाभावो नाविषये प्रवृत्तिः ॥ ११ ॥ अवय-  
वावयवविप्रसङ्गश्चैवमाप्रलयात् ॥ १२ ॥ न प्रलयोऽणुसद्भावात् ॥ १३ ॥ परं वा  
ब्रुते ॥ १४ ॥

इति चतुर्दशभिः सूत्रैः प्रासङ्गिकमवयवावयवविप्रकरणम् ॥ २ ॥

आकाशव्यतिभेदात् तदनुपपत्तिः ॥ १ ॥ आकाशासर्वगतत्वं वा ॥ १ ॥ अन्तर्ध-  
दिश्च कार्यवृत्त्यस्य कारणान्तरवचनादकार्यं तदभावः ॥ ३ ॥ शब्दसंयोगविभवाच्च सर्व-  
गतम् ॥ ४ ॥ अन्यूहाविष्टमविभुत्वानि चाकाशधर्माः ॥ ५ ॥ मूर्तिमतां च संस्थानो-  
पपत्तेरवयव्यत्वाच्च ॥ ६ ॥ संयोगोपपत्तेश्च ॥ ७ ॥ अनवस्थाकारित्वादनवस्थानुपपत्ते-  
श्चाप्रतिषेधः ॥ ८ ॥

इत्यष्टभिः सूत्रैरौपोद्भातिकं निरवयवप्रकरणम् ॥ ३ ॥

बुद्ध्या विवेचनात्तु भावानां याथाभ्यानुपलब्धिस्तत्त्वपकर्षणे पटुमन्दावानुपल-  
ब्धिवत् तदनुपलब्धिः ॥ १ ॥ स्यादहत्तत्त्वादहेतुः ॥ २ ॥ तदाश्रयत्वादपृथग्ग्रहणम् ॥ ३ ॥  
प्रमाणतश्चार्थप्रतिपत्तेः ॥ ४ ॥ प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥ ५ ॥ स्वप्नविषयाभिमान-  
वद्वत् प्रमाणप्रमेयाभिमानः ॥ ६ ॥ मायागन्धर्वनगरमृगानृणिकावद्वा ॥ ७ ॥ हेत्वभावा-  
दसिद्धिः ॥ ८ ॥ स्मृतिसंकल्पवच्च स्वप्नविषयाभिमानः ॥ ९ ॥ मिथ्योपलब्धेर्विनाशस्त-  
त्त्वज्ञानान् स्वप्नविषयाभिमानप्रणाशवत् प्रतिषेधे ॥ १० ॥ बुद्धेश्चैवं निमित्तसद्भावो-  
पलम्भात् ॥ ११ ॥ तत्त्वप्रधानभेदाच्च मिथ्याबुद्धेर्द्वैविध्योपपत्तिः ॥ १२ ॥

इति द्वादशभिः सूत्रैः प्रासङ्गिकं व्याख्यानार्थभङ्गनिराकरणप्रकरणम् ॥ ४ ॥

तमाधिविशेषाभ्यासात् ॥ १ ॥ मार्थविशेषप्राप्त्यव्यात् ॥ २ ॥ बुद्धादिभिः प्रवर्तनाच्च  
॥ ३ ॥ पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः ॥ ४ ॥ अरण्यगुहापुलिनादिषु योगाभ्यासोप-



देशः ॥ ५ ॥ अपवर्गोप्येवं प्रसक्तः ॥ ६ ॥ नः निष्पन्नाद्यशयम्भाविवात् ॥ ७ ॥ तदभाव-  
श्चापवर्गे ॥ ८ ॥ तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगाच्चाध्यात्मविध्युपायैः ॥ ९ ॥  
ज्ञानग्रहणाभ्यासस्तद्विधौ सह संवादः ॥ १० ॥ तं शिष्यगुरुसमसन्धारिविशिष्टश्रेयोधि-  
भिरनस्युभिरभ्युपेयात् ॥ ११ ॥ प्रतिपक्षहीनमपि वा प्रयोजनार्थमर्थिग्वे ॥ १२ ॥

इति द्वादशभिः सूर्यस्तत्त्वज्ञानविध्वद्धिप्रकरणम् ॥ ५ ॥

तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जलपविनण्डे चीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशालावरणधत्  
॥ १ ॥ ताभ्यां विगृह्य कथनम् ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां तत्त्वज्ञानपरिपालनप्रकरणम् ॥ ६ ॥

इति एकपञ्चाशता सूत्रैः षड्भिः प्रकरणैश्चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयमाहिकम् ।

समाप्तभाष्यं चतुर्थोऽध्यायः

अत्र प्रकरणानि २० सूत्राणि ११८

### अथ पञ्चमाऽध्यायस्य प्रथमाहिकम्

साधर्म्यवैधर्म्यात्कर्पापकर्षवर्णार्थव्यविकल्पसाध्यप्राप्त्यप्राप्तिप्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तानुप-  
तिमंशयप्रकरणहेत्वर्थापत्त्यविशेषोपपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमाः ॥ १ ॥  
साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्यमसौ ॥ २ ॥ गोत्वा-  
देर्गोपिद्विवत् तत्सिद्धिः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः साधर्म्यपक्षदेशनाभासप्रकरणम् ॥ १ ॥

साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयसाध्यत्वाच्चोत्कर्षापकर्षवर्णार्थव्यविकल्पसाध्यसमाः  
॥ १ ॥ किञ्चित्साधर्म्यादुपसंहारसिद्धेर्वैधर्म्यादप्रतिपेधः ॥ २ ॥ साध्यातिदेशाच्च दृष्टान्तो-  
पपत्तेः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः साध्यदृष्टान्तधर्मविकल्पप्रसङ्गोत्कर्षसमादिजाति-

षट्कप्रकरणम् ॥ २ ॥

प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्याऽविशिष्टाद्वाद्प्राप्याऽसाधकत्वाच्च प्राप्यप्रा-  
प्तिमसौ ॥ १ ॥ घटादिनिष्पत्तिदर्शनात् पीडने चाभिचारादप्रतिपेधः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां प्राप्यप्राप्तियुगानद्वयाहिविकल्पोपक्रमजाति-

द्वयप्रकरणम् ॥ ३ ॥

दृष्टान्तस्य कारणानपदेशात् प्रायवस्थानाच्च प्रतिदृष्टान्तेन प्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तसमौ  
॥ १ ॥ प्रदीपोपादानप्रसङ्गविनिवृत्तिवत् तद्विनिवृत्तिः ॥ २ ॥ प्रतिदृष्टान्तहेतुत्वे च  
माहेतुर्दृष्टान्तः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैर्युगानद्वयाहिप्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तसमजातिद्वयप्रकरणम् ॥ ४ ॥

प्रागुपपत्तेः कारणाभावाद्यनुपत्तिसमः ॥ १ ॥ तथाभावाद्युपपत्तस्य कारणोपपत्तेर्न  
कारणप्रतिपेधः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामनुपत्तिसमप्रकरणम् ॥ ५ ॥

सामान्यदृष्टान्तयोरैन्द्रियकत्वे समाने नित्यानित्यसाधर्म्यात् संशयसमः ॥ १ ॥  
म्यात् संशये न संशयो वैधर्म्यादुभयथा वा संशयेऽयन्तसंशयप्रसङ्गो नित्यत्वान-  
भ्युत्पत्त्या सामान्यस्याप्रतिषेधः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां संशयसमप्रकरणम् ॥ ६ ॥

उभयसाधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धेः प्रकरणसमः ॥ १ ॥ प्रतिपक्षात् प्रकरणसिद्धेः प्रतिषे-  
धानुपपत्तिः प्रतिपक्षोपपत्तेः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां प्रकरणसमप्रकरणम् ॥ ७ ॥

त्रैकाल्यानुपपत्तेर्हेतोरहेतुसमः ॥ १ ॥ न हेतुतः साध्यसिद्धेस्त्रैकाल्यासिद्धिः ॥ २ ॥  
प्रतिषेधानुपपत्तेश्च प्रतिषेद्धस्याप्रतिषेधः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैर्हेतुसमप्रकरणम् ॥ ८ ॥

अर्थापत्तिः प्रतिपक्षसिद्धेरर्थापत्तिसमः ॥ १ ॥ अनुपपत्त्यर्थापत्तेः पक्षहानेरुप-  
त्तिरनुक्तत्वादनेकान्तिकत्वाच्चापत्तेः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामर्थापत्तिसमप्रकरणम् ॥ ९ ॥

एकधर्मोपपत्तेरविशेषे सर्वाविशेषप्रसङ्गात् सद्भावोपपत्तेरविशेषसमः ॥ १ ॥ क्वचित्  
तद्धर्मोपपत्तेः क्वचिच्चानुपपत्तेः प्रतिषेधाभावः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामविशेषसमप्रकरणम् ॥ १० ॥

उभयकारणोपपत्तेरुपपत्तिसमः ॥ १ ॥ उपपत्तिकारणाभ्यनुज्ञानादप्रतिषेधः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामुपपत्तिसमप्रकरणम् ॥ ११ ॥

विदिष्टकारणाभावेऽप्युपलम्भादुपलब्धिसमः ॥ १ ॥ कारणान्तरादपि तद्धर्मोपपत्ते-  
रप्रतिषेधः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यामुपलब्धिसमप्रकरणम् ॥ १२ ॥

तदनुपलब्धेरनुपलम्भादभावसिद्धौ तद्विपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिसमः ॥ १ ॥ अनुप-  
लम्भात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतुः ॥ २ ॥ ज्ञानविकल्पाणां च भावाभावसंवेदनादध्या-  
त्मम् ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैरनुपलब्धिसमप्रकरणम् ॥ १३ ॥

साधर्म्यात् तुल्यधर्मोपपत्तेः सर्वानित्यत्वप्रसङ्गादनित्यसमः ॥ १ ॥ साधर्म्यादसिद्धेः  
प्रतिषेधासिद्धिः प्रतिषेध्यसाधर्म्याच्च ॥ २ ॥ दृष्टान्ते च साध्यसाधनभावेन प्रज्ञातस्य  
धर्मस्य हेतुत्वात् तस्य चोभयधाभावाच्चाविशेषः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैरनित्यसमप्रकरणम् ॥ १४ ॥

नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेर्नित्यसमः ॥ १ ॥ प्रतिषेध्ये नित्यमनित्य-  
भावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेः प्रतिषेधाभावः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां नित्यसमप्रकरणम् ॥ १५ ॥

प्रयत्नकार्यानेकत्वात् कार्यसमः ॥ १ ॥ कार्यान्यत्वे प्रयत्नाहेतुत्वमनुपलब्धिकारणो-  
पपत्तेः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां कार्यसमप्रकरणम् ॥ १६ ॥  
 प्रतिषेधेऽपि समानो दोषः ॥ १ ॥ सर्वत्रैवम् ॥ २ ॥ प्रतिषेधविप्रतिषेधे प्रतिषेधदोष-  
 यदोषः ॥ ३ ॥ प्रतिषेधं स्वदोषमभ्युपेत्य प्रतिषेधविप्रतिषेधे समानो दोषप्रसङ्गो मत्तानुज्ञा  
 ॥ ४ ॥ स्वपक्षलक्षणापेक्षोपपत्त्युपसंहारे हेतुनिर्देशे परपक्षदोषाभ्युपगमात् समानो  
 दोषः ॥ ५ ॥

इति पञ्चभिः सूत्रैः पदपूर्वार्थरूपकथाभासप्रकरणम् ॥ १७ ॥

इति त्रिचत्वारिंशता सूत्रैः सप्तदशभिः प्रकरणैः पञ्चमस्य प्रथमाद्विकं समाप्तम् ।

### अथ पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमाद्विकम्

प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञाभ्रंशः प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासन्न्यासो हेत्वन्तरमर्थान्तरं निरर्थ-  
 कप्रविज्ञातार्थमपार्थक्यमप्राप्तकालं न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विशेषो  
 मत्तानुज्ञा पर्यनुयोऽपेक्षं निरनुयोऽपेक्षं निरनुयोऽपेक्षं निरनुयोऽपेक्षं निरनुयोऽपेक्षं निरनुयोऽपेक्षं  
 नाभि ॥ १ ॥ प्रतिदृष्टान्तधर्माभ्यनुज्ञा स्वदृष्टान्ते प्रतिज्ञाहानिः ॥ २ ॥ प्रतिज्ञातार्थ-  
 प्रतिषेधे धर्मविकल्पात् तदर्थनिर्देशः प्रतिज्ञान्तरम् ॥ ३ ॥ प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोधः प्रतिज्ञा-  
 विरोधः ॥ ४ ॥ पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासन्न्यासः ॥ ५ ॥ भविष्योक्ते  
 हेतौ प्रतिषेधे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरम् ॥ ६ ॥

इति षड्भिः सूत्रैः प्रतिज्ञाहेत्वन्तराश्रितनिग्रहस्थानपञ्चकविशेष-  
 लक्षणप्रकरणम् ॥ १ ॥

प्रकृतादर्थादप्रतिसम्बद्धार्थमर्थान्तरम् ॥ १ ॥ वर्गक्रमनिर्देशप्रतिरर्थकम् ॥ २ ॥  
 परिषत्प्रतिवादिभ्यां त्रिरभिहितमप्यविज्ञातमविज्ञातार्थम् ॥ ३ ॥ पूर्वार्थापर्यायोगादप्रति-  
 सम्बद्धार्थमपार्थक्यम् ॥ ४ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैः प्रकृतोपयोगिवाक्यार्थप्रतिपत्तिफलशून्यनिग्रहस्थान-  
 चतुष्कप्रकरणम् ॥ २ ॥

अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् ॥ १ ॥ हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् ॥ २ ॥  
 हेतूदाहरणाधिकमधिकम् ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैः स्वसिद्धास्तानुरूपप्रयोगाभासनिग्रहस्थान-  
 त्रिकप्रकरणम् ॥ ३ ॥

शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् ॥ १ ॥ अर्थाद्व्यापकस्य स्वशब्देन  
 पुनर्वचनं पुनरुक्तम् ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां पुनरुक्तनिग्रहस्थानप्रकरणम् ॥ ४ ॥  
 विज्ञातस्य परिपक्षा त्रिरभिहितस्याप्यनुच्चारणमननुभाषणम् ॥ १ ॥ अविज्ञातं  
 चाज्ञानम् ॥ २ ॥ उत्तरस्याप्रतिपत्तिप्रतिभा ॥ ३ ॥ कार्यव्यापकत्वात् कथानिच्छेदो  
 दोषः ॥ ४ ॥

इति चतुर्भिः सूत्रैरुक्तविरोधिनिग्रहस्थानचतुष्कप्रकरणम् ॥ ५ ॥

स्वपक्षे दोषाभ्युपगमात् परपक्षे दोषप्रसङ्गो मतानुज्ञा ॥ १ ॥ निग्रहस्थानप्राप्तस्या-  
निग्रहः पर्यनुयोज्योपेक्ष्यगम् ॥ २ ॥ अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगो निरनुयोज्यानु-  
योगः ॥ ३ ॥

इति त्रिभिः सूत्रैर्दोषनिरूप्यमतानुज्ञादिनिग्रहस्थानत्रिकप्रकरणम् ॥ ६ ॥

सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात् कथाप्रसङ्गोऽपसिद्धान्तः ॥ १ ॥ हेत्वाभासाम्  
यथोक्ताः ॥ २ ॥

इति द्वाभ्यां सूत्राभ्यां कथकान्योक्तिनिरूप्यनिग्रहस्थानद्वयप्रकरणम् ॥ ७ ॥

इति चतुर्विंशत्या सूत्रैः सप्तभिः प्रकरणैः पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम् ।

समाप्तश्च पञ्चमोऽध्यायः

अत्र प्रकरणानि २४ सूत्राणि ॥ ६७ ॥ अस्मिन् न्यायशास्त्रेऽध्यायाः ५ आह्निकानि  
१० प्रकरणानि ८४ सूत्राणि ५२८ पदानि १२६६ अक्षराणि ८३८५ ॥

यदलम्बि किमपि पुण्यं दुस्तरकुतिवन्धपङ्कमम्लानाम् ।

श्रीगीतमसुगवतानामतिजरतीनां समुद्धरणात् ॥ १ ॥

संसारजलधिसेतौ वृषकेतौ सकलदुःखशमहेतौ ।

एतस्य फलमखिलमर्पितमेतेन प्रीयतामीशः ॥ २ ॥

न्यायसूचीनिबन्धोसावकारि सुधियां मुदे ।

श्रीवाचस्पतिमिश्रेण वस्वङ्कवसु ( ८९८ ) वत्सरे ॥ ३ ॥

इति सर्वतन्त्रस्थतन्त्र-श्रीवाचस्पतिमिश्र-विरचितो

न्यायसूचीनिबन्धः समाप्तः ।





## न्यायसूत्राणामक्षरानुसारिणी सूची

	पृ०	अयसोऽयस्कान्ताभिगमन	पृ०
अणुश्यामतानित्यस्वदेतत्	४५८	अरण्यगृहा	५८५
अणुश्यामतानित्यस्ववद्वा	५३८	अर्थादापन्नस्य	६५२
अत्यन्तप्रायैकदेश	१९८	अर्थापत्तितः	६१६
अथ तत्पूर्वकम्	३३	अर्थापत्तिरप्रमाणम्	२३०
अध्यापनात्	२५२	अलातचक्र	४४१
अनर्थापत्तौ	२३०	अवयवनाशे	३०६
अनवस्थाकारित्वात्	५६९	अवयवविपर्ययसि	६५०
अनवस्थायित्वे	१७६	अवयवान्तरभावे	५५५
अनिग्रहस्थाने	६५७	अवयवावयवि	५६०
अमित्यस्वग्रहात्	४००	अविज्ञातम्	६५४
अनिमित्ततो	४८२	अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे	९२
अनिमित्तनिमित्तत्वात्	४८३	अविशेषाभिहितेऽर्थे	११५
अनियमे	२७८	अविशेषे वा	१२३
अनुक्तस्य	६१६	अविशेषोक्ते	६४५
अनुपलम्भात्मकत्वात्	२४९	अन्यक्तग्रहणम्	४२७
अनुपलम्भात्मकत्वात्	६२४	अन्यवस्थारमणि	१३१
अनुपलम्भादप्यनुपलम्भि	२४८	अन्यूहाऽविष्टम्	५६५
अनुवादोपपत्तेरथ	२१५	असत्यर्थे	२३४
अनेकद्रव्यसमवायात्	३३८	अस्पर्शत्वात्	२५०
अनैकान्तिकः	१०५	अस्पर्शत्वादप्रतिषेधः	२६१
अन्तर्बहिरथ कार्य	५३४	अश्रवण	२५६
अन्वदन्यस्मात्	२५४	आकाश	५६३
अपरीक्षिताभ्युपगमात्	७७	आकाशासर्व	"
अपवर्गऽध्येवम्	५८६	आकृतिः	२८७
अप्तेजोवायूनाम्	३६५	आकृतिसर्जाति	२९१
अप्रतिघातात्	३४६	आत्मनित्यत्वे	४७०
अप्रत्यभिज्ञानं च	३८३	आत्मप्रेरण	४०५
अप्रत्यभिज्ञाने	३८२	आत्मज्ञरीरेन्द्रियार्थ	४२
अप्राप्य ग्रहणम्	३४५	आदर्शोदकयोः	३४९
अभावाज्ञावोत्पत्तिः	४७३	आदित्यरश्मेः	३४७
अभिध्यक्तौ	३४३	आदिमरवात्	२३८
अभ्यासात्	२५६	आप्तोपदेशः	३९
अभ्युपेत्य	२१४		

१. 'अनेकद्रव्येण समवायात्' इति पाठो न्यायवार्तिककाराभिमतः प्रतीयते ।

आप्तोपदेशसामर्थ्यात्	२०४	कर्मकारित्वेन्द्रियाणाम्	२४०
आश्रयव्यतिरेकात्	५१४	कर्माकाश	३७७
इच्छावृत्त्य	४४	कर्मानवस्थापि	४२६
इन्द्रियान्तर	३०८	कारणद्रव्यस्य	२४४
इन्द्रियार्थ	३५८	कारणान्तरादपि	६२२
इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम्	३६	कार्यन्यासकृत्वा	६५५
इन्द्रियैर्मनसः	३९८	कार्यान्यासे	३३१
ईश्वरः कारणम्	४५७	कालात्ययापदिष्टः	११२
उत्तरस्याप्रतिपत्तिः	३५४	कालान्तरेणानिपत्तिः	५११
उत्पादव्यय	५१३	किञ्चित्साधर्म्यात्	३०२
उदाहरण	८२	कृतताकर्तव्यतोपपत्तेः	१९६
उदाहरणापेक्ष	८७	कृत्स्नैकदेशाऽवृत्तिश्चात्	५५२
उपपत्ति	३२०	कृष्णसारे	३३३
उपलब्धेरद्विप्रवृत्तिश्चात्	२०३	कुक्ष्यान्नरितानुप	३४६
उपलब्धमाने	२५७	केशानन्नाद्विध्वनुपलब्धेः	४३६
उभयकारणोत्पत्तेः	३२०	केशसमूह	५५७
उभयसाधर्म्यात्	६११	क्रमनिर्देशात्	४७६
उभयोः पक्षयोरन्यतरस्याव्याप	२५२	क्रमवृत्तिश्चात्	३८३
शृण्वन्तेषा	५२२	कचिद्धर्मानुपपत्तेः	६१८
एकधर्मोपपत्तेः	६१७	कचिद्धिनाश	३९२
एकविनाशे	३०६	"कचिसिद्धिदर्शनादभिवृत्ति	१५७
एकस्मिन्	५५५	क्षीरविनाशे	३८९
एकैकश्येनोत्तरोत्तर	३६७	धूदादिभिः	५८४
एतेनानियमा	४५२	गन्धवलेदु	३३१
पेन्द्रियकत्वात्	४३८	गन्धश्चायम्यतिरेकात्	३५९

१. इतः परम् 'प्रमाणतोऽनुपलब्धेः' इति भाष्यवाक्यम् ( पृ० २०६ ) कचिद्ध-  
मूलसूत्रत्वेन उल्लिखितम् । निबन्धादावनुपलम्भादस्मानिः भाष्य एव सञ्जि-  
वेशितम् ।

२. इदं भाष्यवाक्यम् इति कचिद्ध, सप्तसम्प्रदायविरुद्धम् ।

३. अतः परम् "अव्यभिचारः च प्रतिघातो मौक्तिकधर्मः" इति सूत्रम् कचिदुप-  
लभ्यते । परन्तु न्यायसूचीनिबन्धादावदृष्टम् इति स्थूलाक्षरमुद्रितमपि प्रकृत-  
संस्करणे न सूत्रत्वेन संख्यातम् ।

४. अत्र प्रकृतसंस्करणे "न कुक्ष्यान्नरितेयादि" सूत्रं मुद्रितम् । तत्र 'न' इति  
मुद्रणं प्रामादिकम् इति तत्त्वसायं सूत्रात् ।

५. कचिद्विदं भाष्यवाक्यत्वेनोपन्यस्तम् । एतसूत्रादनन्तरं च "विशेषहेतु-  
परिमहे सति उपसंहाराभ्यनुज्ञानादप्रतिषेधः" इति भाष्यम् ( पृ० १५९ ) भाष्य-  
चन्द्रव्याख्यायाम् सूत्रतया स्वीकृतम् । निबन्धादौ तु नाश्व सूत्रतयोपन्यासः ।

	पृ०		पृ०
गन्धरसरूप	५०	तथाऽन्यन्तसंज्ञकः	१३२
गन्धरसरूपपर्यवर्तकानाम्	३६५	तथा द्रोणः	४६४
शुणान्तरानुपरयुक्तम्	२८०	तथा मावाहुः पञ्चस्य	६०९
गोश्वान्	५९८	तथा वैधर्म्यात्	८३
घटादिनिष्पत्ति	६०४	तथाऽऽहारस्य	४४८
घ्राणरसन	४८	तथेयुपसंहारात्	२०१
चेष्टन्दित्र्यार्थाश्रयः	४७	तद्व्यन्तविमोहोऽपवर्गः	५९
आनिविशेषे खानियमात्	२०९	तददृष्टकारितमिति चेत् ?	४५४
जस्थेच्छाद्वेष	४११	तदनिरवयवम्	४८३
ज्ञानार्थम्	३१३	तदनुपलब्धेः	२४७
ज्ञानग्रहणभ्यासः	५८९	तदनुपलब्धेरनुपलम्भात्	६२३
ज्ञानलिङ्गत्वादात्मनो नानवरोधः <sup>१</sup>	१६२	तदनुपलब्धेरहतुः	३३६
ज्ञानविकल्पानाम्	६२५	तदन्तरालानुपलब्धेः	३५१
ज्ञानसमवेतस्य	४०१	तदप्रामाण्यम्	२१०
ज्ञानार्थोपपत्त्यादेवम्	४४०	तदभावश्चापि	५८७
तं क्षिप्यगुरु	५९०	तदभावः	३०१
तत्कारितत्वादहेतुः	४७९	तदभावे	२५५
तन्निविधम्	११५	तदर्थोपपद्य	१६३
तत् प्रराशयम्	४६५	तदर्थ	२८२
तन्प्रामाण्यं	१४६	तदर्थं यमनियमाभ्याम्	५८८
तन्प्रामाण्ये वा	३३२	तदसंज्ञकः	५५१
तत्प्रधानभेदान्च मिथ्या <sup>२</sup>	५८१	तदात्मगुणत्वेऽपि	३९८
तत्प्रभाक्तयोः	२४३	तदात्मगुण	३०९
तत्त्वाध्यवसाय	५९१	तदाश्रयत्वादपृथक्	५७२
तत्त्वमन्धात्	५१३	तदुपलब्धिः	३७५
तत्सिद्धेरलक्षितेऽहेतुः	२३५	तद्विकल्पात्	१२६

१. अत्र 'नानवरोधः' इत्यस्य स्थाने 'नानवरोधा' इति न्यायसूचीनिष्पत्तेः पाठ इति म० म० गङ्गानाथ झा महाशयाः प्राहुः । प्रकाशिते तु निबन्धे 'नानवरोधः' इत्येवोपलभ्यते । विवरणानुसारी पाठस्तु 'नानवरोधः' इति ।

२. अत्र—'मिथ्याबुद्धिर्द्वैविध्योपपत्तिः' इत्यपि पाठान्तरम् ।

३. 'तददृष्टकारितमिति चेत् ?' इत्यंशः कचिद्भाष्ये समाविष्टः, स चायुक्तः प्रतिभाति । एतत्सूत्रभाष्यस्थम् ( पृ० ४५५ ) "न, करणाकरणयोरारम्भदर्शनात्" इति वाक्यम् सूत्रमेवेति केचित् । परन्तु निबन्धादावदृष्टपरम् ।

४. अत्र 'तदर्थे' इति सूत्राङ्गमिति भाष्यचन्द्रव्याख्यायाम् । हिन्दीटीका कृताऽपि तदेव रूपमनुसृतम् । परन्तु निबन्धादौ सर्वत्र 'व्यवस्थाकृतिजातिः' इत्याद्येव सूत्रस्वरूपमुपलभ्यते ।

५. एतत्सूत्रभाष्यस्थम् ( पृ० ३१० ) "अपरित्यक्तानाञ्च स्मृतिविवक्ष्यम्" इति भाष्यं सूत्रमेवेति केचित् ।



	पृ०		पृ०
तद्विमिश्रितेषां	१५३	दोषनिमित्तानाम्	५४६
तद्विपर्ययाद्वा	८५	द्रव्यगुणधर्म	३३७
तद्व्यवस्थानम्	३७३	द्रव्यविकारे	२६९
तद्व्यवस्थानादेवात्म	२९७	द्रव्ये स्वगुण	४३१
सन्नाधिकरणाभ्युपगम	७६	द्विविधस्यापि	२६८
तद्विमिश्रितम्	५७८	धर्मविकल्प	११९
तद्यारण्यभावो	१९२	धारणावर्णोपपत्तेश्च	१७८
तद्विज्ञेयत्वात्	४१२	न अर्थविशेषमावल्यात्	५८४
तद्व्यवस्थावरोधात्	४८८	न कर्मकर्तृ	२१२
साध्यां विगृह्य	५९२	न कर्मनिमित्तत्वात्	२५०
तेनैव तस्याग्रहणाच्च	३७४	न कारणावयव	५०७
ते विभक्तयन्ताः	२८१	न कार्यावयव	३०१
तेषां मोहः	४६७	न कालर	३४४
तेषु बाधुत्तेः	५५३	न क्लेश	५३७
तैश्चापदेशो	१६६	न गायभावात्	३८३
स्वकपर्यन्तत्वात्	४३७	न घटाद् घटाऽनिपत्तेः	४७३
स्वभाव्यतिरेकात्	३५३	न घटाभाव	२४२
त्रैकात्म्याप्रतिषेध	१४४	न चतुष्टय	२२७
त्रैकात्म्यामिदं	१४४	न चावयव्यवयवाः	५५४
त्रैकात्म्याऽसिद्धेर्हेतोः	६१३	न चैकदेशोपलब्धिपरव्यति	१७३
वर्णनस्पर्शानाम्याम्	२९५	न तदनवस्थानात्	२८४
विश्वेश	१६१	न तदर्थमङ्गत्वात्	३५९
दुःखजन्य	१७	न तदर्थान्तरमावात्	१२२
दुःखविकल्पे	५२१	न तदाशु	४०३
दृष्टानुमितानाम्	३५०	न तद्विकाराणाम्	२७२
दृष्टान्तविरोधात्	३०७	न दोष	४६९
दृष्टान्नस्य	६०५	न निष्पन्नावयवभाविस्त्वात्	५८७
दृष्टान्ते च	६२७	न पयसः	३९१
दोषनिमित्तम्	५४६	न पाकज	४३४

१. अत्र प्रकृतसंस्करणे सूत्रमिदं सूत्राचारैर्न मुद्रितम्, नाऽपि सूत्रसंख्या प्रदत्ता इति एतत्सूत्रादारभ्य द्वितीयाध्यायस्य सूत्रसंख्यासंशोधनं पाठकैर्विधेयम् अस्या सर्वसम्मतसूत्रत्वात् ।

२. इतः परम् प्रकृतसंस्करणभाष्यस्थम् ( पृ० २३३ ) “वर्णव्याख्यतिरेकात् वर्णविकाराणामप्रतिषेधः”, “सामान्यवस्तो धर्मयोगो न सामान्यस्य” इति वाक्य-द्वयम् न्यायवास्तिकासुसारेण मूलसूत्रद्वयम् । न्यायसूचीनिबन्धे तु नोपलभ्यते । प्रकृतसंस्करणेऽपि व्याख्याकृता भाष्ये एव निहितम् ।

३. वास्तिके दृष्टमपि न्यायसूचीनिबन्धे सूत्रमेतच्च दृश्यते ।

न पार्थिवाप्ययोः	३६८	नानुक्त्यप्रकृतीनाम्	३७०
न पुत्रपशु	५१५	नाभ्यप्रतिपत्ति	३१३
न पुरुष	४७८	नात्मनसोः	१६१
न प्रत्यक्षेण	१७२	नानित्यता	४८५
न प्रदीप	१५३	नानुमीयमानस्य	३३६
न प्रलयः	५६१	नानुवाद	२२१
न प्रवृत्तिः	५६६	नानेकलक्षणैः	४९४
न बुद्धिलक्षणाभिधान	३६१	नान्तःशरीर	४०१
न युगपत्	३८२	नान्यत्र	३२२
न युगपदनेक	४४१	नाप्यस्यैवप्यभ्यास	२५३
न युगपदर्थानुपलब्धेः	३५५	नाप्रत्यक्षे गवय	२००
न रात्रावप्यनुपलब्धेः	३४२	नाभावप्रामाण्यम्	२३३
न रूपादीनाम्	४३८	नार्थविशेषप्रावृत्त्यात्	१६८
न लक्षणावस्थितापेक्षासिद्धेः	२३६	नासन्न सन्न	५१२
न विकार	२७०	निःश्वासोर्ध्वासोपलब्धेः	३३०
न विनष्टेभ्योऽतिव्यपत्तेः	४७५	निग्रहस्थान	६५६
न विषय	२९६	नित्यस्वप्रसङ्गश्च	४५७
न व्यवस्थाऽनुपपत्तेः	४५२	नित्यत्वेऽविकारात्	२७४
न शब्दगुणोपलब्धेः	३७५	नित्यमनित्य	६२८
न सर्वगुणानुपलब्धेः	३६६	नित्यस्याऽप्रत्याख्यानम्	४८६
न सङ्कल्प	५३९	नित्यानाम्	३७५
न सङ्कल्पनिमित्तत्वात्	३२७	निमित्तनैमित्तिक	४६८
न सद्यः कालान्तरोपभोग्यत्वात्	५०९	निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेश्च	४६९
न सर्व	३६६	निमित्तानिमित्तयोः	४८३
न साध्यसमत्वात्	४४६	नियमश्च	३१५
न सामयिकत्वात्	२०८	नियमहेत्वभावात्	३८८
न सुखस्याप्यन्तराल	५१९	नियमानियम	२७९
न स्मरण	४०४	नियमानियमौ	४१५
न स्मृतेः	३०९	निरवयवत्वादहेतुः	५०७
न स्वभाव	५०१	निर्विष्ट	६२१
न स्वभावसिद्धेः	४९८	नेतरैतरधर्म	३४९
न हेतुत	६१४	नेन्द्रियार्थयोः	३९४
नाकृताभ्यागम	४५९	नैकदेशत्रास	१२०
नाकृति	२८९	नैकप्रत्ययीक	४६६
नाणुनित्यत्वात्	२५१	नैकस्मिन्नासास्थि	३०५
नातीतानागतयोः	४७४	नोपत्तिकारणानपदेशात्	३९९
नातीतानागतयोरितरेतरापेक्षा	१९३	नोत्पत्तिकारणोपलब्धेः	४८८
		नोत्पत्तिनिमित्तत्वात्	४४७

१. पार्थिके दृष्टमपि न्यायसूचीनिबन्धे सूत्रमेतच्च दृश्यते ।

	पृ०		पृ०
नोत्पत्तिविनाश	३८९	प्रतिज्ञाहानिः	६४०
नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः	४८७	प्रतिज्ञाहृत्युदाहरणोपनय	७९
नोत्पत्तिहीन	३१९	प्रतिज्ञाहेत्वोविरोधः	६४४
न्यूनसमाधिकोपलब्धेः	२६७	प्रतिदृष्टान्त	६४१
पक्षप्रतिपेधे	६४५	प्रतिदृष्टान्तहेतुष्वे	६०७
पक्षादिषु	३१८	प्रतिद्वन्द्वसिद्धेः	४३५
परं वा श्रुतेः	५६२	प्रतिपक्षहीनमपि	५९०
परश्चादिप्वारम्भ	४१३	प्रतिपक्षात्	६१२
परिपोषाद्योक्त	४१९	प्रतिपेधम्	६३५
परिपक्षप्रतिषादिभ्याम्	६४९	प्रतिपेधविप्रतिपेधे	६३४
पश्चात्सिद्धौ	१४०	प्रतिपेधानुपपत्तेश्च	६१५
पाणिनिमित्त	२५९	प्रतिपेधोऽप्रामाण्यम्	२३१
पात्रचयान्तानुपपत्तेश्च	५३३	प्रतिपेधेऽपि	६३२
पाधिवम्	३२९	प्रतिपेधेऽप्ये	६२९
पाधिवाच्यनैजसम्	३३०	प्रत्यक्ष	१६४
पुनरुपपत्तिः	५६	प्रत्यक्षमनुमानमेकदेश	१७०
पूरणप्रदाह	२०६	प्रत्यक्षलक्षणानुपपत्तिः	१६०
पूर्वं हि प्रमाण	१४०	प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यम्	१३९
पूर्वकृतफलानु	४४४	प्रत्यक्षानुमानोपमान	२३
पूर्वकृतफलानु	५८५	प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्ष	१९९
पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात्	३७१	प्रदीपार्थिः	४३०
पूर्वभियस्त	३१७	प्रदीपोपादान	६०६
पृथक् चावयवेभ्योऽवृत्तेः	५५३	प्रधानशब्दानुपपत्तेः	५२४
पृथिव्योपस्तेजो	५०	प्रमाणतर्क	६९
पीवापर्मायोगात्	६४९	प्रमाणतत्त्वार्थ	५७३
प्रकृतादर्थान्	६४७	प्रमाणतः सिद्धेः	१५२
प्रकृतिविवृद्धौ	२६७	प्रमाणप्रमेय	४
प्रकृत्यनियमात्	२७८	प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम्	५७३
प्रणिधान	४२२	प्रमेया' च तुला	१४८
प्रणिधानलिङ्गादिज्ञानानाम्	४०७	प्रयत्न	६३०
प्रतिज्ञासार्थ	६४३	प्रवर्तमानलक्षणाः	५५

३. इतः परम् "कुम्भादिप्वनूपलब्धेरहेतुः" इति वाक्यं (पृ० ४१४) सूत्रत्वेन कचिदुदाहीतम् । निबन्धादौ तु न दृश्यते इति प्रकृतसंस्करणे स्थूलाक्षरमुद्रितमपि न सूत्रत्वेन संख्यातम् ।

२. अत्र परस्तात् "वर्णविकाराणाम्" इत्यधिकोऽत्र उपलभ्यते कचित् ।

३. एतत्सूत्रभाष्यवाक्यम् "प्रातिभक्तं प्रणिधानाद्यनपेक्षे स्मार्त्तं योगपथ-प्रसङ्गः" (पृ० ४०८) सूत्रमेवेति केचित् ।

४. अत्र 'प्रमेयता' इति पादान्तरम् ।

प्रवृत्तिदोष	५०	यथोक्तोपपन्नचक्षुः	५०
प्रवृत्तिर्यथोक्ता	५७	यमर्थमधिकृत्य	७१
प्रवृत्तिर्वास्तुवि	४६३	यस्मात् प्रकरण	१०८
प्रसिद्धसाधन्यात्	५४	यावच्छरीर	४३२
प्रसिद्धसाधन्यादुपमानसिद्धेः	३७	याशब्दसमूह	२८२
प्रागुच्चारणात्	१९८	युगपज्ज्ञानानुपपत्तिः	५६
प्रागुत्पत्तेः	२४६	युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेश्च	३९६
प्रागुत्पत्तेरभाधानित्यस्य	६०८	युगपत्सिद्धौ <sup>१</sup>	१४१
प्रागुत्पत्तेरभावोपपत्तेश्च	५३७	रश्म्यर्थसङ्घिकर्ष	३३५
प्राकृतिपत्तेर्वृक्षफलवत्	२३७	रोधोपधात	१८८
प्राप्ती चानियमात्	५११	लक्षणव्यवस्थानात्	४९४
प्राप्य साध्यम्	४४९	लक्षितेऽप्यलक्षण	२३६
प्रीतेरात्माश्रयत्वात्	६०४	लिङ्गतो ग्रहणात्	३९०
प्रेत्याहाराभ्यास	५१५	लौकिकपरीक्षकाणाम्	७२
बाधनाऽनिवृत्तेर्वेदयतः	३२०	वचनविधातोऽर्थ	११४
बाधनालक्षणं दुःखम्	५१९	वर्णक्रमनिर्देश	६४८
बाह्यप्रकाशानुग्रहात्	५८	वर्तमानाभावाः	१९१
बुद्धिरूपलब्धिर्ज्ञानम्	३४२	वर्तमानाभावे	१९५
बुद्धिसिद्धिस्तु	५१	वाक्याविभागस्य	२१६
बुद्धेश्चैवम्	५१४	वाक्यलक्षणेऽप्यपचारच्छलम्	१२२
बुद्ध्या विवेचनात्	५८१	विकारधर्मित्वे	२७७
भूतगुण	५७७	विकारप्राप्तानाम्	२७१
भूतेभ्यो	३६४	विकारादेशोपदेशात्	२६३
मनःकर्म	४४५	विज्ञातस्य	६५३
मन्त्रायुर्वेद	४५७	विद्याऽविद्या	५५०
महवणुग्रहणात्	२२२	विधिविहितस्यानु	२२०
मन्यन्दिनोक्त्या	३३४	विधिविधायकः	२१७
मिथ्योपलब्धेः	३४१	विध्यर्थवादानुवाद्	२१६
मूर्तिमताश्च	५७८	विनाशकारणानुपलब्धेः	२५६
यत्र संशयः	५६६	विनाशकारणानुपलब्धेः <sup>२</sup>	२६०
यत्सिद्धावन्ध	१३८	विनाशकारणानुपलब्धेश्च	३९९
यथोक्तहेतुसाध्याणु	६०	विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च	१२५
यथोक्तहेतुवात्पारतन्त्र्यात् <sup>३</sup>	४४३	विप्रतिपत्तौ	१३१
यथोक्ताध्यवसायादेव	४१८	विप्रतिपत्त्यवस्था	१३०
	१३२		

१. 'स्वकृताभ्यागमाच्च' इति वार्तिकसम्मतः पाठः ।
२. एतत्सूत्रभाष्यस्य ( पृ० १४३ ) "समाख्याहेतोश्चैकादययोगात्तथाभूता समाख्या" इति वाक्यं कचित्सूत्रत्वेन उपन्यस्तं दृश्यते ।
३. एतत्सूत्रं वृत्तौ न दृश्यते ।



विप्रतिषेधान्च	४०	सगुणानामिन्द्रिय	४०
विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च	३५६	स चतुर्विधः	७४
विमूरय पक्ष	२६२	सद्यः कालान्तरे	५०८
विविधवाधनायोगात्	९५	स द्विविधः	४०
विषयत्वाऽप्यतिरेकादेकत्वम्	५१८	सन्तानानुमान	२४४
विषयप्रत्यभिज्ञानात्	३६१	स प्रतिपक्ष	१०४
विष्टं ह्यपरं परेण	३७८	समाधिविशेषाभ्यासात्	५८३
वीतरागजन्माऽदर्शनात्	३६८	समानतन्त्रसिद्धः	७५
वृथानुपपत्तेरपि	३२५	समानप्रमवाशिका	२९२
व्यक्ताद् घट	५५२	समानानेक	६७
व्यक्ताद् व्यक्तानाम्	४७३	समानानेकधर्माध्यवसायात्	१२८
व्यक्तिगुणविशेषाभयो मूर्तिः	४७१	समारोपणात्	५३२
व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः	२९०	सम्प्रदानात्	६५१
व्यक्त्याकृतियुक्तेऽप्यप्र	२८९	सम्बन्धाच्च	२०३
व्यभिचारादहेतुः	२८८	सम्भवतोऽर्थस्याति	११८
व्याघानादुपयोगः	४६७	सर्वं नित्यम्	४८७
व्यासक्तमनसः	४७४	सर्वं पृथक्	४९३
व्याहृतत्वादयुक्तम्	४०६	सर्वतन्त्रा	७५
व्याहृतत्वादहेतुः	५०२	सर्वत्रैवम्	६३४
व्याहृतत्वादहेतुः	१६७	सर्वप्रमाण	१४५
व्यूहान्तरात्	५७१	सर्वमभावो	४९६
शब्द ऐतिह्यानर्थान्तरभावात्	३९१	सर्वमनिरयम्	४८५
शब्दसंयोग	२२८	सर्वाग्रहणम्	१७७
शब्दार्थयोः	५६४	सध्यदृष्ट्यन्तरेण	३०४
शब्दार्थे	६५२	सध्यभिचार	१०५
शब्दोऽनुमानम्	२०७	सहचरण	२८५
शरीरगुण	२०२	साधर्म्यवैधर्म्याभ्याम्	१२४
शरीरदाहे	४३७	साधर्म्यवैधर्म्योक्त्या	५९५
शरीरव्यापित्वात्	२९९	साधर्म्यवैधर्म्योक्त्या	५९४
शरीरोरपत्तिनिमित्त	४३६	साधर्म्यात्तद्व्यधर्मोपपत्तेः	६२६
शीघ्रतरगमनोपदेश	४५०	साधर्म्यात्संशये	६१०
श्रुतिप्राप्ताप्याच्च	२२१	साधर्म्यादसिद्धेः	६२६
संख्येकान्ताऽसिद्धिः	३३२	साध्यत्वादवयविनि	१७६
संयोगोपपत्तेश्च	५०५	साध्यत्वादहेतुः	४०२
सगुणद्रव्योत्पत्ति	५६७	साध्यदृष्टान्तयोः	६००
	३२६		

१. प्राचीनपुस्तकेषु "जात्याकृतिव्यक्तयस्तु पदार्थः" इत्येवमेव पाठ उपलभ्यते ।

२. अतः परम् "अनुवादे रघुनरुक्तं जात्याभ्यासादर्थविशेषोपपत्तेः" इति सूत्रे वार्तिकानुसारेणाधिकम् । निबन्धे तु न दृश्यते । प्रकृतसंस्करणेऽपि भाष्ये ( पृ० ६५२ ) एव पठितम् ।

साध्यनिर्देशः	८१	स्फटिकेऽथपरापरोक्षतः	५०
साध्यसमत्वादहेतुः	३७९	स्मरणत्वात्मनो	३८७
साध्यसाधर्म्यम्	८३	स्मरणः शरीर	४२२
साध्यातिदेशाच्च	६०३	स्मृतिसङ्कल्प	४०२
साध्याविशिष्टः	११०	स्वपक्ष	५७६
सामान्य	६०९	स्वपक्ष	६३६
सिद्धान्तमभ्युपेत्य	१०७	स्वप्नविषयाभिमान	६५५
सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात्	६५७	स्वविषयानतिक्रमेण	५७४
सेनावनवत्	१७९	हीनमन्य	५५८
सुसम्पासक	१६४	हेतुदाहरणाधिकमधिकम्	६५१
सुवर्णादीनाम्	२७१	हेतुपादानात्	४२८
सुपुत्रस्य	५३६	हेत्वपदेशात्	८८
स्तुतिर्निन्दा	२१७	हेत्वभावादसिद्धिः	५७५
स्थानान्तरवे	६५२	हेत्वाभासाच्च यथोक्ताः	६५९
स्फटिकान्यात्वाभिमानः	३८५		

स्वरूपे न्यायसूत्राणां त्रिमतिर्विदुषां चिरात् ।  
तस्माद्भाषाभाष्यकृतामिष्टं ग्रन्थे निवेशितम् ॥ १ ॥  
वार्तिके वा निबन्धे वा वृत्तौ वा नैकतानता ।  
युक्तं किमत्रायुक्तं वा तद्विद्वद्भिर्विविच्यताम् ॥ २ ॥

( सम्पादकः )



24

प्रस्तावनागत-सङ्केत-विवरण

अ० पु०	:	अग्निपुराण ( मोर प्रकाशन, कलकत्ता )
अ० धा०	:	अभिज्ञानशाकुन्तल ( चौखम्बा प्रकाशन )
क० उ०	:	कठोपनिषत् ।
किरात०	:	किरातार्जुनीय ( चौखम्बा प्रकाशन )
कु० प्र०	:	म्यायकुसुमाञ्जलिप्रकाश ( चौखम्बा प्रकाशन )
के० उ०	:	कैवोपनिषत् ।
कै० उ०	:	कैवस्योपनिषत् ।
ख० ख० खा०	:	खण्डनखण्डखाद्य ( चौखम्बा प्रकाशन )
छा० उ०	:	छान्दोग्योपनिषत् ।
त० चि०	:	तत्त्वचिन्तामणि ( दूरभङ्गा )
त० चि० भा०	:	तत्त्वचिन्तामण्यालोक ( दूरभङ्गा )
त० वा०	:	तन्त्रवास्तिक ( चौखम्बा प्रकाशन )
नृ० पू० उ०	:	नृसिंहपूर्वतपिन्युपनिषत् ।
नै० च०	:	नैषधीयचरित ( चौखम्बा प्रकाशन )
न्या० कु०	:	न्यायकुसुमाञ्जलि ।
न्या० भा०	:	न्यायभाष्य ।
न्या० भू०	:	न्यायभूषण ।
न्या० म०	:	न्यायमञ्जरी ( चौखम्बा प्रकाशन )
प० व०	:	पञ्चदशी ।
प० च० सं०	:	पदार्थधर्मसंग्रह ( वा० सं० वि० विद्यालय )
परि०	:	परिक्षिप्त ।
पा० सू०	:	पाणिनिसूत्र ।
प्र० प०	:	प्रसन्नपदा-मध्यमकारिकाटीका ( दूरभङ्गा )
बा० रा०	:	बाणभट्टिकी रामायण ( चौखम्बा प्रकाशन )
वृ० भा० उ०	:	वृहदारण्यकोपनिषत् ।
ब० सू०	:	ब्रह्मसूत्र
म० ना० उ०	:	महानारायणोपनिषत् ।
म० स्तो०	:	महिम्नस्तोत्र ।
म० स्मृ०	:	मनुस्मृति
मु० उ०	:	मुण्डकोपनिषत् ।
या० स्मृ०	:	याज्ञवल्क्यस्मृति ।
ये० द०	:	यैश्विकदर्शन
शि० व०	:	शिशुपालवध ।



शु० नी०	:	शुक्रनीतिसार ।
शा० भा०	:	शाङ्करभाष्य ।
श्लो० वा०	:	श्लोकवार्तिक ( चौखम्बा प्रकाशन )
श्वे० उ०	:	श्वेताश्वतरोपनिषत् ।
प० इ० स०	:	पट्टदर्शनसमुच्चय ( हरिभद्रसूरि )
प० व० समु०	:	पट्टदर्शनसमुच्चय ( राजशेखर )
स० इ० कौ०	:	सर्वदर्शनकौमुदी ( माधव सरस्वती )
स० इ० सं०	:	सर्वदर्शनसंग्रह ।
सि० बि०	:	सिद्धान्तविन्दु ( चौखम्बा प्रकाशन )

CO-OPERATIVE LENDING LIBRARY  
TAGORE LIBRARY  
LUCKNOW UNIVERSITY.

$$\begin{array}{r} 608 \\ \underline{31} \\ 719 \end{array}$$



## नवीनतम चौखम्बा प्रकाशन

(सताधिक नवीन प्रकाशन के सविवरण सूचीपत्र नं० -३ निःशुल्क नंगाकर पढें)

हिन्दी खण्डनखण्डखाद्य—( शांकरीसहित ) व्या०—दत्तजी	२५-००
हिन्दी न्यायदर्शन—( वात्स्यायनभाष्यसहित ) व्या०—डॉ० राजशास्त्री	१५-००
हिन्दी वैशेषिकदर्शन—( उपस्कार सहित ) व्या०—डुंडिराज शास्त्री	२०-००
हिन्दी सिद्धान्तकौमुदी—व्या०—प्रो० बालकृष्ण पंचोली । पूर्वाधि	१८-००
हिन्दी गाथासप्तशती—व्या०—जगन्नाथ पाठक । बृहत्तम संस्करण	२०-००
हिन्दी वक्रोक्तिजीवित—( विमर्श सहित ) व्या०—राधेश्याम मिश्र	१५-००
हिन्दी विक्रान्तकौरव—व्या०—पद्मलाल जैन	६-००
हिन्दी वेतालपंचविशति—व्या०—दामोदर झा । कथासार सहित	१०-००
हिन्दी राजनीतिरत्नाकर—चण्डेश्वर कृत । व्या०—वाचस्पतिशास्त्री	१०-००
अमरकोष-रामाधमी—सटिप्पण 'मणिप्रभा' हिन्दी व्याख्या सहित	३५-००
काशिकावृत्तिः—'प्रकाश' हिन्दी व्याख्यासहित । प्र० ब्रह्मदत्तजिजासुः	
द्वि० भाग यन्त्रस्थ १-४ अध्याय प्रथम भाग	१२-००
शब्द-श्रुतारकरः—डॉ० रमेशचन्द्र शुक्ल । सर्वोच्च निबन्ध ग्रन्थ	१६-५०
नवीन अनुवादध्वनिद्रुका—डॉ० रामानन्दिनाथ । सरलतमसंस्करण	३-००
अभिज्ञानशाकुन्तलः—एफ० अध्ययन—डॉ० काशीनाथ द्विवेदी	४-००
हिन्दी युधिष्ठिर विजय—व्या०—ब्रजेशचन्द्र गोवास्तव	१२-५०
ललितमाधवं नाटकम्—रूपगोस्वामि कृत । हिन्दीव्याख्या सहित	१५-००
काश्मीर शब्ददर्शन और कामायनी—डॉ० भैरवलाल जोशी	२०-००
संस्कृत नाट्यसिद्धान्त—डॉ० रमाकान्त त्रिपाठी	१०-००
संस्कृत महाकाव्य की परम्परा—डॉ० केशवराव मुत्तलगांवकर	२५-००
संस्कृत साहित्य में नीतिकथा का उद्गम एवं विकास—डॉ० कृष्णकर	२०-००
कवियों की लोकोदृष्टि—पं० शिवशंकर त्रिपाठी	१०-००
न्यायपरिचय—( म० स० फजिबूषण तर्कवागीश ) हिन्दी रूपान्तर	१०-००
बौद्धन्याय—( एफ० टी० शेरवात्सकी ) हिन्दी रूपान्तर । प्र० भाग	३०-००
आपस्तम्बधर्मसूत्रम्—( लज्जवलावृत्तिसहित ) 'प्रकाश' हिन्दी व्याख्या	२०-००
धर्मसिन्धुः—सटिप्पण 'धर्मदीपिका' हिन्दी व्याख्या सहित	२५-००
शुक्रनीतिः—हिन्दी व्याख्या सहित । प्र० पण्डितराज राजेश्वरशास्त्री	१२-५०
वायव्यवल्क्यस्मृतिः—( मिताक्षरासहित ) 'प्रकाश' हिन्दी व्याख्या	२०-००

प्राप्तिस्थानम्—चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी-१